T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'NİN KELAM SİSTEMİNDE ADALET İLKESİ

DOKTORA

Kevser DEMİR BEKTAŞ

BURSA – 2022

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'NİN KELAM SİSTEMİNDE ADALET İLKESİ

DOKTORA

Kevser DEMİR BEKTAŞ

Danışman:
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

BURSA – 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 711623015 numaralı Kevser DEMİR BEKTAŞ'ın hazırladığı "İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Adalet İlkesi" başlıklı doktora yeterlilik tezi ile ilgili savunma sınavı, ……/……/20…. günü …… - ……..…….. saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın …….. (başarılı / başarısız) olduğuna ……..…….. (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Orhan Ş. KOLOĞLU
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. U. Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Hidayet PEKER
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Veysel KAYA
İstanbul Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üy. M. Fatih ÖZEROL
Balıkesir Üniversitesi

…./…./ 20….

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum “İbnü’l-Melâhimî’nin Kelam Sisteminde Adalet İlkesi”başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

19/09/2022

Adı Soyadı: Kevser DEMİR BEKTAŞ

Öğrenci No: 711623015

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Doktora

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

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

Tarih: 19/09/2022

Tez Başlığı / Konusu: İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Adalet İlkesi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 196 sayfalık kısmına ilişkin, 19/09/2022 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

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

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

Gereğini saygılarımla arz ederim.

19/09/2022

Adı Soyadı:	Kevser DEMİR BEKTAŞ
Öğrenci No:	711623015
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Doktora
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman
19/09/2022
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

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

ÖZET

Yazar adı soyadı	**Kevser DEMİR BEKTAŞ**
Üniversite	**Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim dalı	**Temel İslam Bilimleri**
Bilim dalı	**Kelam**
Tezin niteliği	**Doktora**
Mezuniyet tarihi	**……/……/20….**
Tez danışmanı	**Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU**

İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Adalet İlkesi

Son dönem Mutezilesi'nin iki ekolünden biri olan Hüseyniyye'nin, kurucusu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den sonraki en büyük temsilcisi İbnü'l-Melâhimîdir. Mutezile kelâmının temel esaslarından biri olan adalet ilkesi, genel anlamıyla Allah-âlem ilişkisini ifade eder. Bu ilke kapsamında ele alınan konular Allah'ın asla kabihi işlemeyeceği, kendi üzerine vacip olanı ihlâl etmeyeceği ve Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğu hususlarını ispat etmeye yöneliktir.

Bu çalışmada İbnü'l-Melâhimî'nin kelâm sisteminde adalet ilkesine dair konular hakkındaki görüşleri, onun kelâm eserleri detaylı bir incelemeye tabi tutularak ortaya konulmuştur. Behşemî kaynaklardan kıyaslama yapmak amacıyla, diğer Hüseynî ve Şiî-Mutezilî kaynaklardan konuyu anlamaya yardımcı olması amacıyla yararlanılmıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin husün-kubuh, Allah-kabih ilişkisi, insan fiilleri, teklîf, lütuf, aslah, elem ve ivaz konularındaki görüşleri kendisinden önceki Mutezilî gelenekle kıyaslanarak aktarılmıştır.

İbnü'l-Melâhimî fiilin oluşumunda motiv ve iradenin aynı şey olduğu, Allah'ın kabihe kâdir olmakla birlikte kabihi işlemesinin imkânsız olduğu, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zaruri bilgi olduğu, fiili meydana getiren kudretin özel bünye olduğu, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olabileceği, kudretlerin birbiriyle benzer olduğu, dünyevî konularda aslahın vacip olduğu, kulun zalimden alması gereken ivazı Allah'ın tefaddül olarak verebileceği, gayr-i âkil kimselerin verdiği elemlerin ivazını Allah'ın vereceği gibi görüşleriyle Behşemiyye'den farklılaşmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî'nin mensubu olduğu Hüseyniyye ekolünün, Behşemiyye'den adalet düşüncesi bağlamındaki farkları da ortaya çıkmıştır.

Bu çalışma İbnü'l-Melâhimî'nin adalet düşüncesini ortaya koymasının yanında İbnü'l-Melâhimî üzerinden Hüseyniyye'nin adalete dair görüşlerini ve bu konularda Behşemiyye ve Hüseyniyye'nin ayrıştığı noktaları tespit etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma son dönem Mutezilesi içerisindeki ihtilafın içeriğine dair önemli tespitler sunmaktadır.

Anahtar kelimeler:

Kelâm, Mutezile, İbnü'l-Melâhimî, Adalet (Adl), Hüseyniyye, Behşemiyye

ABSTRACT

Name & surname	**Kevser DEMİR BEKTAŞ**
University	**Bursa Uludağ University**
Institute	**Institute of Social Sciences**
Field	**Basic Islamic Sciences**
Subfield	**Kalam**
Degree awarded	**PhD.**
Date of degree awarded	**……/……/20….**
Supervisor	**Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU**

The Principle of Justice (ʿ*Adl*) in the Theology of Ibn al-Malāhimī

The greatest representative of Husayniyya, one of the two schools of the late Mutazila, after its founder Abū l-Husayn al-Basrī, is Ibn al-Malāhimī. The principle of justice, which is one of the basic principles of Mutazilī theology, expresses the relationship between Allah and the world in general. The topics covered within the scope of this principle are aimed at proving that God will never commit evil, that He will not violate what is obligatory for Him, and that all of Allah's actions are good.

In this study, Ibn al-Malāhimī's views on the principle of justice in the kalam system are revealed by subjecting his kalam works to a detailed examination. Whereas the Bahshamī sources were referred to make comparisons, other Husaynī and Shīī-Mutazilī sources were used to help understand the subject. Ibn al-Malāhimī's views on ḥusn-qubḥ, God's relation with evil acts (*qabīḥ*), human actions, offer, grace (*luṭf*), the best interest of man (*aṣlaḥ*), pain and the divine compensation (ʿ*iważ*) were compared with the Muʿtazilī tradition before him.

Ibn al-Malāhimī differed from Bahshamiyya in his approach to some aspects of these issues. He argues, for example, that the will and motive is identical in terms of occurrence of the acts, that God is capable of doing evil acts (*qabīḥ*) even if it could not actually occur, that the knowledge of the human's being producer of his acts is a neccesary one, that the power (*qudra*) which produces the act is the special body (*binya makhṣūṣa*), that a single act could be subject to the power of two capable agents, that the powers are alike to each other (mutamāthil), that it is obligatory for God to perform/create the best in worldly matters, that it is possible for God to provide compensation (ʿ*iważ*) as favour (*tafaḍḍul*), and that God provides the compensation for the pains which stem from non-rational beings such as children, mads and non-human earthly animals. In this context, the differences of the Husayniyya school, of which Ibn al-Malāhimī is a member, from Bahshamiyya, in the context of the idea of justice have also emerged.

This study, besides revealing Ibn al-Malāhimī's idea of justice, also determines Husayniyya's views on justice through Ibn al-Malāhimī and the points where Bahshamiyya and Husayniyya differ in these issues. Therefore, this study presents important determinations about the content of the conflict in the late Mutazila.

Keywords:

Kalām, Mutazila, Ibn al-Malāhimī, Justice (ʿ*Adl*), Husayniyya, Bahshamiyya

İÇİNDEKİLER

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

BİRİNCİ BÖLÜM

ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA ETİK DEĞERLERLE İLGİLİ PROBLEMLER

1.1. FİİL 48
1.1.1. Fiilin Tanımı 48
1.1.2. Fiilin Hükümleri 50
1.2. HÜSÜN-KUBUH 51
1.2.1. Vücûh Teorisi 51
1.2.2. Vücûh Teorisinin Delilleri 55
1.3. ALLAH-KABİH İLİŞKİSİ 58
1.3.1. Allah-Kabih İlişkisinin Fiilî Boyutu 59
1.3.2. Allah-Kabih İlişkisinin Kudret Boyutu 63
1.3.3. Allah-Kabih İlişkisinin İmkân Boyutu 77

İKİNCİ BÖLÜM

ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA İNSANIN SORUMLULUĞU

2.1. İNSAN FİİLLERİ 87
2.1.1. Fiil-Motiv İlişkisi yahut Motivin Fiildeki Rolü 88
2.1.2. İnsanın Fiillerinin Yaratıcısı Olduğu Bilgisinin Mahiyeti 102
2.1.3. Kesb Eleştirisi 115
2.1.4. Mütevellid Fiiller 122
2.2. TEKLİF 134
2.2.1. Âlemin Yaratılış Sebebi 135
2.2.2. Teklifin Tanımı ve Kapsamı 137
2.2.3. Teklifin Hasen Oluşu 139
2.2.4. Kâfirin Teklifi 143
2.2.5. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk 149
2.2.6. Kudret 152
2.2.6.1. Kudret-Makdûr Tartışması 164
2.2.6.2. Allah'ın Kulun Fiilinin Aynına Kâdir Olup Olmadığı Tartışması 169
2.2.6.3. Kudretlerin Benzer Oluşu (Temâsülü'l-Kuder) 170

2.2.6.4. Kudrete Dair Hükümler 176
2.2.7. Mükellef: İnsan 182

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA İLÂHÎ YARDIM

3.1. LÜTUF 189
3.1.1. Lütfun Tanımı 190
3.1.2. Lütfun Kapsamı 191
3.1.3. Lütfun Vücûbiyeti 194
3.2. ASLAH 200

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA ELEM VE TELAFİSİ

4.1. ELEM 217
4.1.1. Elemin Hakikati 217
4.1.2. Elemin Kabih ve Hasen Oluşu 219
4.2. İVAZ 239
4.2.1. İvazın Anlamı ve Gerekliliği 239
4.2.2. Allah'tan Hak Edilen İvaza Dair Hükümler 241
4.2.3. İvazın Devamlılığı 244
4.2.4. İvaz-İkab İlişkisi 246
4.2.5. İvazın Düşmesi 248
4.2.6. Akıl Sahibi Olmayan Canlılar Tarafından Verilen Elemlerde İvaz 251
4.2.7. İvaz Vermesi Gereken Kimsenin Yeteri Kadar İvazının Bulunmaması 254

SONUÇ 261

KAYNAKÇA 271

ÖZGEÇMİŞ 283

GİRİŞ

I

En genel tanımıyla itikâdî konularda –nakli temel almakla birlikte– aklı kullanmak şeklinde nitelendirilebilecek olan kelâm ilminin konuları temelde ikiye ayrılır: Ulûhiyyet ve ta‘dîl-tecvîr. Ulûhiyyet konuları sadece bir ilah olarak Allah Teâlâ’yı ele alan konulardır. Yani O’nun zâtı, sıfatları, yegâne oluşu, kendine mahsus özellikleri, yaratılmışlardan farklılıkları gibi vasıflarını ortaya koyarak doğru ve sahih bir Allah inancının nasıl olması gerektiğini ele alan konulardır. Bir diğer ifadeyle ulûhiyyet aşkın olan gâib varlığı, yani duyuların ötesinde akledilebilen varlığı salt kendinde bir ilah olarak açıklamaya matuf konuları ifade eder. İslâm düşüncesinde ve dolayısıyla da kelâm ilminde ulûhiyyet tasavvurunun temelini Allah’ın mutlak birliği oluşturduğundan bu husus, “tevhid” kavramıyla da ifade edilir. Yaygın İslâmî kabule ve de genel kelâmî anlayışa göre varlık hiyerarşisinde gerek ontolojik gerekse zamansal öncelik açısından Allah bulunmaktadır: Her şeyden önce Allah vardı; hiçbir şey yok iken sadece O vardı. O’nun dışındaki her şey (*mâsivâ;* âlem) ise sonradan ortaya çıkmıştır. Şüphesiz âlemin ve âlemin en önemli parçası insanın yaratılması Allah dışında farklı bir varlık tabakasının vücuda gelmesini ifade etmektedir. Şâhid âlem dediğimiz ve ilkesel olarak duyuların idrakine konu olabilen bu âlemin yaratılmış olmasıyla artık farklı bir paradigma devreye girmiştir. Allah bu âlemi boş yere yaratmadığına, diğer bir deyişle başıboş bırakmadığına göre sürekli bu âlemle ilişki ve etkileşim içerisindedir. Böylelikle salt kendinde bir ilah olan Allah’tan, kâinat üzerinde etkin, âleme hâkim bir Allah tasavvuruna geçilir. Şüphesiz bu ilişki ve etkileşim, ilkesel olarak iki yönlü olsa da, insanın dua ve ibadet gibi sınırlı eylemlerinin ötesinde, bu ilişki ve etkileşimde esas baskın unsur Allah’tır. İşte ta‘dîl-tecvîr Allah ile onun yarattığı ikinci bir varlık tabakasını oluşturan şâhid âlem (yaratılmış âlem/hâdis varlıklar/mahlûkât) arasındaki ilişki ve etkileşimi ele alan konuları ifade etmektedir. Daha net ifadeyle Allah-âlem ilişkisini ifade etmektedir.

“Ta‘dîl” kelimesi adaleti gözetmek, doğru olmak anlamındaki “adl” kökünden mastar olup “adalete nispet etmek, adaletli olduğunu söylemek”; “tecvîr” kelimesi ise zulmetmek, doğru yoldan çıkmak anlamındaki “cevr” kökünden mastar olup “zulme

nispet etmek, zalim olduğunu söylemek" anlamlarına gelmektedir.[1] Bu yönüyle ta'dîl-tecvîr ifadesi herhangi bir olgunun adalet ve zulüm (kötülük) ekseninde değerlendirilmesini içermektedir ve bu bağlamda da söz konusu değerlendirmenin konusunu Allah'ın fiilleri oluşturmaktadır. Zira Allah'ın bu âlem üzerindeki etkisi ve bu âlemle ilişkisi fiilleri vasıtasıyla gerçekleştiğinden ta'dîl-tecvîr bahisleri, aslında Allah'ın âleme ve insana yönelik fiillerini anlama ve anlamlandırma çabasıdır. Bu çaba içerisinde esas gaye O'nun yaratılmışlara yönelik fiillerinin mutlak iyi olup asla kötü olmadığını açıklamaya matuf olduğundan, tartışmalar temelde O'nun fiillerini iki temel etik kavram olan iyi-kötü ve bunların izdüşümleri olan adalet-zulüm (*cevr*) ekseninde şekillenmiştir. Bu nedenle Allah-âlem ilişkisini ifade eden bu paradigmaya, Allah'ın fiillerinin adalet (iyi) ve zulüm (kötü) ekseninde değerlendirilmesini ifade eder biçimde ta'dîl-tecvîr denilmiştir.

İslâm düşüncesinde itikâdî ilkeleri ispat etme ve bunların doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamanın yanında, kelâmın ortaya çıktığı ortam sebebiyle, farklı dinî gruplara karşı İslâm'ın akidelerini savunma amacını da güden kelâm ekolleri, bu amaçları doğrultusunda ulûhiyyet konusunda olduğu gibi, ta'dîl-tecvîr konularında da farklı teoriler üretmişler, bu bağlamdaki konuları genel kelâm anlayışlarının temeline oturttukları genel ilkeler ve yaklaşımlar çerçevesinde şekillendirmişlerdir. Sözgelimi sistematik kelâm mezhepleri içerisinde Allah'ın mutlak kudreti ve sorgulanamazlığını en fazla öne çıkaran Eşariyye mezhebi, Allah'ın âlem ve insan üzerindeki hâkimiyetine vurgu yaparak O'nun fiillerinin insanın sahip olduğu ve bağlı bulunduğu değer yargılarıyla anlamlandırılamayacağını ileri sürmüş, O'ndan sâdır olan her şeyin –insan mahiyetini hakkıyla anlamasa da– mutlak iyi ve adaletli olduğunu iddia etmiştir. Böylelikle Eşarîler insanın aklî kapasitesiyle değerlendirmesinin mümkün olmadığı, diğer bir deyişle "mâkul" olmayan ve bütünüyle nassın zahirine teslimiyeti önceleyen bir ta'dîl-tecvîr perspektifi çizmiştir. Bir diğer temel kelâm ekolü olan Mâtürîdiyye ise Allah'ın yaptığı her fiilin mutlaka hikmete uygun olduğunu söyleyerek biraz daha mâkul bir söyleme yönelmişlerdir. Böylelikle konuyu Eşarîler kadar belirsizliğe sürüklemeyip

[1] Mustafa Sinanoğlu, "Ta'dîl ve Tecvîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/366.

biraz daha evrensel kıstaslara bağlamaya çalışmışlardır.[2] Sistematik ilk kelâm mezhebi olan Mutezile, ilk kelâm mezhebi olmanın doğal bir sonucu olarak, ulûhiyyet konularında olduğu gibi ta'dîl-tecvîr konularında da ilk görüşleri ve yaklaşımları ortaya koymuştur. Ancak Mutezile, yukarıda zikredilen en büyük muarızı Eşariyye'nin tam aksine, genel kelâm yaklaşımında olduğu gibi, ta'dîl-tecvîr konularında da daha aklı önceleyen bir yol tutmuştur. Aslında Mutezile'nin genel seyrinin daha "aklî" olması biraz da "zamanın ruhu"nun getirdiği kaçınılmaz bir sonuçtu. Nitekim Mutezile'nin ortaya çıktığı dönem İslâm'ın yapılan fetihlerle geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve buradaki farklı inanç ve düşüncelerin mensuplarıyla doğrudan etkileşim içerisine girildiği bir dönemdir. Bu nedenle Mutezile'nin doğrudan muhatap olduğu muhaliflerin önemli bir yekûnu, İslâm akidesine karşı meydan okumalarına cevap vermek suretiyle bir yandan İslâm'ı savunacağı, bir yandan da onlara karşı İslâm'ın propagandasını yapacağı gayri İslâmî gruplar ve diğer din mensupları olmuştur. Şüphesiz böyle bir ortam içerisinde İslâm inancının sağlam bir şekilde muhafaza edilmesi ve savunulması için nas dışında bir kaynağa daha ihtiyacın duyulması gayet tabiidir, zira nas yalnızca nassı kabul edenler için geçerli bir kaynak olup, nassı kabul etmeyen İslâm dışı gruplarla itikâdî konuları "konuşma"da ortak bir zemin ancak akıl olarak belirlenebilecektir. Çünkü akıl herkese hitap edilebilir mahiyette evrensel bir değerdir.[3] Dolayısıyla Mutezile, nakilden ziyade akıl temelli bir "kelâm" yapmak durumundaydı. İşte bir nevi zorunluluk hâline gelen bu olgu sebebiyle Mutezile daha başlangıçtan itibaren aklı daha fazla önceleyen, tam anlamıyla rasyonalist olarak nitelendirilemese de rahatlıkla "aklî" olarak nitelendirilebilecek bir kelâm anlayışı geliştirmişti. Doğal olarak bu genel eğilim ta'dîl-tecvîr konularında da kendini göstermiş, insanın sahip olduğu aklî kıstaslar çerçevesinde anlama ve anlamlandırma yapmasının mümkün olduğu daha aklî ve daha evrensel bir teori geliştirilmiştir.

---

[2] Kelâm düşüncesinde Allah-âlem ilişkisine farklı temel yaklaşımlar hakkında özlü bir değerlendirme için bk. Mahmut Ay, "Kelam'da *Adalet, Kudret ve Hikmet* Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni* 31 (Güz 2015), 25-50.

[3] Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya Da: Aklîlik) Üzerine", *Akāid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, ed. İlyas Çelebi – Mehmet Bulğen (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 302.

II

İlk sistematik kelâm ekolü olan Mutezile, ilk kelâm ekolü olmasının gereği olarak kelâmın içerdiği bütün alanlarda temel ilkeler ve kavramlar temelinde şekillenen, birbiriyle tutarlı ve bütüncül görüşler üretmiştir. Mutezile ürettiği bu görüşleri, kelâm literatüründe neredeyse Mutezile kavramı kadar meşhur bir diğer kavram olan "usûl-i hamse" şeklinde sistemleştirmiştir. "Beş esas/ilke" anlamına gelen ve âdeta Mutezilî kimliğin bir ifadesi olan bu esasları[4] Allah'tan başlayarak insanın ahiretteki durumuna kadar İslâm'ın önerdiği tüm itikâdî meseleleri içinde barındıran, dolayısıyla da bütün kelâm alanını kuşatan sistematik söylem olarak kabul etmek mümkündür. Şöyle ki Mutezile nezdinde insanın yapmak zorunda olduğu ilk şey Allah'ın varlığı hakkında düşünmektir. İnsan aklıyla Allah'ın varlığını bulabilir ve O'nun zatı ve sıfatlarını merak edip üzerinde düşünebilir. Mutezile tevhid adını verdiği ilkeyle Allah'ın birliğini, sıfatlarını, O'nun tenzih edilmesi gereken vasıfları ortaya koymaktadır. Allah'ın varlığı ve birliği, diğer bir deyişle sahih ulûhiyyet inancı tesis edildikten, yani "tevhid" ilkesi vaz edildikten sonra Allah-âlem ilişkisine geçilir. Allah'ın insanı ve âlemi niçin yarattığı, insanı niçin yükümlü tuttuğu, bu yükümlülük sürecinde insanın ve Allah'ın "görevler"inin ne olduğu konuları ele alınır. Bu kapsamda, Allah ile insan arasındaki karşılıklı ya da karşılıksız ilişki ve etkileşimi Mutezilîler ef'âl-i ibâd, teklif, lütuf, aslah, ivaz gibi çeşitli başlıklar altında farklı yönleriyle ele alırlar. Bütün bu başlıklar altındaki tartışmalarda Mutezilîler açıklamalarını daima Allah'ın âdil ve hakîm oluşunu temel alarak yapmıştır. Dolayısıyla bu bağlamda her şey dönüp dolanıp Allah'ın mutlaka adaletli olduğu ilkesine dayandığından burası "adl (adalet)" olarak isimlendirilmiştir. Teklif müessesesi ekseninde şekillenen Allah-âlem ilişkisinin sonuçları ise "va'd-vaîd" ve "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ilkelerinde ifade edilmiştir. İnsanın teklif süresince yapıp ettikleri karşılığında elde edeceği sevap ve ikab, bunların hak edilmesinin (istihkak) mahiyeti, af, tövbe, şefaat gibi konular yanında, âhiret ahvâline dair bütün meseleler va'd-vaîd ilkesi kapsamında ortaya konulurken, başta büyük günah işleyen kimsenin dünya ve ahiretteki durumu olmak üzere "esmâ ve ahkâm"a dair meseleler el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi altında ortaya konulmuştur. Pek tabii Mutezilîler nezdinde bütün bu

[4] Nitekim Hayyât bu esasları bir kimsenin Mutezilî olabilmesi için kabul etmesi gereken ilkeler olarak kaydeder. Bk. Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendi el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg (Beyrut: Feuilles Orientales, 1993), 126: 17-127: 1.

ilkeler insanın hayatına aktarması gereken ilkelerdir. Bu nedenle bu ilkelerin insanlara öğretilmesi, insanların bunlara sevk edilmesi, bunların hilafına olan şeylerden de korunması ve alıkonulması gerekmektedir. Yani iyi olanın emredilip, kötü olanın yasaklanması gerekir. Böylece Mutezilîler usûl-i hamsenin son prensibi olan emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkesini tesis etmişlerdir. Bu yönüyle Mutezile, insanın Allah hakkında düşünmesinden başlayarak âlem ve kendi yaratılışından, dünyada yapması gerekenler ve doğru bir inanca sahip olmasından, akibetinin ne olacağına dair sorgulamalarından ahiret hayatına kadar bir insanın, varlığı bütün yönleriyle düşündüğünde merak ettiği tüm konuları kapsayan ve sahih bir inancın nasıl olması gerektiğini izah eden bir doktrin kurmuştur.[5]

III

Mutezilî kelâm sistemi her ne kadar *usûl-i hamse* şeklinde beş esas altında toplanmışsa da bunlar içerisinde esas önemli olan tevhîd ve adl ilkeleridir.[6] Usûl-i hamsenin ilk ikisini oluşturan bu ilkeler, aslında son üç ilkenin de adl ilkesinden neşet ettiği ya da bu ilke kapsamında ele alındığı göz önüne alınırsa,[7] bütün kelâm sistematiğini kuşatan ilkeler olmaktadır. Bu iki ilkenin Mutezilî düşünce açısından ne denli önemli olduğu hatta ekol için âdeta kimlik kartı olacak şekilde ayırt edici olduğu ekolün kendisini "ehlü (ashâbü)'t-tevhîd ve'l-adl" olarak isimlendirmesinden de anlaşılmaktadır. Mezhebin kendisi için

---

5 Mutezilîler kelâm eserlerinde usûl-i hamse kapsamına giren konuları detaylı olarak ele almakla birlikte, zaman zaman konuları detaylı olarak ele almadan önce usûl-i hamseyi özlü bir şekilde özetlerler. Bunların en mükemmel örnekleri Mânkdîm Şeşdîv'in *Ta'lîk*'inde ve Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle neşredilen *el-Usûlü'l-hamse* adlı eserde görülmektedir. Bk. Kıvâmüddin Mânkdîm Şeşdîv Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim el-Hüseynî, *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 128: 1-148: 19; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, nşr. Faysal B. Avn (Küveyt: Matbûâtü Câmiati'l-Küveyt, 1998), 67: 7-82: 2. Bu esasların Mutezilî bir müellifin kaleminden çok daha özlü bir ifadesi için ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, nşr. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, 2018), 157: 3-159: 2. Mutezile'nin usûl-i hamsesinin içeriği hakkında nispeten detaylı bilgiler içeren modern çalışmalar olarak ayrıca bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/231-270; W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Oxford: Oneworld, 2002), 228-249; Orhan Şener Kologlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmi İlimler Dergisi* 12/2 (Aralık 2017), 43-80.

6 Nitekim Watt son üç esası "ikinci derecedeki üç esas" şeklinde isimlendirmiş ve Eş'arî'nin *Makâlât*'ının hicrî üçüncü asırdaki tartışmaların çoğunun ilk iki esas üzerinde olduğunu açıkça gösterdiğini ifade etmiştir. Bk. Watt, *The Formative Period*, 228-229.

7 Muhammed İmâre, "İctimâ'ü'l-Müslimîn 'ale'l-'adl ve't-tevhîd", *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd* (Beyrut: Dârü'ş-şürûk, 1988/1408), 1/78; Ahmet Saim Kılavuz, "Adl (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/388.

tercih ettiği bu isim, usûl-i hamseden ilk ikisini temel alan ikili bir plan üzerine yazılan[8] Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı eserinin isminden de görüleceği üzere mezhebin görüşlerinin bir manifestosu olmuştur. Tevhid ve adl kavramlarının bir yandan –ulûhiyyet ve ta'dîl-tecvîri karşılamaları hasebiyle– bütün kelâm sistematiğini kuşatan, diğer yandan da Mutezilî kimliği ifade eden anahtar kavramlar olmaları hasebiyle eşdeğer görünmekle birlikte zaman zaman bunlar önemine binaen yer değiştirmiş, "ehlü (ashâbü)'l-adl ve't-tevhîd"[9] isimlendirmesinde yahut Mutezilî düşünceyi benimsemiş Zeydî âlim Kâsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) *Kitâbü Usûli'l-'adl ve't-tevhîd* başlıklı eserinde[10] görüldüğü gibi adl ilkesi öne geçmiştir. Her ne kadar bu iki esas Mutezilî sistem açısından eşdeğerde olsa da tarihsel süreçte aslında adl ilkesinin daha önce geldiği görülmektedir. Tevhid ilkesinin kapsamını oluşturan halku'l-Kur'ân, ilâhî sıfatlar gibi problemler özellikle fetihler sonucu Hıristiyanlarla etkileşimin tetiklediği teolojik tartışmalara bağlı olarak gelişen tartışmalar olduğu için bu konular üzerindeki tartışmalar nispeten geç döneme aittir. Buna mukabil adl ilkesinin en başat konusu olan insan hürriyeti ve kader tartışmaları iç savaşların ve Emevî yönetiminin sosyopolitik uygulamalarının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştı. Bu yönüyle aslında Mutezile'nin adl ilkesini besleyen tartışmalar tarihsel açıdan öncedir. Bu sebeple erken dönemlerde "adl" kavramının Mutezile açısından daha tanımlayıcı ya da en azından tevhid kavramına oranla daha öncelikli olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Metteveyh (ö. 469/1076), kendilerini adl ve tevhidle isimlendirmelerinin sebebinin Allah'ın bir ve âdil olduğunu ispat etmeleri olduğunu söylerken,[11] bu iki kavramdan adl kavramını öncelemesi bu bakış açısını yansıtır. Adalet kavramının Mutezile açısından bu önemi sebebiyle mezhep sadece adl kavramı üzerinden de isimlendirilmiştir.[12] Sözgelimi İbnü'l-

---

8 İlyas Çelebi, "el-Muğnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/380; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 21.

9 Mesela bk. Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Makâlât*, 196: 4; Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1906), 37: 17; Sâlih b. Mehdî el-Makbilî, *el-'Alemü'ş-şâmih fî îsâri'l-hak 'ale'l-âbâ' ve'l-meşâyih* (Mısır: y.y., 1328 h.), 300: 3-4; 415: 20-416: 1; Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Şerhu'l-'Akîdeti'l-İsfahâniyye*, nşr. Muhammed b. Riyâz el-Ahmed (Sayda – Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005), 212: 5; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983), 41/140: 9.

10 Bk. Ebû Muhammed Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil er-Ressî, *Kitâbü Usûli'l-'adl ve't-tevhîd, Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd 1* içinde nşr. Muhammed İmâre (Beyrut: Dârü'ş-şürûk, 1988/1408).

11 Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben vd. (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965), 1/443: 13.

12 Erken dönemlerde adl kavramının Mutezile ile özdeşleştirilmesinin sebebi, bu dönemde yoğun bir şekilde cereyan eden kader, insan hürriyeti vb. konulardaki tartışmalardır. Bu konularda özgürlükçü bir

Murtazâ Allah'ın adaleti ve hikmeti hakkındaki görüşlerinden dolayı Mutezile'nin "Adliyye" olarak isimlendirildiğini söylerken,[13] Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal*'inde Mutezile için –ashâbü'l-adl ve't-tevhîd yanında– "Adliyye" ve "Ehlü'l-adl" isimlerini de kullanmıştır.[14] Benzer şekilde "Ensârü'l-adâleti'l-ilâhiyye" isimlendirmesi de bu bakış açısının yansımasıdır.[15] Haddizatında tevhîd ve adl kavramlarının "ehl" ya da "ashâb" kavramları ile tamlamaları söz konusu olduğunda, bunlardan "ehlü't-tevhîd" şeklindeki tamlama bütün Müslümanları ifade ederken[16] "ehlü'l-adl" kavramının Mutezile'yi ifade etmesi de kavramın Mutezilî düşünce açısından ayırt ediciliğini göstermektedir. Nitekim Hayyât da "ehlü't-tevhîd" ifadesini daha geniş anlamda bütün Müslümanları kuşatacak manada kullanmış ve bu grubun ya Mücbire ya da Adliyye olduğunu söyleyerek,[17] Adliyye ismini Mutezile'yi diğer ekollerden ayıran bir kavram olarak resmetmiştir. Bütün bunlar usûl-i hamseden adl ilkesinin Mutezilî sistematikte ne derece önemli olduğu yanında, mezhep için ne denli ayırt edici bir unsur olduğunu, kavramın âdeta Mutezilî kimliği yansıtan bir sembol hâline geldiğini, bu yönüyle de Mutezile'yi Mutezile yapan esas görüşlerin adl ilkesine dair söylemler olduğunu göstermektedir.

IV

Adl kelimesi sözlüklerde genellikle kötülüğün/zulmün (*cevr*) zıddı olarak belirlenmekte ve nefislerde/zihinlerde dosdoğru bir şekilde yer alan şey olarak tanımlanmakta; hakkıyla hüküm vermek, misl ve denk olmak, istikâmet, eşitlik, iki kişinin arasını düzeltmek gibi

---

tavır takınanlar Adliyye olarak isimlendirilerek Mutezile'den sayılmıştır. Nitekim Watt, Allah'ın marifeti konusunda Hişâm b. Hakem'in görüşünü savunan Sekeniyye (Sekkâiyye -?-) adlı bir grubun tevhid yerine teşbih görüşünü benimsemiş olmasına rağmen Mutezilî olduğunu iddia ederek bu iddianın gerekçesi olarak da onların Adliyye olarak isimlendirilmesini gösterir. Bk. Watt, *The Formative Period,* 231. Watt'ın bu iddiası tartışılabilir olmakla birlikte en azından erken dönemde Adliyye isimlendirmesinin Mutezile ile özdeşleştiğinin bir delilidir.

13 Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961), 2: 5-6.

14 Mesela bk. Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. M. Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 1/42: 5, 42: 16, 43: 11. Kezâ bk. Makbilî, *el-'Alemü'ş-şâmih*, 300: 3 ("Adliyye"); Ebû Abdullah Şemseddin b. Ebî Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye ed-Dımaşkî, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-muhrika 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, nşr. Hasan b. Abdurrahman el-Alevî (Riyad: Mektebetü advâi's-selef – Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 1/339: 5 ("Adliyye"); 340: 1 ("Ehlü'l-adl").

15 Kılavuz, "Adl (Kelâm)", 1/388.

16 Muhittin Bağçeci, "Ehl-i Tevhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/531.

17 Hayyât, *İntisâr,* 24: 11-12.

anlamlara gelmektedir.[18] Sözlüklerde geçtiği üzere fiille alâkalı bir kelime olan adl, temelde doğruluk ve dengeyi ifade etmektedir. İşte bu iki özellik Mutezilî kelâmda da makes bulmuş ve kelime Allah'ın fiillerinin doğru ve dengeli olduğunu ifade eden bir kavram hâline gelmiştir. Nitekim genel kelâm sistematiğindeki ta'dîl-tecvîrin karşılığı olan adl ilkesi, sıklıkla dile getirildiği üzere, Allah-âlem, özellikle de Allah-insan ilişkileri kapsamındaki her şeyi içine alır. Burada da esas odaklanılan nokta Allah'ın fiilleri olduğu için Mutezilî düşüncede adlin kısa ve yalın tanımı da Allah'ın fiilleri ekseninde yapılır. Ancak onlar adl ilkesine öncelikle bir fiilin adl olarak vasıflandırılması için hangi özelliklere sahip olması gerektiğinin izahıyla başlarlar.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir kimseye hasenlik veçhi üzere/hasen bir şekilde fayda veya zarar vermek amacıyla yapılan her fiil adl/adalet olarak nitelendirilir. Burada Kâdî, yapılan fiilin başkasına yönelik olmasına özellikle dikkat çeker. Failin kendisine fayda vermesi veya kendisinden bir zararı gidermesi şeklinde yaptığı fiil adl olarak nitelendirilmez. Yani söz gelimi bir kimse yemek yediğinde veya su içtiğinde bu fiilin adalet olması mümkün değildir. Bir kimse başkasına fayda verdiğinde yahut hasen olacak bir şekilde ona zarar verdiğinde o kimseye adaletli davranmış olur ve kişinin yaptığı fiil adalet olur.[19] Buradan hareketle Kâdî Abdülcebbâr, bu tanıma göre Allah'ın bütün fiillerinin adalet olması gerektiğini ifade eder. Çünkü O'nun tüm fiilleri başkasına yönelik fayda veya hasen olacak şekilde zarar verme şeklindedir. Söz gelimi bu sebeple Allah'ın ikab vermesi adalet ve hikmet olarak nitelendirilir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın fiillerinin adl olması konusunda bir istisna zikreder: Allah'ın mükellefi yaratmasının başlangıcı ya da diğer bir deyişle mükellefi ilk yaratması. Ona göre bu fiil, doğrudan doğruya Allah'ın canlıya bir fayda temin etme veya [hasen tarzda] zarar vermeye yönelik bir fiili olarak nitelenemez. Bu fiil (ilk yaratılma), özünde sadece fayda veya zarar görmesini mümkün kılan yani buna zemin hazırlayan bir şeyden ibarettir.

---

[18] Bk. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, nşr. A. Abdülazîz Attâr (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), "'a-d-l", 4/1760-1762; Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Emîn M. Abdülvehhâb – Muhammed S. el-Ubeydî (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî – Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1999), "'a-d-l", 9/83-88; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdüssettâr A. Ferrâc vd. (Küveyt: Matbaatü hükûmeti'l-Küveyt, 1965-2002), "'a-d-l", 29/443-454; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi = el-Okyânûs fî tercemeti'l-Kâmûs* (İstanbul: y.y, 1230-1233), "'adl", 3/281-283.

[19] Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Ta'dîl ve't-tecvîr*, nşr. A. Fuâd el-Ehvânî (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-telîf ve't-terceme ve't-tıbâa ve'n-neşr, 1962), 6(1)/48: 2-7.

Dolayısıyla da –Allah'ın bütün fiillerinin adl ve hikmet olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmadığı için– her ne kadar bu yaratma fiili de örfen adl olmakla nitelense de verilen tanım doğrultusunda teknik anlamda adl olduğu söylenemeyecektir.[20] Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr bir fiilin adalet olması için fayda veya hasen şekilde zarar olma amacının bulunması gerektiğine başka bir açıdan da dikkat çeker. Bilinçsiz bir kimsenin fiili, diğer bir ifadeyle farkında olmadan başkasına fayda veya zarar vermesi de hasen olsa bile adalet olmaktan uzak bir fiildir. Çünkü burada fail fiili fayda veya zarar verme amacıyla yapmamıştır.[21] Bunun yanında şâhid âlemde bir kimsenin âdil olmakla vasıflanabilmesi için âkil, bâliğ, hür, Müslüman olmak, büyük günahlardan sakınmak gibi özelliklere sahip olması gerektiğini ifade eder.[22] Kâdî adaletin zulmün zıddı olmasından hareketle de tanımını destekler. Her fiilin adalet yahut zulümle vasıflanması söz konusu değildir. Adalet veya zulümle vasıflanmayan fiillerin bulunması da mümkündür. Nasıl ki zulüm başkasına kabih bir şekilde zarar vermek ise, adalet zulmün zıddı olduğu için, adaletin de başkasına fayda vermek yahut hasen şekilde zarar vermek şeklinde gerçekleşen bir fiil olması gerekir. Takdir edilir ki her fiilin bu özelliklerden birine sahip olması mümkün değildir.[23]

Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın, bir kimseye fayda verme veya hasenlik veçhi üzere zarar verme şeklinde yapılan her fiili adl olarak nitelemesine kendi ekolü içerisinden eleştiri gelmiştir. Adl kelimesiyle bazen fiil bazen de fail kastedilmektedir. Mânkdîm Şeşdîv bu kavramla fiil kastedildiğinde adlin, başkasına fayda sağlamak veya zarar vermek üzere failin yaptığı her türlü hasen fiil olduğunu aktarır. Ancak bu tanıma göre Allah'ın âlemi ilk kez yaratmasının/yaratmaya başlamasının da adl olması gerekir. Burada konuyu daha sonradan aktaran İbnü'l-Melâhimî, bu tanımdan tefaddul olan bir fiili yapmanın adalet olduğu anlamının doğacağını söyleyerek Kâdî'nın ilzam edildiğini ifade eder. Zira bu anlam ortaya çıktığında, tam tersinden bakıldığında Allah'ın âlemi yaratmamasının zulüm olacağı anlamı da ortaya çıkacaktır. Ancak Allah âlemi yaratmak zorunda olmayıp O'nun bu fiili tefaddul kabilinden bir fiildir. Dolayısıyla yaratmanın

[20] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/48: 10-18.
[21] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/49: 1-2.
[22] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/49: 10-11. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr adaleti "hasen olan her fiil" şeklinde tanımlayan Ebû Ali el-Cübbâî'nin tanımının doğru olmadığını da söyler. Zira böyle olsaydı bir insanın ayakta durması, oturması, yemesi, içmesi gibi fiillerin de adalet olması gerekirdi. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/49: 16-50: 2.
[23] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/50: 3-9.

başlangıcının adl olarak nitelenmesi mümkün değildir.[24] Mânkdim de Kâdî Abdülcebbâr gibi bu fiilde adalet manasının olmadığını ifade eder. Lakin Kâdî gibi bu durumu tanımın dışında tutarak istisna olarak dile getirmez. Bunun yerine adlin daha uygun olduğunu düşündüğü bir tanımını yapar ve adli, başkasına hakkını tam olarak vermek ve kendisine ait olan hakkı da başkasından tam olarak almak şeklinde tanımlamanın daha doğru olacağını ifade eder.[25] İbnü'l-Melâhimî de *Mu'temed*'inde bir kimsenin kendisine vacip olan veya kendisinden hak edilen bir fiili yapması ve kendisinden hak edilmeyen şeyi de yapmaması şeklindeki bir fiili adl olarak tanımladığı görülür. O bu tanıma örnek olarak sevap ve ikabın adalet olarak vasıflandırılacağını söyler. Yine kişi hak edilen ikabın fazlasını vermeyi terk ettiğinde adil olarak vasıflanacağını ifade eder.[26] Öte yandan Mânkdîm adl ile fail kastedildiğinde bu ifadenin mübalağa tarikiyle/anlamında kullanıldığını söyler. Söz gelimi oruç tutan için oruç kelimesi, razı olan için rıza kelimesi, aydınlatan için nûr/ışık kelimesi bu şekildedir. Allah'ın adl olmasıyla kastedilen de Allah'ın fiillerinde adaletle davranmasıdır. Nitekim adl kavramının konumuz açısından asıl anlamına gelirsek, Mutezilî düşüncede Allah'ın adl ve hakîm oluşu ile O'nun asla kabihi işlemediği ve kabihi tercih etmediği, kendisine vacip olanı ihlal etmediği ve yaptığı fiillerinin tamamının hasen olduğu kastedilmektedir.[27] Bundan sonra Mutezilî düşüncede adalet özel olarak bu anlamı ifade eder şekilde tanımlanmıştır. Söz gelimi Kâdî Abdülcebbâr adaletin Mutezilî düşünce açısından adl ilkesi bağlamında da tanımını verir: Adalet Allah'ın kabihi işlememesi ve tercih etmemesi, ancak hikmet ve doğru olanı yapmasıdır.[28] Yine o, adalet konusunda amacının Allah'ın ancak hasen fiil yapacağı, vacibi yapması gerektiği ve kendisine ibadet edilen şeylerle ancak hasen bir şekilde ibadet edileceğini açıklamak olduğunu ifade ederek buna vurgu yapar.[29] Şerîf el-Murtazâ da kelâmcılar (Mutezile) nezdinde adaleti, Allah'ın kabihi yapmaktan ve vacibi ihlal etmekten tenzih edilmesiyle ilgili bilgiler olarak açıklamıştır.[30] Bu açıklamalara sadık kalarak İbnü'l-Melâhimî de kelâmcıların adaleti, Allah'ın fiillerinin tamamının hasen

---

[24] Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2013), 825: 5-7.
[25] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 301: 10-13.
[26] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 825: 1-3.
[27] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 301: 8-18.
[28] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd 1* içinde nşr. Muhammed İmâre (Kahire: Dârü'ş-şürûk, 1988/1408), 232: 2-3.
[29] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/3: 5-7.
[30] Şerîf Ali b. Hüseyin el-Murtazâ el-Mûsevî, *el-Hudûd ve'l-hakâik*, *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ 2* içinde nşr. Seyyid Mehdî Recâî (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1984), 2/278: 9-10.

olduğu ve fiillerinde hiçbir kabihin bulunmadığı şeklinde tanımladıklarını ifade etmiştir. Failin kendi üzerine vacip olan veya başkasının kendisinden hak ettiği şeylerde başkasına adaletli davranmasının da bu tanıma gireceğini söylemiştir.[31] Ezcümle Mutezilî düşüncede adalet ilkesinin kısa ve yalın tanımı, Allah'ın fiillerinin tamamının hasen olduğu, Allah'ın kabihi asla işlemeyeceği ve Allah'ın vacibi ihlal etmesinin caiz olmadığı şeklindedir.

Mutezilî literatürde bu amaca matuf olarak nelerin işlendiği, yani hangi konuların adl kapsamında ele alındığını, hem konu hakkında genel bir perspektif oluşturmak hem de bu çalışmanın sınırlarını çizmek açısından, belli başlı Mutezilî kaynaklar üzerinden aktarmakta fayda vardır. Günümüze ulaşan en kapsamlı Mutezilî kaynak olan ve adından da anlaşılacağı üzere "tevhîd" ve "adl" temelinde ikili bir plan üzere yazılan *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*'de adl kapsamında şu konuların ele alındığı görülmektedir: Fiilin hakikati ve tanımı, fiilin hükümleri, kabih-hasen-mübah-tefaddul-vacip-mendup ve fiilin bu hükümleri neye göre aldığı, Allah'ın kabihe kâdir oluşu, Allah'ın kabihi asla yapmayacağı, irade, Kur'ân'ın ezelî olmayıp ilâhî kelâmdan ibaret oluşu, kulların fiilleri, kesb, mütevellidât, teklif, ecel, rızık, yaratmanın hasenliği, hüsün-kubuh, lütuf, aslah, nübüvvet, şer'iyyât ve imâmet. Bu eserde va'd-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkeleri de adl ilkesi kapsamında yer aldığından bu konulara ait alt başlıklar da adlin kapsamı altında verilmiştir. Öte yandan yine günümüze ulaşan kaynaklar içerisinde belki de en sistematik Mutezilî manifesto kabul edilebilecek olan ve usûl-i hamseyi temel alan beşli plan üzerine yazılan *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*'de adl ilkesi kapsamında adlin hakikati, Allah'ın kabihe kâdir oluşu, insan fiilleri, fiillin kısımları, vücûh teorisi, zulmün hakikati, kesb, mütevellidât, istitaat, kudret, elemler, ivaz, teklif, lütuf, kelâm/Kur'ân'ın yaratılmış olduğu, nübüvvet, mucize, peygamberlerin sıfatları konularının ele alındığı görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmî konuları özet hâlinde ele aldığı ve "tevhîd-adl-nübüvvet-şerâi'" şeklinde dörtlü bir plana göre yazılan[32] *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* adlı eserde adl başlığı

[31] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 825: 7-8.

[32] Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* 168: 15-21. Yeri gelmişken belirtmekte fayda vardır ki, Mutezilî eserlerde bu dörtlü plan pek de rastlanan bir durum olmayıp, bunun kısmen örtüşen nadir örneklerinden biri de Mutezilî düşünceden etkilenmiş Zeydî âlim Abdullah b. Zeyd el-Ansî'nin (ö. 667/1269) *el-Mehaccetü'l-beyzâ fî usûli'd-dîn*'idir. Ansî usûlü'd-dînin on esas olduğunu söyleyerek ilk dördünü tıpkı Kâdî Abdülcebbâr gibi tevhîd, adl, nübüvvet ve şerâi' olarak belirler. Diğer altı esası imamet, emir bi'l-ma'rûf, nehiy ani'l-münker, va'd, vaîd ve esmâ-ahkâm olarak zikretse de eserinde sadece ilk dört esasa

altında, Allah'ın kabih işlemeyeceği, insan fiilleri, kudretin fiilden önce oluşu, Allah'ın kabihi irade etmeyeceği, elemler ve teklif konuları işlenmiştir. Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın adl ilkesi kapsamında zikrettiği öncelikle bilinmesi gereken bazı mukaddimeleri/öncülleri bu başlık altındaki temel ilkelere örnek olması açısından aktarmakta fayda vardır: Şâhid âlemde fiiller akledilebilirdir. Bizim fiillerimiz Allah'ın fiillerinden ayrılır. Hasen fiil, kabih ve çeşitlerinden ayrılır. Bazı faillerin kabihi yapması caiz değildir. Bunun yanında Kâdî adl konusunun alt konularına dair öncü ilkeleri şu şekilde dile getirmiştir: Kulların fiilleri onlar tarafından yaratılmıştır, fiillerin yaratıcısı Allah değildir. Allah kullarına güç yetiremeyeceği şeyleri yüklemez. Kulların kudretleri fiilden öncedir. Allah günahı olmayan kimseyi cezalandırmaz ve çocuğa, anne-babası kâfir olsa bile azap edilmez. Allah kabihi irade etmez, mübah kılmaz, kabihten razı olmaz ve kabihi istemez, aksine kerih görür. Allah'ın teklifteki illetleri/engelleri ortadan kaldırması gerekir.[33] Öte yandan Kâdî bu eserinde diğer eserlerden farklı olarak nübüvvet bahislerini adl ilkesi kapsamında değil ayrı bir bölüm olarak ele alınmıştır. Yine şer'iyyât/ibadetler konusu da adl kapsamında değil ayrı olarak ele alınmıştır. İmam Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin'e ait İbn Hallâd'ın *Kitâbü'l-Usûl*'ünden alıntılar içermesi sebebiyle önem arz eden *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl* isimli eserde ise ta'dîl-tecvîr ana başlığı altında Allah'ın kabihi işlemeyeceği, elem, ivaz, teklif, insan fiilleri, mütevellidat ve istitâat konuları ele alınmıştır.[34] İbnü'l-Melâhimî de *el-Fâik fî usûli'd-dîn*'de adl ilkesi altında Allah-kabih ilişkisi, insan fiilleri, kesb, mütevellidât, Allah'ın kabihi irade etmeyeceği, Kur'ân'ın mahlûk oluşu, yaratmanın başlangıcının hasen oluşu, teklif ve teklifle ilgili konular, lütuf, elem, ivaz, dünyevî aslah ve nübüvvet konularını zikretmiştir. Görüldüğü üzere Allah'ın adaletli oluşu, diğer bir deyişle kabihi asla işlemeyeceği, vacibi ihlal etmeyeceği ve tüm fiillerinin hasen olduğunu ortaya koyan, bu anlamda Allah-âlem

yer verir. Bk. Hüsameddin Abdullah b. Zeyd el-Ansî, *el-Mehaccetü'l-beyzâ fî usûli'd-dîn*, *Zaydī Theology in 7th/13th Century Yemen: Facsimile Edition of Kitāb al-Maḥağğa al-bayḍāʾ fī uṣūl al-dīn of Ḥusām al-Dīn ʿAbd Allāh b. Zayd al-ʿAnsī (d. 667/1269) (MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 1286)* başlığıyla tıpkıbasım nşr. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2015), 3ª (Bu eser tıpkıbasım olarak neşredildiğinden bu esere yapılan atıflarda satır numarası verilmemiştir).

33 Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 202: 3-17.

34 Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl: Baṣran Muʿtazilite Theology: Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-Uṣūl and its Reception*. nşr. Camilla Adang vd. (Leiden – Boston: Brill, 2011), 214: 1-261: 2.

ilişkisini ifade eden bu hususlarla bağlantılı olan tüm konular adl ilkesi altında izah edilmiştir.

İbnü'l-Melâhimî ise temel kelâm eseri *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*'de öncelikle adle dair meselelerin bir taksimini yapar. O, adl ilkesinin Allah-âlem ilişkisini ifade etmesini temel alarak iki zıt varlık âlemi üzerinden bir taksim yapar. Buna göre adle dair meseleler Allah'ın fiilleri ve Allah'ın fiillerinin taalluk ettiği şeyler olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Birinci kısma Allah'ın fiillerinin hasen, vacip, mendup gibi hükümleri ve kabihin O'ndan nefyedilmesi [husun-kubuh ve Allah-kabih ilişkisi], ikinci kısma ise Allah'ın emir, nehiy ve haberinin taalluk ettiği, kulların fiilleri girmektedir [insan fiilleri].[35] Bu iki meselenin, yani Allah'ın fiilleri ve kulların fiilleri meselelerinin üzerinde dallanıp budaklandığı temel ilke Allah'ın hakîm olması, yani kabihi işlemesinin ve hikmet açısından vacip olanı ihlal etmesinin imkânsız olmasıdır. Allah'ın hasen fiili yapması caizdir. Bu bilindiğinde Allah'ın tüm fiillerinin hasen olduğu, yalnızca haseni emredeceği ve yalnızca kabihi yasaklayacağı, hikmet açısından vacip olanı ihlal etmeyeceği, hatta yalnızca doğru söyleyen kimseyi onda bir mucize izhar ederek doğrulayacağı bilinir.[36] Bu yönüyle adalet düşüncesi açısından fiil ve fiillerin hükümleri konusu temel teşkil etmekte, diğer konular bunun üzerine bina edilmektedir.

İbnü'l-Melâhimî adl ilkesinin konusu hakkında temelde Allah'ın fiilleri ve kulların fiilleri olmak üzere iki kısımda incelenebileceğini ifade ettikten sonra adl ilkesinin kapsamındaki konuların dört mesele ekseninde şekillendiğini ifade eder. 1. Fiiller. Fiillerin anlamı bilinmeli ki fiillerin hükümleri de bilinebilsin. 2. Fiillerin hükümleri. Bu konu kapsamında fiillerin hükümlerini neye göre aldığının izahı gerekir. Bu noktada Mutezilî düşüncenin temel vücûh anlayışının ispatı gereklidir. Zira Allah'tan kabihi nefyetmek ancak fiilin bir vecih sebebiyle kabih olduğu bilindiğinde mümkün olacaktır. 3. Allah'a izafe edilmesi mümkün olan ve olmayan hususlar. 4. İbadetler. Burada da Allah'a ibadet edilmesinin hasen, yapılması yasaklanan şeylerin de kabih olduğunun izahı yapılmaktadır.[37]

[35] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 825: 11-15.
[36] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 826: 5-10.
[37] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 827: 3-7.

Adl ilkesinin kapsamını bu şekilde genel hatlarıyla çizen İbnü'l-Melâhimî, sonrasında bu hususların detaylarını ve birbiriyle bağlantısını izaha geçer. Adl ilkesinin temelini oluşturan Allah'ın hakîm oluşunun, diğer bir ifadeyle kabihi asla yapmayacağı, vacibi ihlal etmeyeceği ve tüm fiillerinin hasen olduğu esasının ortaya konulmasının fiillerin hasen-kabih-vacip şeklindeki hükümlerinin bilinmesi ve dolayısıyla vücûh teorisinin bilinmesiyle mümkün olacağını ifade eder. Dolayısıyla adle dair meselelerin izahına fiilin hakikati/anlamı konusundan başlamak gerektiğini söyler. Buna ilaveten Allah'ın kabihi seçmeyeceğinin ancak şayet yapsaydı kabih olacak olan fiili yapmaya kâdir olduğu bilindikten sonra izah edilebileceğini söyler. Buna göre fiil konusundan sonra ele alınması gereken ikinci bir husus ise Allah-kabih ilişkisidir.[38] Bundan sonra İbnü'l-Melâhimî, adl ilkesi kapsamında ele alınacak diğer bir konunun nelerin Allah'ın fiili kapsamına girdiğinin ortaya konulması olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Allah'ın irade ve kelâmının O'nun fiilleri olduğunu dile getirir. Buna ilaveten Allah'tan kabihin nefyedilmesinin temellendirilmesi amacıyla insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu konusu, bununla bağlantılı olan kesb, mütevellidât ve istitaat konularının ele alınacağını ifade eder. İnsanın fail oluşundan sonra onun mükellef oluşu, dolayısıyla teklif bahsi ve teklifin gereği olarak lütuf gibi teklifle bağlantılı konular ele alınacaktır. Bunlara ilaveten dinî konularda aslah ve ivaz gibi Allah'ın ihlal etmesinin caiz olmadığı konular ve nübüvvet bahsinin adl ilkesi kapsamında ele alınacağını dile getirmektedir. Nübüvvet konusu da teklifin bir gereği ve Allah'ın ihlal etmesinin caiz olmadığı bir husus olarak değerlendirildiği için adl kapsamında zikredilmektedir. İbnü'l-Melâhimî devamında ise ibadetlerin hasen olduğu ve ibadet karşılığında hak edilen şey hakkında konuşulacağını ve bu hususların va'd-vaîd konusunun kapsamını oluşturduğunu ifade eder.[39]

Bütün bunlar çerçevesinde Mutezile'nin adl ilkesi bağlamında ele aldığı temel konuların değer probleminden (hüsün-kubuh) başlayarak, Allah-kabih ilişkisi, insan fiilleri, teklif, lütuf, aslah, nübüvvet, elem problemi ve ivaz olduğu söylenebilir.

---

38 İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 827: 8-14.

39 İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 827: 18-828: 9. İbnü'l-Melâhimî'nin burada adl ilkesinin konusunun kapsamına dair yaptığı dörtlü tasnif ve ele alınacak konulara dair dökümü, aynı tasnif üzerinden Behşemî düşünceye mensup İbn Metteveyh'in *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf* adlı eserinde de dile getirilmektedir. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/227: 3-228: 26. Adl ilkesinin kapsamı ve içeriğine dair benzer açıklamalar için ayrıca bk. Sedîdüddin Mahmûd b. Ali b. Hasan el-Hımmasî er-Râzî, *el-Münkız mine't-taklîd* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412 h.), 1/150: 12-151: 9

Şüphesiz Mutezile içerisinde adl ilkesinin içeriği ve temel tezleri hakkında, diğer tüm ilkelerde olduğu gibi, genel bir yönelimin yahut ortak bir söylemin olduğu müsellemdir. Diğer bir deyişle onların Allah-âlem, Allah-insan ilişkilerinde insanı önceleyen, insan karşısında âdeta Allah'ın yükümlülüklerine vurgu yaparak Allah-insan ilişkisini kesin kriterlere bağlamayı amaçlayan, daha evrensel ve daha "aklî" bir yaklaşımı öne çıkarttıkları söylenebilir.[40] Bununla birlikte zaman zaman konuların detaylarında mezhep içerisindeki ekolleşmelere bağlı olarak farklı görüşlerin ve yorumların çıktığı da görülmektedir. Hatta bu ayrışma ve farklılıklar bütün Mutezile Allah üzerine lütfu vacip kılarken Bağdat ekolünün kurucusu Bişr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825) lütfu Allah'a vacip görmemesinde[41] yahut insan fiilleri konusunda bütün Mutezile insanın fiili üzerindeki mutlak otonomisine vurgu yapıp Allah'ı hiçbir şekilde bu alana katmama yönünde katı bir tavır alırken Şahhâm'ın (ö. 270/883 -?-) bu otonomiyi zedeleyerek kesb düşüncesine kapı aralayacak[42] "bir makdûr iki kâdirin kudreti kapsamında olabilir"[43] görüşünde olduğu gibi bazen Mutezilî düşünceyi zedeleyebilecek temel meselelerde bile görülmekteydi. Dolayısıyla bütün Mutezile'yi kelâmî meselelerin detaylarında yekpare bir sistem olarak görmek mümkün olmayıp, diğer meselelerde/ilkelerde olduğu gibi adl ilkesinde de farklı söylemler kendisini göstermiştir. Doğal olarak bu farklılaşma mezhebin son dönemine damga vuran ve hakikaten de doktrinel boyutlara sahip olması itibariyle görünür bir ayrımı ifade eden Behşemiyye-Hüseyniyye ayrımında da kendini göstermiştir.

V

Mutezile tarihine bakıldığında, özellikle de sistemleşme öncesi dönem kabul edilebilecek Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) öncesi dönemde mezhebin neredeyse öne çıkan her bir ferdinin kendi çapında ekol olacak şekilde özgün görüşlerinin olduğu görülebilir. Şüphesiz vakıa, heresiyografların Mutezile içindeki her bir ferdi ayrı bir ekolün adıyla özdeşleştirerek kurgusal ekoller icat etmesindeki[44] gibi vahim olmasa da, özellikle henüz

---

40 Bk. Kologlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da: Aklîlik) Üzerine", 309-313.

41 Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 1/246: 3-7; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 520: 5-11.

42 Bk. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac, 1948), 83.

43 Eş'arî, *Makâlât*, 1/199: 7-9; 2/549: 12-550: 3.

44 Farklı geleneklere mensup heresiyografların fırka tasniflerindeki Mutezilî ekoller hakkında bk. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 261-309. Burada Abdülkâhir el-Bağdâdî (281-282), Ebü'l-Muzaffer el-

kelâmın oluşum döneminde bulunmanın getirdiği zorunluluk nedeniyle mezhep içerisinde farklı görüşlerin mebzul bir şekilde dile getirildiği, bu farklılıklara bağlı olarak gruplaşmaların olduğu da bir gerçektir.[45] Ancak bu farklılaşmalar ne denli köklü olursa olsun mezhep içerisindeki ana damar ya da baskın anlayış tarihsel süreçte bu farklılaşmayı absorbe etmiş ve yeniden mezhep içerisinde birliği sağlamıştır. Söz gelimi Mutezile tarihinde, tarafların birbirini tekfir etmeleri nedeniyle olabilecek en "çirkin" şekilde cereyan eden Behşemiyye-İhşîdiyye ihtilafı bile ancak bir asır kadar sürmüş, bilahare baskın ekol Behşemiyye, İhşîdiyye'yi kendi içerisinde eriterek Mutezile içinde birliği sağlamıştır.[46] İşte Behşemiyye-Hüseyniyye ihtilafı bunun istisnası olup, her ne kadar iki ekol arasındaki mücadele Behşemiyye-İhşîdiyye mücadelesinde olduğu gibi çirkinleşmese de, Mutezile'nin tarih sahnesinden çekildiği VIII./XIV. yy'a kadar sürmüş (hatta bilahare Zeydiyye ve İmâmiyye içerisinde de varlığını devam ettirmiş), mezhep içerisinde hiçbir zaman tolere edilemeyen yegâne kalıcı bölünme olmuştur.

Bilindiği üzere Mutezile tarihinde kayda değer ilk ekolleşme mezhebin Basra ve Bağdat ekolü şeklinde ikiye ayrılmasıdır. Basra'da ortaya çıkan Mutezilî düşünceyi burada Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan (ö. 235/849-850 -?-) alarak Bağdat'a taşıyan Bişr b. el-Mu'temir'le birlikte Mutezilî öğreti Bağdat'a taşınmış ve mezhebin Bağdat ekolü ortaya çıkmıştır. Aslında başlarda sadece coğrafî bir ayrıma işaret eden bu bölünme ilerleyen süreçte doktrinel bir boyut da kazanmıştır.[47] Erken dönemlerde Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-849), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-851), Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) gibi temsilcileri çıkaran ekolün kayda değer ilk büyük kelâmcısı Ebü'l-Hüseyin

İsferâyînî (283), Seyfeddin el-Âmidî (286), Mehmed Emin eş-Şirvânî (290) ve Makrizî (305) gibi müelliflerin bu ekollerin sayısını 20'ye çıkardıkları görülür.

45 Erken dönem Mutezilesi'nin birbiriyle uzlaştırılamaz söylemleri içerdiğine dair yargılar için mesela bk. Richard M. Frank, "Remarks on te Early Development of the Kalām" *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici: Ravello 1-6 Settembre 1966* (Napoli: Instituto Universitario Orientale, 1967), 316; Daniel Gimaret, "Mu'tazila", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden – New York: E.J. Brill, 1993), 7/784-785. Ayrıca özellikle Cübbâîler öncesi Mutezile'de farklı ekolleşme girişimlerinin kısa bir tasviri için bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, 37-41.

46 Behşemiyye-İhşîdiyye çekişmesinin kısa bir tasviri için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Behşemiyye-İhşîdiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 285-298; Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice* (Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000), 21-28.

47 İki ekol arasındaki doktrinel farklılıklar hakkında bk. Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

el-Hayyât'tır (ö. 300/913 -?-). Ekolün zirve şahsiyeti ise, aynı zamanda ekolün görüşlerinin sistemleştiricisi de olan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'dir (ö. 319/931). Ka'bî'den sonra büyük bir kelâmcı çıkaramayan ekol, ayrıca Ka'bî'nin memleketi Belh'e dönmesinin de etkisiyle, merkezde büyük bir şahsiyet tarafından temsil edilememesi sebebiyle büyük bir inkıraza uğramış ve her nesilde neredeyse bir öncekini aşacak derecede parlak kelâmcılar yetiştirmiş Basra ekolünün gölgesinde kalmıştır.[48] Özellikle de Ka'bî'nin sahneden çekilmesiyle Basra ekolü neredeyse Mutezilî düşünceyi temsil eden yegâne aktör olarak kalmıştır.

Tarihsel süreçte daima Mutezilî düşüncenin baskın temsilcisi olan ve her dönemde parlak kelâmcılar yetiştiren Basra ekolünün entelektüel çizgisini şekillendiren ilk büyük şahsiyet Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Ebü'l-Hüzeyl'in düşünce çizgisi sonraki nesillerde Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından sahiplenilmiş ve şekillendirilmiştir. Mihne sonrası dönemde yaşayan bu iki kelâmcı aynı zamanda Mutezilî düşünceyi de sistemleştiren şahsiyetlerdir. Bunlar içerisinde özellikle Ebû Hâşim sonraki düşünceye âdeta damga vurmuş ve onun ortaya koyduğu sistem Basra ekolünün resmî söylemi hâline gelmiştir. Ebû Hâşim'in isminden hareketle Behşemiyye olarak adlandırılan ekol, Basra ekolü artık Mutezile'nin başat temsilcisi hâline geldiğinden, aynı zamanda Mutezile'yi temsil eder hâle gelmiştir. Behşemiyye'nin Ebû Hâşim sonrasındaki önemli isimleri onun öğrencileri olan Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-980), Ebû İshak b. Ayyâş (ö. 362/972-973) ve Ebû Ali b. Hallâd'dır (ö. IV./X. yy'ın ortaları). Bu isimlerin Behşemî düşüncenin sonraki nesillere aktarılmasında ve gelişmesinde katkısı olmuştur. Behşemî düşüncenin sistemleşmesini tamamladığı ve kendini en iyi anlattığı zirve ismi ise şüphesiz Kâdî Abdülcebbâr'dır (ö. 415/1025). Daha öncesinde Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) gibi erken dönemde örnekleri görülse de mezhebin sistematikleştiği Kâdî Abdülcebbâr'ın bulunduğu dönemde Mutezilî düşünce Şîa içerisine de sistemli bir şekilde girmeye başlamıştır. Nitekim Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî (ö. ykl. 352/963), Mehdî-Lidînillâh Ebû Abdullâh Muhammed b. Hasan ed-Dâ'î (ö. 360/971), Müeyyed-Billâh Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 411/1020), onun kardeşi Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyin (ö. ykl.

[48] Ka'bî sonrası Bağdat ekolünün tarihsel seyri hakkında bk. Racha Moujir el-Omari, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balḫī/al-Ka'bī (d. 319/931): A Study of Its Sources and Reception* (New Haven: Yale University, Faculty of Graduate School, Doktora Tezi, 2006), 116-134.

424/1033) gibi Zeydî isimler ve İmâmiyye-İsnâaşeriyye'den Yahyâ b. Muhammed el-Alevî (ö. 375/985)[49] Behşemî öğretinin Şîa içerisine sistemli bir şekilde dâhil edilmesini sağlamışlardır. Şîa içerisindeki Mutezilî etkinin sonraki dönemlerde de devam ettiğini belirtmek gerekir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr sonrası dönemde Behşemiyye'nin temsilcisi olarak Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. 420/1029'dan sonra) ve İbn Metteveyh gibi saf Mutezilî âlimlerin dışında, Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi İmâmî-İsnâaşerî, Ebü'l-Kâsım el-Büstî (ö. 460/1068) gibi Zeydî şahıslar da Behşemî ekolü temsil eden önemli şahıslardır.[50]

Kâdî Abdülcebbâr sonrası dönem Behşemî düşüncede köklü bir kırılmanın yaşandığı ve ekol içerisinde kalıcı bir ayrışmanın gerçekleştiği dönemdir. Farklı saikler sebebiyle Behşemî düşünceye yoğun eleştiriler getiren Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), kökleşmiş Mutezilî görüşlere yeni bir soluk olarak ortaya çıkmıştır. Onun kendisinden önceki kelâm geleneğine karşı eleştirel yaklaşmasının temel sebebi felsefeden etkilenmesi ve kelâmî düşüncesinde felsefeyi kullanmasıdır. Nitekim kaynaklarda Behşemiyye ekolü içerisinde kendisinden hoşlanılmadığı dile getirilmiş, bunun sebebi ise kendisini ve öncekilerin görüşlerini felsefeyle kirletmesi ve eserlerinde onların delillerini reddetmesi olarak izah edilmiştir.[51] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Basra'da doğmuş, fakat tıp ve felsefe eğitimi almak için hayatının belli bir dönemini Bağdat'ta geçirmiştir. Onun kelâm alanında iki önemli eseri, bir kısmı günümüze ulaşmış olan *Tasaffuhü'l-edille* ve günümüze ulaşmayan fakat ileride ifade edileceği üzere onun

---

49 Bu şahıslar hakkında bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 113: 17-114: 12.

50 Behşemiyye'nin tarihsel seyri için bk. Kologlu, *Cübbâîler*, 118-125; Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, 13-71; Sabine Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 160-169. Ekolün Zeydiyye içerisindeki serüveni ve temsilcileri için bk. Hassan Ansari, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (I): Zaydīs", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 181-190; Ekolün İsnâaşeriyye içerisindeki serüveni ve temsilcileri için bk. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shī'īs", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 202-207.

51 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119: 2-4; Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde nşr. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1974), 387: 15-17; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/85: 2-4. Hatta Behşemî düşünceden etkilenmiş Yahudi Karâî kelâmcı Yusuf el-Basîr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu yaklaşımlarını sergilediği *Tasaffuhü'l-edille*'sinde dile getirdiği fikirler sebebiyle mütekellimlerin onu tekfir ettiklerini ifade etmiştir. Bk. Yusuf el-Basîr / Joseph ben Abraham, *Nakz*, "Yusuf al Basīr's Refutation of Abu'l-Husayn al-Basrī's Proof for the Existence of God" başlığıyla *Rational Theology in Interfaith Communication* içinde [13-59] nşr. ve İngilizce çev. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke (Leiden – Boston: Brill, 2006), 37: 15-16.

görüşünü benimseyen bazı müelliflerin kendi eserlerinde atıflar yaptığı *Gurerü'l-edille*'dir.[52] Onun Bağdat'ta Bağdat Aristoculuğu'nun önde gelen isimleri Ebû Ali b. es-Semh (ö. 418/1027) ve Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'den (ö. 435/1043) tıp ve tabii bilimler okuduğu bilinmektedir.[53] Bu yönüyle onun felsefî düşünce açısından Bağdat Aristoculuğu'ndan etkilendiği söylenebilir. Böylelikle onun kendi dönemindeki felsefeyi kullanarak Behşemî üstatlarına bazı konularda muhalefet ettiği ve ekol içinde kendisine karşı olumsuz bir bakışın bulunduğu görülmektedir. Öte yandan kendi kelâm düşüncesini felsefi düşünce ve kavramlardan etkilenerek oluşturması onu Mutezile içerisinde orijinal kılmaktadır. Her ne kadar kendi döneminde Behşemîler tarafından olumsuz yargılara maruz kalmışsa da Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Mutezilî düşüncede kelâm ve felsefeyi cem eden yeni bir mütekellim tipinin ilk örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.[54] Öte yandan modern kaynaklarda, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemiyye'nin delillerini tenkidinin amacının Mutezilî düşüncenin temel ilkelerini sarsmak olmadığı, filozoflar ve diğer muhaliflerine karşı temel ilkelerini daha etkili bir biçimde savunmak olduğu ifade edilir.[55] Nitekim bunun örneğine doğrudan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserlerinden ulaşamasak da, onun görüşlerini devam ettiren İbnü'l-Melâhimî'nin felsefecilere reddiye olarak yazılmış olan ve içerisinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Tasaffuhü'l-edille*'sine atıflar bulunan *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* adlı eseri bunu doğrular mahiyettedir. Bu açıdan bakıldığında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Mutezile'nin karşılaştığı düşünce yapıları karşısında kayıtsız kalamaması ve onlardan etkilenme ve onlara karşı kendi ilkelerini savunma şeklinde iki farklı tepki geliştirmesi Mutezilî kelâm açısından oldukça önemli bir gelişmedir. Ayrıca onun bu tavrı genel olarak kelâm düşüncesinin dinamik yapısının güzel bir örneğini de teşkil etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-

---

52 Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", 170.

53 Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", 169; Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 32. Burada İbnü's-Semh'ten felsefe ve tabii bilimler, Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'den tıp okuduğu aktarılır. Ayrıca bk. Samuel M. Stern, "Ibn al-Samh", *Journal of the Royal Asiatic Society* 16 (1956), 36-39.

54 Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 34. Nitekim onun felsefeye bu denli yakınlığı sebebiyle İbnü'l-Kıftî kendisini "hukemâ" arasında zikreder. Bk. Ebü'l-Hasan Cemâleddin Ali b. Yûsuf İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, nşr. M. Emin el-Hâncî (Mısır: Matbaatü's-saâde, 1326 h.), 192: 12-14.

55 Wilferd Madelung – Martin McDermott, "Introduction", *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, mlf. Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhîmî el-Hârezmî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007), iii; Wilferd Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From Many to One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters Publishers, 2006), 278.

Basrî'nin Behşemiyye'nin bazı görüşlerini devam ettirmekle birlikte pek çok konuda onlardan farklı düşünmesi ve bu konularda kendi görüşlerini devam ettiren takipçilerinin bulunması mezhep içerisinde yeni bir ekolün oluşumunu da beraberinde getirmiştir. Bu ekol, görüşlerin kaynağı olması hasebiyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye atfen Hüseyniyye ismini almıştır.[56]

Hüseyniyye ekolünün Ebü'l-Hüseyin el-Basrî sonrası ilk temsilcileri onun öğrencileri olan Ebû Ali b. el-Velîd (ö. 478/1086), Ebü'l-Kâsım İbn Tebbân el-Mu'tezilî (461/1068'de hayatta), Ebü'l-Kâsım b. Berhân (ö. 456/1064) ve Kâdî Ebû Abdullah es-Saymerî'ydi (ö. 436/1045).[57] Ancak bu dönem, merkez coğrafyaya artık Eşarîliğin hâkim olması nedeniyle Mutezile'nin Doğu'ya doğru sığınmaya başladığı bir dönemdir ve bu nedenle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğretisi de esas itibariyle, Mutezile için bir "anavatan" hâline gelen[58] Hârezm'de temsil edilecektir. Nitekim Mutezile'nin son sığınağı kabul edilebilecek Hârezm bölgesi VI./XII. yy'dan itibaren VIII./XIV. yy.'a kadar Mutezile'nin görüşlerini yaydığı ve hâkim konumda olduğu bölgedir.[59] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğretisi de Hârezm'e taşınmış ve bundan sonra Hüseyniyye ekolü Hârezm bölgesinde gelişmiştir. Hüseynî öğretiyi Hârezm'e taşıyan kişinin büyük ihtimalle Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (ö. 507/1114) olduğu söylenmektedir.[60] Hârezm bölgesindeki ilk büyük ve tanınmış Mutezilî, esas itibariyle dilci ve müfessir kimliği ile bilinen Zemahşerî'dir (ö. 538/1144). Doğrudan kelâma dair, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*'i dışında bir eser vermeyen Zemahşerî'nin kelâmî eğilim olarak bir Behşemî mi yoksa Hüseynî mi olduğu tartışmalıdır.[61] Ancak kesin olan, bölgedeki

---

[56] Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. M. Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986) 47: 6-48: 2.

[57] Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", 172; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 37.

[58] Ignaz Goldziher, "Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī", *Der Islam* 3 (1912), 222.

[59] Hârezm'deki Mutezilîliğin tarihsel seyri hakkında bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 39-50.

[60] Ebû Abdullah Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ = İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993), 4/2685: 16-2686: 2. Kezâ bk. Wilferd Madelung – Martin McDermott, "Introduction", *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, mlf. Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhîmî el-Hârezmî (London: Al-Hoda, 1991), v.

[61] Orhan Şener Koloğlu, Zemahşerî'nin Behşemiyye-Hüseyniyye ayrımı çerçevesinde konumunun çok belirgin olmadığını, Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi otorite olarak kabul eder görünmekle birlikte "bir Behşemî mi Hüseynî mi olduğu" sorusunun her zaman tartışmaya açık olduğunu söyleyerek konu hakkında kesin karar vermekten kaçınır. Bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 49-50. Zemahşerî'nin kelâm düşüncesi hakkında bir çalışma hazırlayan Wilferd Madelung, Zemahşerî'nin büyük oranda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinden etkilendiğini söylerken, Zemahşerî'nin *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*'inin neşrini ve İngilizce tercümesini hazırlayan Sabine Schmidtke de *Minhâc*'ın içeriğinin bunu desteklediğini söyleyerek aynı görüşe meyleder. Kezâ konu hakkında müstakil çalışma yapan Ulvi

Mutezilî kelâm geleneğini temsil açısından kendisini aşmış diğer kimselerin varlığıdır. İşte bölgedeki Mutezilî kelâm geleneğini esas temsil eden şahıs, aynı zamanda Zemahşerî'nin de çağdaşı olan İbnü'l-Melâhimî'dir (ö. 536/1141). Hüseyniyye ekolüne mensup olan İbnü'l-Melâhimî aynı zamanda Hüseyniyye'nin bölgedeki en büyük temsilcisidir. İbnü'l-Melâhimî'den yaklaşık bir nesil sonra yaşayan Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî (VII./XIII. yy.)[62] de bölgede Hüseynî düşünceye katkı yapan şahıslardandır. Bölgede Hüseyniyye ekolünün bir kelâmcı olarak son büyük temsilcisi ise Necmeddin Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî el-Gazmînî'dir (ö. 658/1260).[63] Esasında Hârezm bölgesinde yetişen Mutezilîlerin çoğunluğu Zemahşerî, Mutarrizî (ö. 610/1213), Sekkâkî (ö. 626/1229) örneklerinde olduğu gibi esas itibariyle dilci kimliğiyle öne çıkan âlimlerdir. Bölgeye Mutezilî kelâm geleneği açısından yaklaşıldığında ise gerçek anlamda "mütekellim" sayılabilecek şahsiyetlerin Hüseyniyye ekolünden çıktığı görülmektedir. Bölgedeki Hüseynî kelâm geleneğine alternatif kabul edilebilecek bir Behşemî "kelâmcı" neredeyse yok gibidir. Nitekim burada alternatif kabul edilebilecek tek isim, bir Behşemî mi Hüseynî mi olduğu, hatta bir "mütekellim" olup olmadığı her zaman tartışmaya açık olan, bir mütekellim olarak nitelendirilse bile İbnü'l-Melâhimî karşısında oldukça amatör kabul edilebilecek olan Zemahşerî'dir.[64] Bu yönüyle Hüseyniyye ekolünün en parlak dönemini Hârezm'de yaşadığı söylenebileceği gibi, Hârezm bölgesinde de Mutezile'nin baskın ekolü olduğu rahatlıkla söylenebilir.[65]

Murat Kılavuz da Zemahşerî'nin uzlaştırıcı bir kelâmî söyleme sahip olmakla birlikte bilhassa ihtilaflı meselelerde Hüseynî kanaatlere meylettiğini belirtir. Bk. Wilferd Madelung, "The Theology of al-Zamakhsharī", *Actas del XII Cogresso de la U.E.A.I. (Malaga, 1984)* (Madrid: Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, 1986), 485-495; Sabine Schmidtke, "Introduction", *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, mlf. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (Stuttgart: Franz Steiner, 1997), 9; Ulvi Murat Kılavuz, "The Mu'tazilism of al-Zamakhsharī: A Bahshamī or a Ḥusaynī?", *Ilahiyat Studies* 12/2 (Summer / Fall 2021), 282. Öte yandan konu hakkında müstakil çalışma yapan bir diğer müellif Hilmi Kemal Altun ise bir Behşemî olduğunu ısrarla vurgular. Bk. Hilmi Kemal Altun, "Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasında Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 733-734.

62 Hakkında ilerleyen satırlarda bilgi verilecektir.

63 Nitekim İbnü'l-Vezîr, Zâhidî'yi Hüseyniyye ekolünün İbnü'l-Melâhimî'den sonraki en büyük temsilcisi olarak nitelendirir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Vezîr el-Yemenî, *Tercîhu esâlîbi'l-Kur'ân 'alâ esâlîbi'l-Yûnân* (Kahire: y.y., 1349 h.), 21: 15. Necmeddin ez-Zâhidî hakkında ayrıca bk. Şükrü Özen, "Zâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/81-85.

64 Madelung, "The Theology of al-Zamakhsharī", 488: "Şurası aşikârdır ki Zemahşerî, İbnü'l-Melâhimî ile birlikteliğinden sonra bile kendisini profesyonel bir kelâmcı olarak düşünmemişti".

65 Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 50.

Mutezile'nin VIII./XIV. yy.'da tarih sahnesinden çekilmesiyle Hüseyniyye ekolü de müstakil varlığını yitirmiştir. Ancak Hüseynî düşünce farklı mecralarda etkisini devam ettirdiği gibi,[66] farklı gelenekler içerisinde de yaşamaya devam etmiştir. Tıpkı Behşemî düşüncenin Şîa içerisine nüfuz etmesi gibi, Hüseynî düşünce de Şîa'ya nüfuz etmiş İsnâaşeriyye ve Zeydiyye içerisinde Hüseynî öğretiyi benimseyen şahıslar yetişmiştir. Nitekim İmâmî-İsnâaşerî âlim Sedîdüddin Mahmûd b. Ali b. Hasan el-Hımmasî er-Râzî (ö. 600/1204'ten sonra) Hüseynî düşünceyi benimsemiştir. Yine sonraki İsnâaşeriyye içerisinde Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Kemâleddin Mîsem el-Bahrânî (ö. 699/1300) ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) gibi şahısların da Hüseynî öğretiye yaklaştığı bilinmektedir.[67] Zeydiyye içerisinde ise Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza (ö. 747/1346), Ebü'l-Kâsım b. Şebîb et-Tihâmî (VII./XIII. yy) ve Abdullah b. Zeyd el-Ansî (ö. 667/1269) Hüseynî öğretiyi büyük oranda benimseyen şahıslardır.[68]

VI

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâm düşüncesinde felsefeyi yoğun olarak kullanması, buna bağlı olarak Behşemî üstatlarının bazı konulardaki görüşlerini keskin bir eleştiriye tâbi tutarak delillerine itiraz etmesi doğal olarak bu konular üzerinde ayrışmayı ve yeni görüşleri beraberinde getirmiştir. Hüseyniyye'nin itiraz ettiği ve dolayısıyla bazılarında orijinal görüşler ileri sürdüğü konular Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki ihtilaflı meseleleri oluşturmaktadır. Bu ihtilaflı konuların birkaçını Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den yaklaşık bir asır sonra Şehristânî hâl mefhumunun reddi, ma'dûmun şey'iyyetinin reddi, renklerin araz oluşunun reddi, hâl mefhumunu reddetmesine bağlı olarak mevcutların

---

66 Burada özellikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ve Hüseynî öğretinin farklı şahıs ve gelenekler üzerindeki etkisini kastetmekteyiz. Nitekim daha erken dönemden itibaren Hüseynî öğreti Mısır'daki Karaî Yahudileri arasında yayılmaya başlamıştır. Özellikle Sehl b. Fadl et-Tüsterî (Yashar ben Hesed; V./XI. yy'ın ikinci yarısı) ve Sehl'in öğrencisi Ali b. Süleyman el-Mukaddesî (VI./XII. yy'ın ilk yarısı) bu öğretiyi benimsemiştir. Bk. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age* (Leiden – Boston: Brill, 2006), 8-10. Kezâ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî görüşleri bazı Sünnî kelâmcılar üzerinde de etkili olmuştur. Bunun en bariz örneği Fahreddin er-Râzî'dir. O, temel meselelerde olmasa bile detaylara müteallik konularda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den etkilenmiştir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119: 11. Kezâ bk. Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl (Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl)*, nşr. M. Reşâd Sâlim (Riyad: Vizâretü't-ta'lîmi'l-'âlî, 1991), 2/159: 4-6.

67 Sabine Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991), 4. Kezâ bk. Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'sme Imāmite*, ed. Toufic Fahd (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), 27.

68 Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin: Walter De Gruyter, 1965), 222.

birbirinden aynlarıyla temayüz etmesi, bütün ilâhî sıfatları yalnızca Allah'ın âlim, kâdir, müdrik oluşuna indirgemesi ve eşyanın var olmadan önce bilinemeyeceği şeklinde özetler.[69] Kezâ Fahreddin er-Râzî de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemîlere itiraz ettiği noktaları, on tanesi fıkhî konulara ait olmak üzere, elli dokuz madde hâlinde özetler.[70] Kezâ son dönem Mutezilîlerinden, Hüseynî öğretiyi benimsemiş olan Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî de *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ* başlıklı, iki ekol arasındaki temel ihtilaflı noktaları on üç başlık altında detaylı bir biçimde tartışan bir eser kaleme almıştır.[71] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ihtilaf ettiği konuların çok fazla olması ve hatta bu görüş farklılıklarına tahsis edilmiş bir eser yazılması, bu ayrışmanın mezhebin erken dönemlerinde görülen ve zayıf kalan geçici ve şahsa bağlı ayrışmalar gibi olmayıp derin doktrinel temelleri olan kalıcı bir ayrışma olduğunu göstermektedir.[72]

İki ekolün ayrıştıkları noktaların başında hudûs delilini izah etme hususunda farklı metotları kullanmaları gelmektedir. En yalın hâliyle ifade etmek gerekirse; Behşemîler *me'ânî* metodunu kullanırken, Hüseynîler *ahvâl* metodunu kullanmışlardır[73] Nitekim Behşemîler cisimlerin hâdis olduğunu ispat ederken arazların gerçek varlıklar

---

69 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/85: 4-8.

70 Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm*, nşr. Es'ad Cum'a (Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmi'î, 2004), 287: 1-296: 9.

71 Söz konusu eser yakın zamana kadar tek nüsha olarak bilinen Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshaya (Or.847) dayalı olarak Takıyyüddin en-Necrânî adlı bir şahsa nispet edilerek 1999 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Hakkında hiçbir şey bilinmeyen, hatta yazmadaki kapalılık nedeniyle adı bile kesin olmayan bu şahsın kimliği oldukça kapalı olup tartışmalara yol açmıştır. Eseri neşreden Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid eser üzerine hazırladığı doktora tezinde bu şahsın Hârezm Mutezilîlerinden Necmeddin ez-Zâhidî el-Gazmînî olduğunu iddia etmiş ve bu iddialarını yaptığı neşrin mukaddimesinde tekrarlamıştır. Bk. Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid, "Mukaddimetü't-tahkîk", *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ*, mlf. Takıyyüddin en-Necrânî (Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1999), 22-44. Buna mukabil Wilferd Madelung buna karşı çıkarak başka bir şahıs olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bk. Wilferd Madelung, "Review: Elsayed Elshahed, *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Nağrānī*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/1 (1985), 128; a.mlf., "The Theology of al-Zamakhsharī", 486. Ancak yakın zamanda yeni bir nüshası ortaya çıkan eserin Horasan bölgesinde yaşamış Ebü'l-Meâli Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî adında, muhtemelen İbnü'l-Melâhimî'ye öğrencilik yapmış bir şahsa ait olduğu ve eserin isminin de *el-Kâmil fî usûli'd-dîn* olduğu önerilmiştir. Bk. Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", 173. Bugün artık müellifin Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî olduğu kesinlik kazanmıştır. Bu nedenle çalışmamızda esere yapılan referanslarda müellif olarak Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî gösterilmiştir.

72 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Hüseyniyye'nin Behşemiyye ile ihtilaf ettiği hususlar hakkında yukarıda sayılan eserler yanında ayrıca bk. Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī*, tür.yer.; Mehmet Fatih Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir* 16 (Mart 2020), 121-143.

73 Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 288: 4. Bu konunun detaylı bir tartışması için bk. Mehmet Fatih Özerol, *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 54-236.

(*me'ânî*/*ma'nâ*lar) olduğunu kabul etmiş ve bu ilke üzerinden delili ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte Hüseynîler muhtemelen felsefecilerin araz kavramına yönelik eleştirileri sebebiyle bu ilkeyi reddetmiş ve arazların gerçek varlıklar değil cismin ahkâm ve ahvâlini belirleyen sıfatlar olduğunu söylemişlerdir.[74] Bunun yanında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın varlığını ispat etme hususunda Behşemîlerden farklı olarak ayrıca varlıkların birbirinden farklı olmasını gerektiren bir muhassıs olduğu düşüncesini ortaya koyan tahsîs delilini geliştirmiştir.[75]

Hüseyniyye'nin Behşemiyye'den farklı görüş öne sürdüğü bir diğer mesele zât-vücûd ayrımıdır. Behşemî düşüncede bir şeyin varlığından önce gerçekliği bulunduğu iddiasına bağlı olarak bir şeyin zatı ile varlığının farklı olduğu kabul edilir. Bu anlamda zât-vücûd ayrımı söz konusudur. Buna mukabil Hüseynîler zât-vücûd ayrımını reddederek bir şeyin zâtı ile varlığını (vücûd) özdeşleştirirler. Dolayısıyla onlara göre bir şeyin varlığından önce bir gerçekliği yoktur. Şayet vücûd zâttan farklı olsaydı, bu durumda mevcûd olmayan bir şeyin varlığı söz konusu olurdu. Onlar bu görüşleriyle Ebû İshâk b. Ayyâş'ın görüşünü benimsemişlerdir.[76] Pek tabii Hüseynîler buna bağlı olarak varlıkların yokluk hâlinde de bir gerçeklikleri olduğunu ortaya koyan "ma'dûm şeydir" ilkesini de reddederler.[77] Öte yandan Hüseynîlerin bu düşünceleri aynı zamanda Behşemiyye'nin Allah hakkında tartışma konusu olan zât-sıfat ilişkisini çözmek için ileri sürdüğü ahvâl teorisini de reddetmeleri anlamına gelir. Bu bağlamda onlar, Behşemiyye'nin ahvâl teorisine bağlı olarak ileri sürdüğü ve hâlleri Allah'a bağlayan ve Allah'ı bütün diğer varlıklardan ayıran zât sıfatını (es-sıfatü'z-zâtiyye) da reddederler. Ahvâl teorisinde Allah

---

[74] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 36 dn. 20. Burada Şehristânî'nin ihtilaflı konular arasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin renklerin araz olduğunu reddettiğini söylemesiyle kastedilenin muhtemelen bu husus olduğu dile getirilir. Konu hakkında ayrıca bk. Madelung, "Existence of God", 273-280.

[75] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 155: 8-156: 13. Wilferd Madelung tahsîs delili hakkında her ne kadar tahsis delilini ilk ortaya koyanın Eş'arî âlim Cüveynî olduğu iddia edilse de, Cüveynî'nin bu delili kesin bir şekilde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den aldığını iddia eder. Bk. Madelung, "Existence of God", 280.

[76] Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007), 46: 3-11; Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 287: 4-6. Konunun detaylı tartışması için ayrıca bk. Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ*, nşr. Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid (Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1999), 169: 1-184: 19; Hüsâmeddin Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed er-Rassâs, *el-Berâhînü'z-zâhiretü'l-celiyye 'alâ enne'l-vücûd zâ'id 'ale'l-mâhiyye*, nşr. Hasan Ensârî, *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism* (ed. Camilla Adang vd.) içinde (Würzburg; Ergon Verlag, 2007), 341-348.

[77] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 91: 15-20; Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 287: 7. Konunun detaylı tartışması için ayrıca bk. Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, *Kâmil*, 185: 1-216: 17.

diğer varlıklardan zât sıfatıyla ayrılırken, Hüseynî düşüncede Allah kendine özgü zâtıyla (ez-zâtü'l-mahsûs) diğer varlıklardan ayrılır.[78]

Allah'ın yokluktan varlığa çıkan şeylere yönelik bilgisinin zâtında değişikliğe yol açmayacağı konusunda iki ekol müttefikse de, bunu açıklama tarzları farklıdır. Behşemiyye bir şeyin yokluk hâlinde var olacağına dair bilgiyle o şey varlığa geldikten sonra var olduğuna dair bilginin aynı bilgi olduğu, değişen şeyin ise, malûmun değişimine bağlı olarak sadece ibareler olduğu düşüncesindedir. Bununla birlikte Hüseyniyye bunların aynı bilgi olmadığı kanaatindedir. Ancak burada bilginin değişmesi söz konusu değildir. Onlara göre bir şey yokluktan sonra var olduğunda ilim sıfatının o şeye yönelik taallukunda değişim olur.[79]

Hüseyniyye ekolünün Behşemiyye'den ayrıştığı bir diğer konu ise kerametin imkânı meselesidir. Behşemîlerin peygamber dışında hiçbir kimsede olağanüstü olayın zuhûrunu kabul etmemelerine karşın Hüseynîler keramet de dâhil olmak üzere diğer olağanüstü olayları da mümkün görmektedirler.[80]

İki ekol arasında zikredilmesi gereken esaslı bir diğer farklılık ise âlemin sonu (fenâ) ve yeniden yaratma (i'âde) konuları hakkındadır. Behşemiyye teklifin sona ermesini ifade eden kıyameti (fenâ) bütün varlıkların yokluğa karışması olarak kabul ettiğinden, yeniden yaratmanın yokluktan olacağı, diğer bir ifadeyle yok edilen şeylere tekrar varlık kazandırılacağı kanaatindedir. Buna mukabil Hüseyniyye yeniden yaratmanın yokluktan olmadığını, fenânın varlıkların yokluğa karışması şeklinde değil, parçalara ayrılması şeklinde olacağını ve buna bağlı olarak yeniden yaratmanın da bu ayrılmış parçaların yeniden bir araya getirilmesi şeklinde olacağını söylemektedir.[81]

---

78 Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 290: 1-4; Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 1/617. Konunun detaylı tartışması için ayrıca bk. Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, *Kâmil*, 217: 1-262: 4.

79 Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek 1/617. Konunun detaylı tartışması için ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 86: 3-91: 14.

80 Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 294:5. Konunun detaylı tartışması için bk. Kevser Demir Bektaş, *Mu'tezile ve Keramet: Behşemiyye ve Hüseyniyye Ekolleri Arasında Kerametin İmkanı Üzerine Tartışmalar* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

81 Orhan Şener Koloğlu, "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklîfin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 425-471; a.mlf., "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl: İslam Araştırmaları* 9/1 (Ocak-Haziran 2008), 7-40.

Bu konuların dışında iki ekol arasında adl ilkesinin detaylarına müteallik konularda görüş farklılıkları mevcuttur. Söz gelimi, insan fiilleri konusunda, Behşemiyye insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin iktisâbî bilgi olduğu kanaatindeyken, Hüseyniyye bu bilginin zaruri bilgi olduğu düşüncesindedir. Allah-kabih ilişkisi konusunda Mutezilî düşüncede Allah'ın kabihi asla işlemeyeceği ilkesi mevcutsa da, Behşemiyye Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olduğunu söylerken, Hüseyniyye imkânsız olduğu kanaatindedir. Bunun yanında kudretin (istitâat) mahiyeti, buna bağlı olarak kudretlerin misliyyeti, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olup olamayacağı, Allah'ın kulun makdûrunun aynına kâdir olup olmadığı konularında, yine elem ve ivaz konularının detaylarında ve dünyevî aslah konusunda iki ekol arasında farklılık olduğu görülmektedir. Zaten bu hususlar elinizdeki bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

VII

Yukarıda belirtildiği üzere Hüseyniyye ekolünün, kurucusundan sonra en büyük ismi, aynı zamanda bu tezin de konusunu oluşturan, İbnü'l-Melâhimî'dir. İbnü'l-Melâhimî gerek genel Mutezile tarihi, gerek mensup olduğu Hüseyniyye ekolü gerekse genel İslâm düşünce tarihi açısından birtakım ayırt edici hususiyetlere sahiptir. Mutezile tarihi açısından bakıldığında kendisi son büyük "hâlis" Mutezilî kelamcıdır.[82] Nitekim kendisinden sonra yaşayan Mutezilî düşünceyi benimsemiş kelâmcılar Şîa içerisinden çıkmış olup kendisini önce "Şiî" olarak tanımlayan şahıslar iken, kendisinden sonra yaşayan safkan Mutezilîler ise kelâmda değil daha ziyâde dil, fıkıh, tefsir gibi alanlarda temayüz etmiştir. Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî Mutezile'nin son büyük kelâmcısı olarak tarihte yerini almıştır.[83] Hüseyniyye ekolü açısından ise şüphesiz Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den sonra ekolün en büyük temsilcisi olması göze çarpmaktadır. Mamafih ekol açısından günümüze ulaşan önemi, ekolün görüşlerini günümüze aktaran en başat aktör olmasıdır. Nitekim onun *el-Fâik fî usûli'd-dîn* adlı eseri, hâlis bir Mutezilî-Hüseynî tarafından yazılan ve ekolün görüşlerinin tamamını içeren günümüze ulaşmış tek

[82] Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek 1/616.

[83] Koloğlu, İbnü'l-Murtazâ'nın *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'sinde –ki bu eser Mutezile'nin on ikinci tabakasına kadar yazılmıştır– on ikinci tabakadan sonra bilvesile zikredilen tek Mutezilî'nin İbnü'l-Melâhimî olmasının onun Mutezile tarihi açısından önemine işaret ettiği düşüncesindedir. Ona göre İbnü'l-Murtazâ'nın bu tutumu, onun nazarında kabaca V./XI. yy'ın ortalarına denk düşen on ikinci tabakadan kendi yaşadığı IX./XV. yy.'ın ortalarına kadar olan dönemde zikre değer yegâne Mutezilî kelâmcının İbnü'l-Melâhimî olduğuna işaret etmektedir. Bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 53.

kaynaktır.[84] Bu eser dışında günümüze ulaşan hâlis Mutezilî-Hüseynî kaynaklar ise eksik olarak günümüze gelmiştir. Hüseynî ekolün görüşlerini günümüze mütekâmil olarak taşıyan kaynaklar ise Şiî kelâmcıların elinden çıkmıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin İslâm düşüncesi açısından önemi ise kendi döneminde artık etkili bir aktör hâline gelmiş olan Meşşâî felsefeyle yüzleşen ilk kelamcılardan biri olmasıdır. O, Meşşâî felsefenin ilk sistematik reddiyesi olan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife*'sinden yaklaşık çeyrek asır sonra, Meşşâî felsefeyi red amacıyla *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* adlı kapsamlı bir reddiye yazmıştır. Bu yönüyle kelâmî açıdan Meşşâî felsefenin reddiyesini yapan ikinci şahıs olup, bu yönüyle felsefeye reddiye geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Hatta *Tuhfetü'l-mütekellimîn* Mutezilî gelenekte bu alanda yazılmış tek eser olduğundan, felsefeye reddiye geleneğinin Mutezilî bakış açısıyla yazılmış tek örneğidir.[85]

Kendisini ayrıcalıklı kılan bu denli hususiyetlere sahip olmasına karşın İbnü'l-Melâhimî hakkında tabakatlarda neredeyse hiçbir bilgi yoktur. Muhtemelen Mutezile'nin artık inkıraza yöneldiği bir dönemde ve merkez coğrafyaya uzak olan Hârezm'de yaşamış olması onu biyografların ilgisinin dışında bırakmıştır. Onun tam anlamıyla bir hâlis Mutezilî kelâmcı olması ve kelâmcılığını dengeleyecek yahut kelâmcılığı yanında eşdeğer bir şekilde bulunabilecek dilci, fakih yahut müfessir gibi bir etiketten yoksun olmasının, Mutezilî düşünceyi benimsemekle birlikte dilci, fakih, müfessir gibi özellikleriyle temayüz etmiş diğer Mutezilîleri kayda geçiren biyografların kendisini görmezden gelmesine yol açmış olması da muhtemeldir.[86] Kezâ Şiîlik'le hiçbir şekilde bağlantısının olmaması da Şiî geleneğe ait tabakat kitaplarında yer almasını engellemiş olmalıdır.

Hakkında çok az şey bilinen İbnü'l-Melâhimî'nin biyografisi[87] hakkında yegâne derli toplu malumat Zemahşerî'nin genç bir çağdaşı olan Abdüsselâm b. Muhammed el-

---

84 Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek 1/618.

85 Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 24-25.

86 Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 52.

87 İbnü'l-Melâhimî'nin biyografisi üzerinde derli toplu ilk deneme, hakkında çalışma yapan Orhan Şener Koloğlu tarafından yapılmıştır. Bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 51-59. Müellif bilahare yazdığı iki ansiklopedi maddesinde bu denemesine kısmî eklemelerde bulunmuştur. Bk. Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek 1/616; a.mlf., "İbnü'l-Melâhimî", *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 9 Eylül 2022). Bu çalışmada büyük oranda bu çalışmalara dayanılmakla birlikte, okuyucuya katkı sağlaması açısından buralardaki bazı kaynaklara da işaret edilecektir.

Enderesbânî'nin (VI./XII. yy'ın ikinci yarısı) Zemahşerî hakkında yazdığı biyografinin tek yazma nüshasının hâmişine düşülen nottan ibarettir. Kendi eserlerinin yazma nüshalarında tam adı Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârezmî olarak geçmektedir.[88] Zaman zaman isminin sonuna eklenen "Usûlî" nisbesi muhtemelen kelâmdaki yetkinliği sebebiyle kendisine verilmiştir.[89] İbnü'l-Melâhimî, Zemahşerî ile arasında karşılıklı hoca-talebe ilişkisi olduğundan, hayatını Hârezm bölgesinin en büyük şehri Cürcaniye'de (Ürgenç) geçirmiş olmalıdır. Kelâm ilmini ve Hüseynî öğretiyi muhtemelen, Mutezilî düşünceyi Harezm'e taşıyan Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'den almıştır. Hatta felsefî düşünceyi de Dabbî vasıtasıyla öğrenmiş olması muhtemeldir.[90] İbnü'l-Melâhimî'nin kesin olarak bilinen tek hocası kendisinden tefsir okuduğu Zemahşerî'dir.[91] Öte yandan İbnü'l-Murtazâ'nın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi İbnü'l-Melâhimî'nin hocası olarak nitelendirmesi,[92] aralarındaki bir asırlık zaman dilimi sebebiyle doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi olarak değil de, onun ekolünün en büyük temsilcisi olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.[93] İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencileri hakkında da fazla bir bilgi yoktur. Fahreddin er-Râzî'nin, yaklaşık 560-570 (1164-1174) yılları arasındaki Hârezm ziyareti sırasında ilmî tartışmalarda bulunduğu Mutezilîlerin bir kısmı onun öğrencileri kabul edilse de bunların hiçbirinin adı bilinmemektedir.[94] İsmi kesin olarak bilinen öğrencilerinin başında kelâm okuttuğu Zemahşerî gelir.[95] Bir diğer öğrencisi ise kendisinden kelâm tedris ettiğini söyleyen İbn Funduk adıyla bilinen tarihçi Ali b. Zeyd el-Beyhakî'dir (ö. 565/1169).[96] Bir diğer muhtemel öğrencisi ise Ebü'l-Meâlî

---

88 Madelung – McDermott, "Introduction", *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, iii. Enderasbânî kendi eserinde ismini "Rükneddin Mahmûd el-Usûlî" olarak verilirken, hâmişe düşülen notta ise isim "Rükneddin Mahmûd el-Usûlî b. Ubeydullah el-Melâhimî" şeklinde verilir. Bk. Abdüsselâm b. Muhammed el-Enderesbânî, *Fî sîreti'z-Zemahşerî Cârillâh*, nşr. Abdülkerim el-Yâfî (*Revue Academie Arabe de Damas* 57/3 [1982] içinde, 365-382), 368: 11, 382: 5.

89 Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 55.

90 Wilferd Madelung, "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang vd. (Würzburg; Ergon Verlag, 2007), 331.

91 Enderesbânî, *Sîre*, 368: 11-12.

92 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119: 9.

93 Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 53.

94 Madelung – McDermott, "Introduction", *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, v-vi.

95 Enderesbânî, *Sîre*, 368: 11-12.

96 Zahîrüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî, *Me'âricü Nehci'l-belâga*, nşr. Es'ad et-Tayyib (Kum: Büstân-ı Kitâb, 1422 h.), 1/158: 12. Krş. Hasan Ensârî, "Mahmûd el-Melâhimî el-Mu'tezilî fi'l-Yemen", *el-Mesâr* 11/2 (2010), 48-49.

Sâ‘id b. Ahmed el-Usûlî'dir.[97] Doğum tarihi bilinmeyen İbnü'l-Melâhimî 17 Rebîülevvel 536 (19 Ekim 1141) tarihinde vefat etmiştir.[98]

Öyle görünüyor ki İbnü'l-Melâhimî Hârezm bölgesindeki Mutezile'nin en büyük şahsiyetiydi. Nitekim Zemahşerî vefatı sebebiyle yazdığı mersiyesinde ölümünü "Hârezm'de Ehl-i adl nurunun sönmesi" olarak nitelendirmiştir.[99] Yaşadığı dönemin en büyük kelâmcısı olan İbnü'l-Melâhimî'nin[100] etkisi özellikle Yemen Zeydîleri üzerinde olmuştur. Özellikle Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza (ö. 749/1348) üzerinde etkisi büyüktür.[101] Kezâ geç dönem Yemenli Zeydî imam ve âlim Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed'in (ö. 1029/1620) "Melâhimiyye" şeklindeki isimlendirmesi,[102] düşüncelerinin Zeydiyye içerisinde âdeta ayrı bir ekol kabul edilebilecek şekilde tanındığı ve yayıldığını gösterir.

İbnü'l-Melâhimî kelâmcı kimliğini vurgular şekilde özellikle kelâm alanında esaslı eserler telif etmiştir. Onun en temel eseri *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, ikinci önemli eseri *el-Fâik fî usûli'd-dîn'*dir. Bu iki eser Hüseyniyye öğretinin safkan bir Mutezilî-Hüseynî müellif elinden çıkmış manifestolarıdır.[103]

Doğrudan kelâm ilmiyle alâkalı bu eserlerinin dışında en önemli eseri mütekâmil olarak günümüze ulaşmış olan *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*'dir. Yukarıda da zikredildiği üzere Meşşâî felsefenin sistemli bir reddiyesi olan eser, felsefeye reddiye literatürünün ilk örneklerinden biri olduğu gibi, bu alandaki en sitematik ve en kapsamlı eserdir.[104] Bunların dışında İbnü'l-Melâhimî'nin kelâm alanına dair bir diğer eseri ise *Cevâbü'l-mesâ'ili'l-İsfahâniyye*'dir. Günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen eseri

---

97 Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", 173.

98 Enderesbânî, *Sîre*, 382: 5-6.

99 Enderesbânî, *Sîre*, 382: 11-14.

100 Nitekim Enderesbânî'nin eserinin hâmişinde kelâm ilmiyle maruf olduğu ve bu alanda döneminin en önde gelen kişisi (*ferîdü dehrihî*) olduğu belirtilir. Bk. Enderesbânî, *Sîre*, 382: 5-7.

101 İbnü'l-Murtazâ bu hususu özellikle vurgular. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119: 9-10. Kaldı ki Yahyâ b. Hamza'nın kendisi de onun metodunu takip ettiğini söyleyerek bu hususa vurgu yapar. Bk. Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, *Ikdü'l-leâlî fi'r-red 'alâ Ebî Hâmid el-Gazzâlî*, nşr. İmam Hanefî S. Abdullah (Kahire: Dârü'l-âfâki'l-Arabiyye, 2002), 113: 9-10.

102 Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-Esâs li-'akâidi'l-ekyâs*, nşr. A. Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü't-talî'a, 1980), 69: 11.

103 Bu eserler hakkında, ileriki satırlarda tezin kaynaklarından bahsedilecek kısımda bilgi verileceğinden burada sadece isimlerinin verilmesiyle iktifa edilecektir.

104 Eserin genel bir tasviri için bk. Madelung, "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers", 331-336; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 69-80; Hasan Ensârî, "Kitâbî Tâzeyâb der Nakd-i Felsefe: Peydâ Şüden-i Kitâb-ı Tuhfetü'l-Mütekellimîn-i Melâhimî", *Neşr-i Dâniş* 18/3 (2001), 31-32.

İbnü'l-Melâhimî diğer eserlerinde zikreder.[105] Eser büyük ihtimalle İbnü'l-Melâhimî'nin Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'nin kendisine yönelttiği sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır.[106] İbnü'l-Melâhimî'nin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen bir diğer eseri ise, yine kendisinin diğer eserlerinde zikrettiği *Kitâbü'l-Hudûd*'dur. Eser isminden ve yapılan alıntılardan anlaşıldığı üzere çeşitli kavramların tanımlarını içermektedir. [107] Doğrudan yahut dolaylı olarak kelâmla alâkalı bu eserlerin yanında[108] İbnü'l-Melâhimî'nin telifatı içerisinde kelâmla alâkalı olmayan tek eseri ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin meşhur fıkıh usulü eseri *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*'ının muhtasarı olan *et-Tecrîd fî usûli'l-fıkh* isimli eseridir. *Tecrîdü'l-Mu'temed* olarak da bilinen eser kısmî eksiklikler içeren tek nüshayla günümüze ulaşmış ve tıpkıbasım olarak neşredilmiştir.[109]

İbnü'l-Melâhimî'nin gerek Hüseyniyye ekolünün Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den sonraki en büyük temsilcisi ve onun görüşlerinin sistemleştiricisi, gerekse eserlerinin Hüseynî öğretinin en temel metinleri olması hasebiyle Hüseyniyye içerisindeki konumunun Behşemiyye içerisinde Kâdî Abdülcebbâr'ın konumuna denk geldiği rahatlıkla söylenebilir. Şüphesiz İbnü'l-Melâhimî'nin hem genel kelâm tarihi hem de Mutezile tarihi açısından Kâdî Abdülcebbâr'ın dengi olduğunu söylememekteyiz, ancak Hüseyniyye ekolünü "küçük bir Mutezile" olarak modellersek onun bu "küçük" Mutezile içerisindeki işlevinin "büyük" Mutezile içerisindeki Kâdî Abdülcebbâr'ın işlevine

---

[105] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 122: 17; a.mlf., *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari – Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 120: 3. Burada eserin ismi *el-Mesâ'ilü'l-İsfahâniyye* olarak zikredilir.

[106] Madelung, "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers", 332.

[107] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 80: 15; 396: 20.

[108] Literatürde ortak kabul gören bu eserlerin yanında Hannâ' A. A. Muhammed, İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'indeki bir pasajdan hareketle kendisine *Mes'ele fî hakîkati'r-rûh* adlı bir eser daha atfeder. Bk. Hannâ' Abdülmevlâ Abdülâtî Muhammed, "el-Melâhimî: Hayâtühû ve musannefâtühû", *Mecelletü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye* 83/3 (2016), 155. Bu yargıya mesnet teşkil eden ifade, İbnü'l-Melâhimî'nin yeniden yaratma konusunda felsefecilerin nefs (ruh) anlayışına karşı eleştirilerini yöneltirken dile getirdiği "*ve-kad emleytü mes'eleten ve zekertü fîhâ hakîkate'r-rûh 'alâ turuki ehli'l-İslâm*" ifadesidir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 177: 8-9. Kanaatimizce bu ifade onun konu hakkında müstakil bir eser yazdığına kesin olarak delâlet etmekten uzaktır. Hatta buradaki "mes'ele" ifadesi müstakil bir esere işaret ediyorsa bu eserin yukarıda zikri geçen *el-Mesâ'ilü'l-İsfahâniyye* olması da ihtimal dâhilindedir.

[109] Eser hakkında bk. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "Introduction", *et-Tecrîd fî usûli'l-fıkh*, mlf. Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhîmî el-Hârezmî (Tahran: Merkezü Dâiretü'l-Ma'ârif-i Büzürg-i İslâmî, 2011), vi-viii; Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek 1/618.

karşılık geldiği de aşikârdır. Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî âdeta Hüseyniyye ekolünün "Kâdî Abdülcebbâr"ıdır.[110]

VIII

Görülebileceği üzere buraya kadar aktarılan satırlardan esas itibariyle iki husus öne çıkmaktadır: Genel kelâm sistematiğindeki ta'dîl-tecvîr konularının karşılığı olan adl ilkesinin, âdeta Mutezile'yi Mutezile yapacak şekilde, Mutezilî sistemdeki yeri ve önemi; son dönem Mutezilesi'nin özgün ekolü Hüseyniyye'ye mensup İbnü'l-Melâhimî'nin bir yandan ekolün sistemleştiricisi olması bir yandan da son büyük "safkan" Mutezilî kelâmcı olması hasebiyle Mutezile'deki yeri ve önemi. İşte bu çalışma da bu iki hususu bir araya getirmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple elinizdeki tezin konusu "İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sisteminde Adalet İlkesi" olarak belirlenmiştir.

Bu çalışmada birincil ve yalın amaç Mutezile açısından önemi sıklıkla resmedilmeye çalışılan İbnü'l-Melâhimî'nin adl ilkesi bağlamındaki görüşlerinin açığa çıkarılmasıdır. Pek tabii bu faaliyet aynı zamanda Hüseyniyye ekolünün söz konusu ilke hakkındaki görüşlerinin de İbnü'l-Melâhimî üzerinden ortaya konulması anlamına gelecektir. Tezin ikincil amacı, daha genel ölçekte, ortaya konulan bu görüşler üzerinden adl ilkesi kapsamında Hüseyniyye ile Behşemiyye arasındaki farklılıkları ortaya koymaktır. Nitekim Hüseyniyye'yi özgün kılan husus diğer kelâm ekollerine karşı söylem geliştirmek değil –bu işlev zaten Behşemiyye tarafından yerine getirilmekteydi–, diğer kelâm ekollerine karşı geliştirilen Behşemî söylemin yetersiz olduğu ve revize edilmesi gerektiği iddiasıdır. Dolayısıyla onlar öncelikle iç bünyeye yönelik bir proje olarak ortaya çıkmışlardır. Zaten İbnü'l-Melâhimî'nin eserlerinde de konular hakkında ilk "hesaplaşılacak" kesim –şayet aralarında şu veya bu şekilde bir ihtilaf varsa– daima Behşemiyye olmuştur. Bu nedenle konular hakkında mutlaka iki ekol arasında var olan ihtilaflar aktarılmıştır. Bu çalışmadaki üçüncü amaç ise bizzat Hüseyniyye arasındaki ihtilaflara dikkat çekmektir. Nitekim bir mezhebin yahut mezhep içerisindeki bir ekolün müntesipleri ortak bir kimliğe sahip olsalar da, nihayetinde kelâmın aklî bir eylem olmasının getirisi olarak nispeten farklı düşüncelere sahip olabilmektedirler. Mezhep

[110] Tez üzerindeki çalışmalarımız ve müzakerelerimiz esnasında bu hususu çeşitli vesilelerle vurgulamak suretiyle dikkatimi buna çeken danışmanım Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu'na teşekkür ederim.

yahut ekol aidiyetini sarsmayan bu ayrılıklar her yapı içerisinde görülebilmektedir. Söz gelimi Kâdî Abdülcebbâr, Behşemiyye'nin sistemleştiricisi ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin sarsılmaz bir takipçisi olsa da, üstadından farklı düşündüğü hususlar olmuştur. Dolayısıyla aynı durum İbnü'l-Melâhimî için de geçerli olup, onun da üstadı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklı düşündüğü noktalar bulunmaktadır.[111] Dolayısıyla bu çalışmada adl ilkesi kapsamında –şayet varsa– bu noktalara da özel vurgu yapılacaktır. Şüphesiz bu amaçlar hedeflenirken konuların aktarımında olabildiğince detaylara inilecektir ki, zaten bu da yapılacak çalışmanın mahiyeti gereği bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Mutezile nihayetinde "sistematik bir mezhep" olarak, diğer tüm kelâm mezheplerinde olduğu gibi, ortak temel tezlere sahip bir mezheptir. Dolayısıyla insan fiillerinde insanın iradesinin tek yönlü olduğu yahut teklif konusunda teklif-i mâ lâ yutâkın mümkün olabileceği gibi mezhep içerisinde kırılmayı aşıp artık mezhepten ayrılmayı ifade edebilecek bir farklılığın olması beklenemez. Dolayısıyla temel meselelerde bu denli ayrışmalar bir fantezi olup, genel ve temel tezler Behşemî olsun Hüseynî olsun herkes için geçerlidir. Dolayısıyla iki ekol arasındaki farklılıklar konuların detaylarına ait olup mezhep içerisindeki bu kimliği detaylardaki farklılıklar ortaya koymaktadır. Bu nedenle konuların aktarımında kaynaklar elverdiği ölçüde detaylara inilecektir.

IX

"İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sisteminde Adalet İlkesi" başlıklı bu çalışmaya akademik birikim içerisinde yer açabilmek ve akademik açıdan gerekliliğini ortaya koymak, bu konular hakkında yapılan çalışmaların dökümünü yapmakla mümkündür. Bu, aynı zamanda konuyla ilgili literatürün bir nebze de olsa tanınmasına da katkı yapacaktır. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki Hüseyniyye ekolü zaten akademik çevrelerde son otuz yıldır tanınan bir ekol olup, Behşemiyye'ye oranla günümüze ulaşan kaynaklarının daha az olması ve ulaşanların da son on beş – yirmi senelik süreçte kullanıma sunulması ekol ve ekolün temsilcileri hakkında yapılan çalışmaları doğal olarak sınırlı sayıda tutmuştur. Ekolün yahut mensuplarının kelâmî veçhesi üzerine yapılan çalışmalar da, ekolün

[111] İbnü'l-Melâhimî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklı düşündüğü konular hakkında henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu tür farklılıklar tikel çalışmalarda yeri geldiğince vurgulanmaktadır. Bu bağlamda bir örnek olarak bk. Kologlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi,* 56 dn. 108.

görüşlerini günümüze ulaştıran başat aktör İbnü'l-Melâhimî olduğu için doğal olarak büyük oranda ona hasredilmiştir ve aslında, umulanın aksine, oldukça sınırlı sayıdadır.[112]

İbnü'l-Melâhimî üzerine zikredilebilecek çalışmaların başında, tarihsel açıdan ilk olması hasebiyle, Orhan Şener Koloğlu'nun *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010) başlıklı çalışması gelir. Eser İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* başlıklı çalışmasının detaylı bir analizidir. Dört bölümden oluşan çalışma, "Mutezile ve İbnü'l-Melâhimî" başlıklı birinci bölümünün[113] İbnü'l-Melâhimî'nin biyografisi ve Hüseyniyye ekolü hakkında Türkçe literatürdeki ilk birikimi temsil etmesi hasebiyle önemlidir. Diğer üç bölümde ise İbnü'l-Melâhimî'nin Meşşâî öğretiye reddiyeleri

[112] Bu bağlamda sadece İbnü'l-Melâhimî üzerine kitap ve tez olarak hazırlanan çalışmalara değinilecektir. İbnü'l-Melâhimî'yi çeşitli veçheleriyle ele alan ve bir kısmı da bu çalışmada kaynak olarak kullanılan tespit edebildiğimiz makale, kitap bölümü vb. çalışmaları –ki, bunların hiçbiri de onun adl esası yahut bileşenleriyle ilgili görüşlerini salt kelâmî açıdan konu edinmemiştir– sadece zikretmekle yetineceğiz. Bu çalışmalar –tarihsel sıralamayla– şunlardır: Hasan Ensârî, "Kitâbî Tâzeyâb der Nakd-i Felsefe: Peydâ Şüden-i Kitâb-ı Tuhfetü'l-Mütekellimîn-i Melâhimî", *Neşr-i Dâniş* 18/3 (2001), 31-32; Wilferd Madelung, "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang vd. (Würzburg; Ergon Verlag, 2007), 331-336; a.mlf., "Ibn al-Malāḥimī", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. D. Thomas – A. Mallett (Leiden – Boston 2011), 3/440-443; Charles Genequand, "Le scepticisme et sa réfutation selon al-Malāḥimī", *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, ed. Rotraud Hansberger vd. (Turin: Aragno – London: Warburg Institute, 2012), 53-60; Frank Griffel, "Theology Engages with Avicennan Philosophy: *al-Ghazālī*'s Tahāfut al-falāsifa and *Ibn al-Malāḥimī*'s Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 435-455; Hannâ' Abdülmevlâ Abdülâtî Muhammed, "el-Melâhimî: Hayâtühû ve musannefâtühû", *Mecelletü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye* 83/3 (2016), 135-166; Hasan Ahmedîzâde – Tayyibe Gulâmî, "Nakdhâ-yi Rüknüddîn bin el-Melâhimî el-Hârezmî ber Nefsşinâsî-yi Fîlsûfân bâ Teveccüh be Kitâb-i Tuhfetü'l-mütekellimîn", *Kabesât* 22/86 (2018), 223-247; Orhan Şener Koloğlu, "Ibn al-Malāḥimī's Criticism of Philosophers' Views on God's Knowledge of Particulars", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), 47-65; Hâlid Fethî Muhammed es-Seyyid Abdülazîz, "Kazıyyetü halkı'l-cenne ve'n-nâr el'ân 'inde Rükniddîn Mahmûd bin el-Melâhimî: Dirâse tahlîliyye", *Mecelletü Külliyeti usûli'd-dîn ve'd-da've bi-Asyût* 37/2 (2019), 1404-1499; Mehmet Fatih Özerol, "Mutezile Kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî'ye Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi (Rü'yetullah)", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (Haziran 2020), 172-194; Yoones Dehghani Farsani – Kianoosh Rezania, "Ibn al-Malāḥimī on Zoroastrianism", *Iranian Studies* 53/5-6 (2020), 703-739; Mehmet Sami Baga, "Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 95-103; Metin Yıldız, "Gazâlî ve İbn Melâhimî'nin İbn Sînâ Eleştirileri: Tehâfütü'l-Felâsife ve Tuhfetü'l-Mütekellimîn Bağlamında Bir Değerlendirme", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-III (M. XII. – XIX. Yüzyıl Arası)*, ed. Teceli Karasu – Mahsum Aytepe (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2021), 189-201; Aulia Rakhmat, "Kritik Mu'tazilah Terhadop Sistem Filsafat Ibn Sina: Analisis Pemikiran *Taklif* Ibn al-Malahimi", *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 5/1 (2022), 61-78; Emin Abdülmuiz Muhammed Muhammed, "Mevkıfü İbni'l-Melâhimî el-Mu'tezilî mine'l-felâsife fi mes'eleti kıdemi'l-'âlem ('arz ve tahlil)", *Mecelletü Külliyeti usûli'd-dîn ve'd-da've bi'l-Menûfiyye* 41 (2022), 1057-1147.

[113] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 29-86.

incelenir. "İlâhiyyât" başlıklı ikinci bölümde[114] Meşşâîlerin âlem, ilâhî sıfatlar, hikmet ve şer problemi; "Şer'iyyât" başlıklı üçüncü bölümde[115] teklif, nübüvvet, nefs ve insan fiilleri; "Sem'iyyât" başlıklı dördüncü bölümde[116] ise kıyamet, yeniden yaratma, ahiret ahvâli ve sevap-ikâb konularındaki eleştirileri ele alınmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî hakkında göze çarpan bir diğer çalışma ise Mehmet Fatih Özerol tarafından hazırlanan *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019) başlıklı çalışmadır.[117] Çalışma üç bölüm üzerinden İbnü'l-Melâhimî'nin tevhid ilkesi kapsamındaki görüşlerini inceler. "İsbât-ı Vâcib" başlıklı birinci bölümde[118] esas itibariyle Hüseynî ekolün Behşemî hudûs anlayışına yönelik eleştirileri ve bilhassa –iki ekol arasındaki temel ihtilaf noktalarından birisi olan Hüseynîlerin arazların reel varlığını, yani *ma'nâ* oluşunu reddetmelerine bağlı olarak– *ma'nâ* kavramı üzerine tartışmalar ele alınmıştır. "İlâhî Sıfatlar" başlıklı ikinci bölümde[119] İbnü'l-Melâhimî'nin zât-sıfat ilişkisine bakışı ve bu bağlamda özellikle ahvâl teorisine yönelik eleştirisi, zâtî, fiilî ve tenzihî sıfatlar hakkındaki görüşleri incelenirken; "Tevhid Bağlamında Diğer İnanç Sistemlerine Yönelik Eleştiriler" başlıklı üçüncü bölümde[120] İbnü'l-Melâhimî'nin dehrîler, senevîler, Merkûnîler, Mecûsîler, Sâbiîler ve Hıristiyanlığa yönelik eleştirileri incelenir. Çalışma büyük oranda, İbnü'l-Melâhimî'nin tevhid esasına dair görüşlerini detaylı olarak günümüze ulaştıran *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*'ine dayanır ve özellikle arazların *ma'nâ* olup olmadıkları tartışmalarını detaylı olarak incelemesi hasebiyle ayrı bir önem arz eder.

Tespit edebildiğimiz bu iki matbu kitap çalışmasının dışında İbnü'l-Melâhimî üzerine bazı tez çalışmaları da literatüre geçmiştir.[121]

---

[114] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 87-227.
[115] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 229-293.
[116] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 295-357.
[117] Eser aslı itibariyle *İbnü'l-Melâhimî'nin Keâm Sisteminde Tevhid Anlayışı* başlığıyla sunulmuş bir doktora tezidir (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).
[118] Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 49-241.
[119] Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 243-428.
[120] Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 429-447.
[121] Tespit edebildiğimiz sınırlı sayıda tez çalışmaları şunlardır: Ma'sûme Hüseynî Gülherûdî, *Naḳdü Berressî-yi ârâ-yi Rükniddîn bin el-Melâḥimî el-Ḫârizmî der Bâb-i İmâmet ez Dîdegâh-ı ʿAllâme Ḥillî* (Doktora Tezi, Dânişgâh-ı Tahran, 1392 hş.); Ahmed Şevkî İbrâhim Ali, *Rüknüddîn Maḥmûd b. Muḥammed el-Melâḥimî el-Ḫârizmî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye* adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Yüksek Lisans Tezi, Şebînülkûm, Câmiatü'l-Menûfiyye, 2011); Mikail Yaşar, *İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî'nin İmâmet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

İbnü'l-Melâhimî üzerine yapılan kitap çalışmaları gibi, Mutezile'nin adl ilkesi üzerine olan çalışmalar da sınırlı sayıdadır.[122] Türk akademyasında Mutezile'nin adl ilkesini bütün olarak kuşatma iddiası taşıyan eserler arasında ilk göze çarpan, konuyu Kâdî Abdülcebbâr ekseninde inceleyen Orhan Şener Koloğlu'ya ait *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme* (Bursa: Emin Yayınları, 2011) başlıklı çalışmadır.[123] Türk akademyasında konu hakkında yegâne çalışma sayılabilecek eserde müellif Kâdî Abdülcebbâr'ın adl ilkesini oluşturan konular hakkındaki görüşlerini bu konulara tahsis edilmiş iki bölüm hâlinde incelemektedir. Müellif "Adalet Anlayışının Temel Kavramları" başlıklı ikinci bölümde[124] "Fiillerin Taksimi", "Hüsün-Kubuh", "Allah-Kötülük İlişkisi" ve "İnsan Fiilleri (Ef'âl-i İbâd)" konularını incelerken; "Adalet Anlayışının İkincil Kavramları" başlıklı üçüncü bölümde[125] "Teklif", "Lütuf", "Salah-Aslah", "Elem", "İvaz" konularını incelemektedir. Çalışma söz konusu başlıklar hakkında Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşımını başarılı bir şekilde özetlese de, muhtemelen ilk olmanın getirdiği zorluklar sebebiyle –çalışmada adl kavramının tanımının hiçbir şekilde yer almaması gibi– bazı kısmî eksiklikleri de barındırmaktadır.

Arap dünyasında kavramı konu edinen eserlerin başında Hânim İbrâhim Yûsuf'un *Aslu'l-'adl 'inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1993) başlıklı çalışması gelir. Müellif dört bölüm olarak hazırladığı çalışmasının üç bölümünü çeşitli veçheleriyle adl kavramına tahsis etmiştir. Mutezile'de kazâ ve kader konusunu işlediği ikinci bölümde sadece insan fiilleri ve hürriyeti, kaza-kader meselesini ele alır.[126] Mutezile'de Allah'ın varlığının delilleri ve bu delillerin adl ilkesiyle bağlantısının ele alındığı üçüncü bölümde ise özellikle hikmet, inayet ve gaiyyet kavramlarını inceleyerek bunların adl ilkesiyle bağlantısını;[127] Mutezile'nin adl ilkesi ve va'd-vaîd görüşünü konu edindiği dördüncü

2018); Hatice Betül Turganalı, *İbnü'l Melâhimî el-Hârizmî'de Aslah Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

[122] Burada kastedilen, Mutezile'nin adl ilkesi veya adl öğretisinin bütününü kuşatan çalışmalardır. Bunun dışında, adl ilkesinin içeriğini oluşturan hüsün-kubuh, aslah, lütuf, teklif, insan fiilleri vs. tikel konularda mebzul miktarda çalışma bulunmaktadır.

[123] Eser aslı itibariyle *Kadı Abdülcebbâr'da Adalet Anlayışı* başlığıyla sunulmuş bir yüksek lisans tezidir (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).

[124] Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 55-104.

[125] Koloğlu, *Adalet İlkesi*, 105-148.

[126] Hânim İbrâhim Yûsuf, *Aslu'l-'adl 'inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1993), 65-148.

[127] Yûsuf, *Aslu'l-'adl*, 149-264.

bölümde ise sevap-ikâb, va'd-vaîd mefhumlarının adl ilkesiyle olan bağlantısını[128] ortaya koymaya çalışır. Çalışma adl ilkesinin Mutezile'nin diğer ilkeleriyle bağlantısını ortaya koymak gibi iddialı bir gayeyi hedeflese de, içeriğinden de takip edileceği üzere adl ilkesinin standart temel konularının tamamını içermemektedir. Arap dünyasında konu hakkında öne çıkan bir diğer çalışma ise Mahmûd Kâmil Ahmed'in *Mefhûmü'l-'adl fî tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerîm*'idir (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-Arabiyye, 1983). Müellif, eserin başlığından da anlaşılacağı üzere, esas itibariyle adl ilkesinin Mutezilî tefsire yansımalarını incelediği dört bölümden oluşan eserinin üç cildini adl ilkesinin çeşitli bileşenlerine tahsis eder. İnsan hürriyetinin Kur'ânî dayanaklarını incelediği ikinci bölümde esas itibariyle hüsün-kubuh ve irade hürriyeti konularını inceler.[129] Adl ilkesine dair bilgiler konulu üçüncü bölümde ise teklifte temkin ve illetlerin giderilmesi, maslahat ve lütuf, istitâat, teklif-i mâ lâ yutâk gibi meseleleri ele alır.[130] Teklifte istihkâk konulu dördüncü bölümde ise istihkâk, fiilde motiv ve karşıt motiv (*dâ'î* ve *sârif*), hidayet ve dalâlet kavramlarını inceler.[131] Esas itibariyle bir tefsir çalışması olan eser aslında adl ilkesinin temel bileşenlerinin neredeyse tamamını ele alsa da, konuların tekrarı ve sistematikten yoksunluk gibi eksiklikleri de ihtiva etmektedir.

X

Bu aşamada artık çalışmanın çerçevesi çizilebilir. Çalışma adl esası üzerine olduğundan doğal olarak bu belirleme adl ilkesinin içeriğini resmetmek olacaktır ki, yukarıda IV. kısımda çeşitli Mutezilî kaynaklar üzerinden bu içeriğin esas itibariyle değer problemi (hüsün-kubuh), Allah-kabih ilişkisi, insan fiilleri, teklif, lütuf, aslah, nübüvvet, elem, ivaz gibi başlıklardan oluştuğu belirtilmişti. Adl ilkesinin temel bileşenlerini oluşturan bu başlıkların yanında bir kısım Mutezilî müellifler diğer bazı konuları da adl ilkesi kapsamında ele almışlardır. Bu konuların başında özellikle Allah'ın irade ve kelâm sıfatları, ecel, rızık, hidayet-dalâlet gibi kaza-kader meselesiyle bağlantılı konular gelmektedir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî de, yukarıdaki temel başlıkların yanında, bu konulara da adl ilkesi kapsamında yer vermiştir. Mamafih bu çalışmanın kapsamı

[128] Yûsuf, *Aslu'l-'adl*, 265-289.
[129] Mahmûd Kâmil Ahmed, *Mefhûmü'l-'adl fî tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-Arabiyye, 1983), 154-211.
[130] Ahmed, *Mefhûmü'l-'adl*, 214-301.
[131] Ahmed, *Mefhûmü'l-'adl*, 304-360.

belirlenirken esas itibariyle bütün Mutezilî kaynaklar tarafından adl ilkesi bağlamında alınan temel konulara odaklanılmıştır. Mahiyeti itibariyle bir başka temel konuya indirgenebilecek tâlî konular ve yine mahiyeti itibariyle başka bir ilke kapsamında da düşünülebilecek olup üzerinde tartışma olmayan konular çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Şüphesiz Mutezile'nin genel kanaatinin bilindiği konuların tezin kapsamına alınıp her konuda bilinen şeylerin tekrarından ibaret yüzeysel bir çalışmadan ziyâde, iki ekol arasındaki tartışmalı meselelerin derinlikli incelemesinden oluşan bir çalışmanın alana daha fazla katkı sağlayacağı muhakkaktır. Buradan hareketle İbnü'l-Melâhimî'nin adl ilkesi kapsamında yer verdiği irade ve kelâm sıfatları ile nübüvvet konusu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Mamafih şu husus da belirtilmelidir ki, bu konuların adl esası kapsamının dışına çıkarılması klasik Mutezilî kaynakların bir kısmında da görülen bir tercihtir.

İrade ve kelâm sıfatları genel Mutezilî yaklaşımda, bunlar hâdis sıfatlar addedildiğinden yani Allah'ın bir fiili olarak kabul edildiğinden ve adl ilkesi de temelde Allah'ın âlem ve insana yönelik fiillerini konu edindiğinden, adl ilkesi kapsamında düşünülmüş ve *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* gibi temel kaynaklar da bu konulara adl ilkesi kapsamında yer vermişlerdir. Ancak bu iki sıfat, pek tabii Allah'ın sıfatı olmaları hasebiyle, genel kelâm sistematiğinde ulûhiyyet yahut tevhid kapsamında işlenmiştir. Nitekim bu yaklaşım bazı Mutezilî kaynaklarda da görülür. Söz gelimi Kâdî Abdülcebbâr özlü eseri *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*'de kelâm sıfatını (ve bu sıfatı tartışma alanına çeken halku'l-Kur'ân meselesini) ve irade sıfatını tevhid ilkesi kapsamında ele almaktadır.[132] Benzer yaklaşım Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak'ın *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*'ünde de görülmektedir. O da kelâm ve irade sıfatlarını tevhid kapsamında müzakere etmektedir.[133] Dolayısıyla irade ve kelâm sıfatları, hem bu sıfatları tevhid ilkesi kapsamında görmeyi mümkün kılacak altyapının bulunması ve literatürde de bunun örneklerinin görülmesi[134] hem de iki ekol arasında irade sıfatı konusunda –zaten insan

[132] Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* 193: 1-195: 14 (Kelâm sıfatı; "Fi'l-kelâm 'ale'l-Küllâbiyye" başlığı altında); 196: 1-198: 14 (İrade sıfatı).

[133] Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak, *Ziyâdât*, 169: 1-196: 22 (Kelâm sıfatı ve halku'l-Kur'ân meselesi; "el-Kelâm 'ale'l-Küllâbiyye" başlığı altında); 197: 1-213: 12 (İrade sıfatı).

[134] Burada, yukarıda zikrettiğimiz klasik kaynakların yanında modern çalışmaları da kastediyoruz. Nitekim Orhan Şener Koloğlu usûl-i hamseyi Cübbâîler ekseninde incelediği *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* başlıklı çalışmasında "Fiilî Sıfatlar" konusunu tevhid kapsamında ele almış ve irade ve kelâm sıfatlarını da, her iki sıfat her ne kadar esas itibariyle adl ilkesiyle bağlantılı olsa da, bunlara ilişkin tartışmaların

fiilleri bağlamında tartışılan ve bu çalışmada da bu bağlamda yer verilen motiv (*dâ'î*)-irade ilişkisi haricinde– esaslı bir ihtilaf bulunmaması nedeniyle bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Nübüvvet konusu sadece kelâmın değil, İslâm dininin en merkezî ilkelerinden biri olmasına karşın,[135] ilginçtir ki Mutezile kelâm sisteminde ancak adl ilkesinin bir alt başlığı olan lütuf konusunda kendisine yer bulur. Mutezilî düşünceye göre peygamber göndermek mükellefleri itaate yaklaştıran şey, yani lütuf olduğu için Allah'a vacip olmaktadır.[136] Bu yönüyle sistem içerisinde oldukça detay bir başlık olmasına karşın İslâm inancındaki merkezî konumu sebebiyle Mutezilîler eserlerinde nübüvvet konusuna geniş yer ayırmışlar, hatta adl ilkesinin bir parçası olmasına rağmen zaman zaman konuyu müstakil bir başlık olarak incelemişlerdir. Nitekim *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* gibi temel kaynaklarda adl ilkesinin bir parçası olarak tasnif edilse de, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*'inde[137] vaîd konusundan, İbn Metteveyh'in *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*'inde[138] sevap-ikâb, istihkâku'z-zem, tövbe gibi va'd-vaîd ilkesi kapsamında yer alan konulardan sonra müstakil olarak ele alınır. Nübüvvet konusunun adl ilkesinden ayrı müstakil bir bahis olarak değerlendirilmesi özellikle Mutezilî düşünceyi benimseyen Şiî müelliflerde daha sıklıkla görülür. Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak (ö. 424/1033),[139] Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067),[140] Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277),[141] Kemâleddin el-Bahrânî (ö. 699/1300),[142] İbnü'l-

sıfatlar meselesiyle alâkalı olduğunu söyleyerek bu bağlamda incelemiştir. Bk. Koloğlu, *Cübbâîler,* 251-282, özl. 251 ve 257 dn. 160.

[135] Nitekim bilhassa Sünnî kelâmcılar nübüvveti, ilâhiyyat ve sem'iyyât ile birlikte İslâm'ın inanç esaslarının temel ilkeleri olarak belirledikleri usûl-i selâsenin ikincisi kabul ederler. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: TDV Yayınları, 2012], 42/212.

[136] Mesela bk. Şeyh el-Müfîd Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye,* nşr. Rızâ el-Muhtârî (y.y.; el-Mü'temerü'l-'âlemî li-elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413 h.), 35: 2-4.

[137] Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* 235: 1-242: 23.

[138] İbn Metteveyh, *Mecmû',* 3/419: 1-472: 3.

[139] Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak, *Ziyâdât,* 135: 1-162: 8. İlginçtir ki, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak nübüvvet konusuna tevhid ilkesi bağlamında değinir. O, tevhid ilkesi bağlamında gayri İslâmî dinî gruplara yönelik eleştirileri arasında Berâhime'ye yer vermiş ve bu vesileyle nübüvvet konusuna değinmiştir.

[140] Şeyhüttâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Abdülmuhsin M. ed-Dînî (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1361 hş.), 312: 1-347: 16.

[141] Necmeddin Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. Hasan el-Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fî usûli'd-dîn*, nşr. Rızâ el-Ensârî (Meşhed: Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmî, 1424 h.), 153: 1-183: 11.

[142] Kemâleddin Mîsem b. Ali b. Mîsem el-Bahrânî, *Kavâ'idü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî, 1406 h.), 121: 1-137: 17.

Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325),[143] Abdullah b. Zeyd el-Ansî,[144] İbnü'l-Murtazâ[145] gibi önde gelen Şiî-Mutezilî kelâmcılar eserlerinde nübüvvet konusunu ya farklı bir bağlamda ya da –çoğunlukla– müstakil olarak ele alırlar. Hem nübüvvetin başlı başına incelenmeyi hak eden müstakil bir konu olması ve gelenekte de bunu haklı çıkaracak bir yaklaşımın bulunması hem de iki ekol arasında konu hakkında esaslı bir ihtilafın olmaması nedeniyle nübüvvet konusu da bu çalışmanın kapsamının dışında bırakılmıştır.[146] Bunlar[147] haricinde kalan değer problemi (hüsün-kubuh), Allah-kabih ilişkisi, insan fiilleri, teklif, lütuf, aslah, elem, ivaz konuları bu çalışmanın kapsamındaki ana başlıklar olmaktadır.

Bu çalışmanın planı da bu sekiz ana başlık üzerine oturtulmuştur. Şüphesiz adl ilkesi üzerine bir çalışmada bu konular farklı bakış açılarına göre farklı şekilde sistematize edilerek farklı bölümlendirmeler yapılabilir. Bu çalışmada ise mezkûr başlıklar, konuların Mutezilî sistematikteki yerleri ve işlenişini esas alan, hemen müteakip satırlarda aktarılacak yaklaşıma bağlı olarak dört bölüm hâlinde kurgulanmıştır.

Önceki satırlarda ve bilhassa IV. kısımda zikredildiği üzere adl ilkesi temelde Allah'ın insana ve âleme yönelik fiillerini konu edinen ve bu fiillerin evrensel ve objektif açıdan mutlak iyi olduğunu ortaya koymaya çalışan bir söylem bütünüdür. Dolayısıyla burada öncelikle iyi, kötü gibi ahlâkî kavramların çerçevesinin çizilmesi gerekir. Böylelikle klasik terminolojiyle hüsün-kubuh meselesi denilen ahlâkî değer problemi bütün adl

---

143 Allâme Ebû Mansûr Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*, nşr. Ya'kûb Ca'ferî el-Merâgî (Kum: Dârü'l-üsve, 1415 h.), 403: 1-435: 12.

144 Ansî, *el-Mehaccetü'l-beyzâ*, 176[b]-201[b].

145 Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid fî tashîhi'l-'akâid*, nşr. A. Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1985), 113: 1-119: 3.

146 İrade ve kelam sıfatları ile nübüvvet konusunun adl esasının dışında bırakılması modern çalışmalarda da görülen bir tercihtir. Söz gelimi yukarıda zikrettiğimiz, adl esasını Kâdî Abdülcebbâr ekseninde inceleyen Orhan Şener Koloğlu çalışmasında bu konulara yer vermemiştir. Müellif nübüvvet konusuna yer vermemesinin nedeni olarak "gerek konunun fazla uzamaması, gerek genel kelâm literatüründe ayrı bir konu olarak incelenmesi" gerekçesini sunar. Ancak irade ve kelâm sıfatlarını dışarda bırakmasının nedenine değinmez. Bk. Koloğlu, *Adalet İlkesi*, 22 dn. 16.

147 Burada açıklanan konular dışında, daha önce zikredilen ecel, rızık, hidâyet-dalâlet gibi konular da çalışmanın dışında bırakılmıştır. Her şeyden önce İbnü'l-Melâhimî'nin *Fâik*'inde hidâyet-dalâlet şeklinde bir başlık yoktur. Zaten bu konu kaza-kader meselesine bağlı bir tâli konudur. *Fâik*'te bir başlık zikredilmese de kaza-kader konusuna değinen müstakil bir "fasıl" vardır fakat bu fasıl insan fiilleri konusu altındadır. Bu çalışmada mesele hakkında gerekli görülen hususlar insan fiilleri konusunda aktarılacağından müstakil bir başlık yapılmamıştır. Ecel, rızık ve bunlarla aynı mahiyete sahip "es'âr" (fiyatlar) konularına *Fâik*'te müstakil başlık açılmıştır ama İbnü'l-Melâhimî, esas itibariyle kaza-kader konusuyla alâkalı bu konuları oldukça özet geçer. Ecel konusuna yaklaşık 4 sayfa (284: 15-288: 6), rızık konusuna yaklaşık 3 sayfa (288: 7-290: 18), es'âr konusuna ise yaklaşık 1 sayfa (291: 1-13) yer ayırır. Bu yönüyle kendisi de aslında bu hususlarda esaslı bir anlatım sergilemez. Bu nedenle bu başlıklar da çalışmanın kapsamından çıkarılmıştır.

ilkesine girişin temeli olarak ortaya çıkar. Etik değerlerin evrensel ve objektif tanımları, kriterleri vs. ortaya konulduktan sonra bir başka genel ilkeye geçilir: Allah'ın daima iyi olanı yaptığı ve kötü olanı asla yapmayacağı. Bu da Allah-kötülük (kabih) ilişkisini gündeme getirir. Birbirinin mütemmimi olan bu iki konu adl ilkesinin temelini oluşturan ilk konuları olduğu için "Adalet İlkesi Bağlamında Etik Değerlerle İlgili Problemler" başlıklı birinci bölümde tasnif edilmiştir.

Mutezilî sistematikte Allah'ın asla kabih olanı yapmayacağı ve O'nun fiillerinin mutlaka iyi olduğu ortaya konulduktan sonra insanın sorumluluğuna geçilir. Pek tabi bu sorumluluğu ifade eden esas kavram tekliftir ve teklifin de dayandığı temel ilke insanın özgürlüğüdür. Bu yönüyle Mutezilîler öncelikle insanın özgürlüğünü temellendirmeye yönelirler. Nitekim insanın teklife muhatap olması, bir şeyleri yapması ya da yapmaması yükümlülüğünü ifade ettiğinden tabiatıyla fiil konusu gündeme gelir. İnsanın teklif kapsamında gerçekleştirdiği fiillerindeki rolünün ne olduğu yahut teklifin hakkaniyetli ölçülerde gerçekleşmesi için rolünün ne olması gerektiği ortaya konulur. Böylelikle "ef'âl-i ibâd" da denilen insan fiilleri konusu ele alınır. İnsanın fiillerindeki mutlak hürriyeti ortaya konulduktan sonra teklif konusuna geçilir. Teklifin mahiyeti, insanın niçin yükümlü tutulduğu, teklifin insan için neyi ifade ettiği açıklanarak teklif müessesesi mâkul bir zemine oturtulmaya çalışılır. İnsan fiilleri ve teklif konuları insanın yükümlülüğü ve sorumluluğunun çerçevesinin çizildiği bahisler olması hasebiyle birbirleriyle mantıkî bir bütünlük arz ettiğinden bu çalışmada "Adalet İlkesi Bağlamında İnsanın Sorumluluğu" başlıklı ikinci bölümün konuları olarak belirlenmiştir.

Teklifin temel çerçevesi ve bunun alt yapısını oluşturan insan fiilleri konusu açıklandıktan sonra artık bizzat teklif aşamasına geçilir. Mutezilîler teklif müessesesinin sadece insan için bir yükümlülük değil, aynı zamanda Allah için de bir yükümlülük ifade ettiğini düşünürler. Allah, insanın bu teklifi yerine getirebilmesi için –sırf insanın O'na karşı hücceti kalmasın diye– mümkün tüm altyapıyı, insan için en elverişli şartları hazırlamalıdır. Böylelikle lütuf ve aslah konularına geçilir. Bu iki kavram Allah'ın insana, âdeta zorunluluk ifade eden bir yükümlülük temeline oturtulan, yardımlarını ifade ettiğinden bu çalışmanın "Adalet İlkesi Bağlamında İlâhî Yardım" başlıklı üçüncü bölümünün konuları olarak belirlenmiştir.

İnsanın teklife en iyi şartlarda muhatap kılınması şüphesiz bu teklifin mutlaka sorunsuz geçeceği anlamına gelmemektedir. Hatta dünya hayatında istenmeyen olumsuz durumlar teklif kapsamında olmayan varlıklar için de geçerlidir. Dolayısıyla –ister mükellef olsun isterse olmasın– insanın (ve hatta insan olmayan canlıların) dünya hayatında olumsuz, istenmeyen ve arzu edilmeyen gerçeklerle yüzleştiği de bir gerçektir. Bu aşamada bu gerçeklerin Allah'ın adaletiyle, yani mutlaka iyi olanı yaptığı ilkesiyle uyumlu bir şekilde açıklanması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Mutezilîler insanın başına gelen bu olguları çok genel bir kavram olan "elem" kavramıyla ifade etmişlerdir.[148] Dolayısıyla elem problemi Mutezile açısından mutlaka ikna edici bir açıklamasının yapılması gereken bir konudur. İşte bu açıklama çabası, söz konusu elemleri mâkul bir zemine taşımaya matuf bir diğer kavram olan ivaz kavramını gündeme getirir. Birbirine sıkı sıkıya bağlı bu iki konu da bu çalışmanın "Adalet İlkesi Bağlamında Elem ve Telafisi" başlıklı dördüncü ve son bölümünün içeriğini oluşturmaktadır.

XI

Bu çalışmanın kaynaklarına gelince, doğal olarak bunların başında çalışmanın konusunu oluşturan İbnü'l-Melâhimî'nin eserleri gelmektedir. Hiç şüphesiz İbnü'l-Melâhimî'nin kelâm alanındaki en temel ve en önemli eseri *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*'dir. Bazı kaynaklarda *el-Mu'temedü'l-ekber* adıyla da geçen[149] eserin dört cilt olduğu bilinmektedir.[150] İbnü'l-Melâhimî bu eserini Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemî öğretinin sistemli bir eleştirisini yapmak amacıyla yazmaya başladığı, fakat vefatı sebebiyle ancak tevhid ilkesi kapsamındaki rüyetullah bahsine gelip tamamlayamadığı *Tasaffuhü'l-edille* isimli eserinin metoduyla kaleme aldığını ifade eder.[151] Bu yönüyle eser *Tasaffuhü'l-edille*'nin tamamlanmış hâlidir. Eser en temelde Behşemî görüşlerin kritiğini yapmak suretiyle onun karşısında Hüseynî görüşe zemin hazırlamak amacıyla yazıldığından mahiyeti itibariyle Hüseynî öğretiyi sistemleştirme teşebbüsü olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla bu işlevi yönüyle âdeta Hüseynî literatürün –her ne kadar hacim açısından dengi olmasa da– *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*'i kabul edilebilir. Esasen Hüseynî öğretiyi en detaylı bir şekilde ele alan bu eser maalesef tam olarak günümüze

[148] Aslında felsefî jargondaki "kötülük/şer problemi" ile aynı olguyu ifade etmektedir.
[149] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119: 9.
[150] Enderesbânî, *Sîre*, 382: 7-8.
[151] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 10: 23-11: 2.

gelmemiştir.[152] Eserin sadece tevhid kısmını ve adl ilkesinin girişini içeren pasajları günümüze ulaşmıştır.[153] Eserin adl ilkesiyle alâkalı olarak sadece hüsün-kubuh, Allah-kabih ilişkisiyle bağlantılı kısımları günümüze ulaştığından bu çalışmada sınırlı olarak sadece söz konusu bahislerde kaynak olarak kullanılmıştır. Ezcümle eser, İbnü'l-Melâhimî'nin en temel kelâm eseri olsa da, bu çalışmada böyle bir misyonu yoktur.

İbnü'l-Melâhimî'nin kelâm alanında yazdığı ikinci önemli eseri ise tamamı günümüze ulaşmış bulunan *el-Fâik fî usûli'd-dîn*'dir. Eser, daha önceki satırlarda zikredildiği üzere, safkan bir Hüseynî-Mutezilî müellif tarafından yazılan ve Hüseynî öğretinin bütününü kuşatan günümüze ulaşmış tek eserdir. Eser esas itibariyle *Mu'temed*'in özetidir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî eserin girişinde, *Mu'temed*'inde kendi mezhebinin delillerini ve muhaliflerin şüphelerini ayrıntılarıyla yazdığı için eserin uzadığını, bunun üzerine ashâbının buradaki konuların tamamını içeren muhtasar bir eser yazmalarını talep ettiğini, bu nedenle de *Mu'temed*'in muhtasarı mahiyetinde yeni bir eser kaleme aldığını ifade eder.[154] *Fâik* İbnü'l-Melâhimî'nin kelâma dair görüşlerini mütekâmilen günümüze ulaştıran tek eser olduğundan bu çalışmanın birincil kaynağını oluşturmaktadır. Mamafih eser, *Mu'temed*'in özeti olmakla birlikte, görüldüğü kadarıyla –bilhassa tevhid bahislerinin karşılaştırmalı bir okumasının gösterebileceği üzere– konuların özet olarak yeniden ifade edildiği cümlelerden oluşmamaktadır. Diğer bir ifadeyle konuların özünü yahut ana fikri derli toplu ifade eden yeni cümleleri esas alan bir yaklaşımdan ziyade, *Mu'temed*'deki bazı vurucu cümlelerin seçilerek metnin yeniden inşa edildiği bir mahiyet arz etmektedir. Böyle bir yaklaşımda müellif bazen bir konunun tartışması esnasında bir itirazı –sanki okuyucu bu itirazdan zaten haberdarmış gibi– dışarıda bırakarak sadece cevabı alıntılayabilmekte, bu da konunun anlaşılmasının önüne geçebilmektedir. Bu tür durumlarda eserin hemen müteakip satırlarda zikredilecek ve bu çalışmanın da ikincil öneme sahip kaynağı olan eserle karşılaştırmalı olarak okunması gerekmektedir.

[152] Eser, İbnü'l-Melâhimî'nin bu eserin özeti mahiyetinde olan diğer eseri *el-Fâik fî usûli'd-dîn*'iyle karşılaştırıldığında, eserin beşte dördünün hâlâ kayıp olduğu söylenebilir.

[153] Eserin sadece tevhid bahsini içeren ilk neşri Wilferd Madelung ve Martin McDermott tarafından yapılmıştır (London: Al-Hoda, 1991). Eserin adl ilkesinin girişini de içeren yeni yazmalarının bulunmasıyla bu kısımları da içeren yeni bir neşri Wilferd Madelung tarafından yapılmıştır (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2013).

[154] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 1: 10-2: 1.

Bu çalışmanın aslında ikincil öneme sahip kaynağı, olgunluk dönemini VI./XII. yy.'ın ikinci yarısında geçirmiş, döneminin önde gelen İmâmî-İsnâaşerî âlimlerinden biri olan Sedîdüddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. Ali b. Hasan el-Hımmasî er-Râzî'nin[155] *el-Münkız mine't-taklîd* adlı eseridir. VI./XII. yy.'da İmâmiyye içerisinde Behşemiyye'nin tartışmalı görüşlerine karşı oluşan çekince nedeniyle ilk imamların görüşlerine doğru bir dönüş gerçekleşmiş ve bazı âlimler Behşemiyye'nin görüşleri karşısında ilk imamların görüşlerine daha yakın buldukları Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini benimsemiştir. İşte Hımmasî, mevcut kelâmî söylemin bu "İmâmîleştirilmesi" sürecinin en tanınmış temsilcisidir.[156] Bu yönüyle Hımmasî İmâmiyye-İsnâaşeriyye içerisinde Hüseynî öğretinin ilk büyük temsilcisidir ve tabiatıyla *el-Munkız mine't-taklîd* de Hüseynî öğretinin bir manifestosudur. Hımmasî *et-Ta'lîku'l-'Irâkî* olarak da bilinen bu eserini hac dönüşünde Irak'tan geçerken kendisini şehirlerine davet eden ve kendileriyle kalmalarını isteyen Hilleli İmâmî âlimlerin isteği üzerine imla ettirmiştir. İlk etapta Hilleli meslektaşlarının isteğini geri çeviren Hımmasî, daha sonra ikinci defa kendisinden aynı talepte bulunulunca geri çevirememiş ve eserini imla ettirmiştir. Başlangıçta veciz bir eser ortaya koymak istemişse de, temel kelâmî konuların anlatımında detaya girme ihtiyacı hissetmiş ve bu da eserin bölümlerinin –kendi ifadesiyle– uzunluk-kısalık açısından orantısız olmasına yol açmıştır.[157] Müellifin 9 Cemâziyelevvel 581 / 8 Ağustos 1185 tarihinde tamamladığı[158] eser 2 cilttir. İbnü'l-Melâhimî'nin *Fâik*'inden alıntılar içeren[159] eserin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Gurerü'l-edille*'sinden de alıntılar yaptığı

---

[155] Türkçe literatürde hakkında neredeyse hiçbir veri bulunmamaktadır. Ölüm ve doğum tarihleri bilinmemektedir. Hayatını haşlanmış nohut satarak kazanan Hımmasî ilim tahsiline 50 yaşından sonra başlamıştır. Yaklaşık 100 sene yaşadığına ve *Münkız*'ının telifini 581/1185 tarihinde bitirdiğine göre h. 500'lerin başında doğmuş olmalıdır. Bk. Yahyâ b. Humeyd b. Zâfir İbn Ebî Tayy el-Halebî, *el-Hâvî fî ricâli'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye*, nşr. Resûl Ca'feriyân (Tahran: y.y, 1379 hş.), 89: 13-90: 7; Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shī'īs", 207-208. Hımmasî hakkında ilginç bir bilgi kendisini oldukça yücelten Radıyyüddin İbn Tâvûs tarafından verilir. Onun verdiği bilgiye göre Hımmasî "ilm-i nücûm"un (astroloji -?-) "sahih" bir ilim olduğunu ve olaylara delâlet ettiğini kabul etmekteydi. Bk. Radıyyüddin Ebü'l-Kâsım Ali b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Tâvûs, *Ferecü'l-mehmûm fî târîhi ulemâi'n-nücûm*, nşr. Muhammed Kâzım (Kum: Dârü'z-zehâir, ts.), 145: 14-146: 11. Öte yandan bazı kaynaklarda Fahreddin er-Râzî'nin kendisinden ders okuduğu bildirilirse de (mesela bk. İbn Ebî Tayy el-Halebî, *Hâvî*, 89: 16) bu bilgi tahkike muhtaçtır. Zira meşhur tefsirinde mübâhele âyetinin (Âl-i İmrân 3/61) tefsiri esnasında bir görüşüne atıf yapan Fahreddin er-Râzî'nin "Rey'de kendisine Mahmûd b. Hasan el-Hımmasî denilen bir adam (*recül*) vardı" ifadesi pek de bir hoca hakkında kullanılabilecek bir ifadeye benzememektedir. Bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-meşhûr bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhi'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981), 8/89: 28.

[156] Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shī'īs", 204.

[157] Hımmasî, *Münkız*, 1/17: 6-18: 18.

[158] Bu tarih bizzat müellif tarafından verilir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 2/402: 16-17.

[159] Mesela bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/56: 23; 2/83: 20.

belirtilir.[160] Eser bilhassa, yukarıda zikredildiği üzere, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*'deki kapalı hususların anlaşılmasında temel yardımcı kaynak olmuştur.[161]

Çalışmanın temel kaynakları olan bu iki eser dışında, kullanılan "hâlis" Hüseynî bir kaynak ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Tasaffuhü'l-edille*'sidir. Daha önceki satırlarda zikredildiği üzere *Tasaffuh* esasen zaten tamamlanmamış bir eserdir ve bu natamam hâli bile günümüze tam ulaşmamıştır. Eserden günümüze sadece –çoğunlukla anlamlı bütüncül bir metin oluşturmaya imkân vermeyecek– bazı parçalar ulaşmıştır.[162] Bu parçaların cem edilmesiyle oluşan metin içerisinde anlamlı bir bölüm oluşturabilecek tek kısım Allah-kabih ilişkisi hakkındaki bölümdür.[163] Eserin, bu çalışmanın konusuyla alâkalı tek kısmını da oluşturan bu kısım, bu çalışmanın birinci bölümünde kullanılmıştır. Eser, her ne kadar bu çalışmada sınırlı kullanılmışsa da, Hüseyniyye ekolünün kurucusuna ait bir metin olması hasebiyle önemlidir.

Yeri gelmişken şu hususu da hatırlatmak da fayda vardır. Günümüze ulaşan nâdir "hâlis" Hüseynî kaynaklarından biri de Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî'ye ait *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ*'dır. Eser, Hüseynî bir müellif tarafından yazılmış olmasının arz ettiği önem bir yana, en temelde Hüseyniyye ile Behşemiyye arasındaki ihtilafları konu edinmesi hasebiyle, Hüseyniyye ile Behşemiyye arasındaki farklı noktaları açığa çıkarmayı amaçlayan hâlihazırdaki bu çalışma için mükemmel bir kaynak olarak görülebilir. Mamafih ideal anlamda bu doğru olsa da vakıada böyle değildir. Çünkü *Kâmil*'in ele aldığı tartışma konuları çok temel meseleler olup, bunlar

---

[160] Âgā Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi'ş-Şî'a*, haz. Rızâ b. Ca'fer Murtazâ el-Âmilî (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2009), 23/96. Hatta Camilla Adang *Münkız*'dan hareketle *Gurerü'l-edille*'nin kısmî bir yeniden inşasının mümkün olduğunu söyler. Bk. Camilla Adang, "A Rare Case of Biblical Testimonies to the Prophet Muḥammad in Muʿtazilī Literature: Quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī's *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla* in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Ghurar al-adilla,* as Preserved in a Work by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī", *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, nşr. Camilla Adang (Würzburg: Ergon Verlag, 2007), 297.

[161] Eser plan ve içerik açısından *Fâik*'le büyük oranda örtüşmektedir. Hatta çoğunlukla bahisler esnasında tartışılan meselelerin sıralaması bile aynıdır. Bu yönüyle eserin büyük oranda *Fâik*'e dayandığı –nitekim bu eserden alıntılar yapmaktadır– rahatlıkla söylenebilir.

[162] Bu parçalar St. Petersburg'daki Rusya Ulusal Kütüphanesi'ndeki Abraham Firkovitch koleksiyonundaki bir tanesi İbrani alfabesiyle Arapça yazılmış olmak üzere üç nüshadan oluşmaktadır. Bk. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke, "Introduction", *Tasaffuhü'l-edille*, mlf. Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), xxi-xxiii.

[163] Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Tasaffuhü'l-edille*, nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 89: 12-114: 5.

çoğunlukla sıfatlara müteallik konulardır.[164] Bu yönüyle eser doğrudan –bir kısım Mutezilî eserlerde adl ilkesi kapsamında ele alınan irade sıfatı hariç– adl ilkesi bağlamındaki herhangi bir meseleyi içermemektedir. Bu nedenle çalışmada sınırlı sayıda referansın dışında esere müracaat edilmemiştir.

Bu kaynaklar dışında, doğrudan İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini anlamaya matuf olmasa da, Hüseyniyye'nin görüşlerini ve konulara yaklaşımını anlamak için kullanılan kaynaklar bulunmaktadır. Çoğunlukla Behşemî öğretiyi kabul etmiş Şiî müelliflere ait bu kaynaklar arasında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn* ve *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*'ıyla Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın *et-Temhîd fî şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*'i başta gelmektedir. Bunun yanında Hüseyniyye ekolünün görüşlerine son derece aşina olan Fahreddin er-Râzî'nin, bu aşinalığını en net biçimde yansıttığı eseri olan –ve en azından bazı bölümleri itibariyle Hüseynî bir kaynağa dayandığı neredeyse kesin olan–[165] *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl* de yeri geldiğinde kullanılmıştır.

Çalışmanın amaçlarından biri de İbnü'l-Melâhimî özelinde ortaya konulan Hüseynî görüşlerin Behşemîlerin görüşleriyle kıyaslanması olduğu için, tartışma alanına çekilen görüşlerin olabildiğince Behşemî kaynaklardan takibine çalışılmıştır. Bu amaçla kullanılan Behşemî kaynakların başında Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*'i ile Mânkdîm Şeşdîv'in *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*'si[166] gelir. Bunun yanında İbn Metteveyh'in *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*'i ve yine Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*'i bu amaçla öncelikli kullanılan eserler arasındadır.

---

[164] Bu tartışma başlıkları isbât-ı vâcib, isbât-ı vâcibe basamak olması hasebiyle "ekvân" üzerindeki tartışmalar, ma'dûmun yokluk hâlinde bir zâtının olup olmadığı, vücûd sıfatı, zât sıfatı, Allah'ın müdrik oluşu, Allah'ın mürîd oluşu, Allah'ın ilim sıfatı ve bu sıfatın ma'lûma taalluku gibi çoğunlukla ulûhiyyete müteallik konulardır. Bunlar dışında tartışma alanına çekilen konular ise keramet, fenâ ve i'âde konularıdır.

[165] Bk. Demir Bektaş, *Mu'tezile ve Keramet*, 31-36.

[166] Eser Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'si üzerine bir taliktir. Bu eser Abdülkerim Osman tarafından Kâdî Abdülcebbâr'a nispet edilerek *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* başlığıyla neşredilmiştir (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965). Kâdî Abdülcebbâr'a nispet edilerek neşredilen bu eserin gerçekte Mânkdîm Şeşdîv'in *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*'si olduğu bugün uluslararası literatürde kabul edilmektedir (Söz konusu eserin aidiyeti hakkında bk. Daniel Gimaret, "Les Uṣūl al-Ḫamsa du Qādī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires", *Annales Islamologiques* 15 (1979), 47-96; Orhan Şener Koloğlu, "Mânkdîm Şeşdîv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [Ankara: TDV Yayınları, 2019], Ek 2/193-194). Bu nedenle bu çalışmada söz konusu esere, her ne kadar matbu nüshada farklı yazsa da, Mânkdîm Şeşdîv'in *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*'si olarak referansta bulunulmuştur.

Şu hususun hatırlatılmasında fayda vardır: İbnü'l-Melâhimî üzerinden Hüseyniyye'nin ya da daha genel ölçekte Mutezile'nin Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı noktalar bu tezin amaçlarından biri değildir. Dolayısıyla konular hakkında Sünnî görüşleri aktarmak şeklinde bir tercih kullanılmamış, bu nedenle de konuların aktarımında Sünnî kaynaklara referansta bulunulmamıştır. Pek tabii İbnü'l-Melâhimî her konuda sadece Behşemî üstatlarını hedef almış değildir. O da, Mutezilî tavrın bir gereği olarak, yeri geldiğinde Sünnî (Eş'arî) görüşü hedef tahtasına oturtmuştur. Dolayısıyla Sünnî kaynaklar İbnü'l-Melâhimî'nin tartışmayı Sünnîlerle karşıtlık üzerine kurduğu nadir durumlarda kullanılmıştır. Bunun yanında Hüseyniyye'nin görüşlerini iktibas eden Sünnî müellifler ve eserlerine –ki *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinde olduğu gibi Fahreddin er-Râzî bunun nadir örneğidir–, salt Hüseyniyye'nin görüşlerine referansta bulunmak için atıf yapılmıştır.

Klasik kaynakların dışında, bu çalışma için –konu hakkındaki çalışmaların tanıtılmaya çalışıldığı IX. kısımdan da anlaşılabileceği üzere– elzem bir mahiyet arz edecek yahut yol gösterici olabilecek modern çalışmaların bulunmadığı söylenebilir. Şüphesiz bunda Hüseyniyye'nin ve İbnü'l-Melâhimî'nin akademik çevrelerde ancak son zamanlarda tanınmaya başlaması etkili olmuştur. Mamafih İbnü'l-Melâhimî'nin ve onun üzerinden Hüseyniyye'nin ya da mutlak anlamda Hüseyniyye'nin görüşlerini ele alan ve yer yer Behşemîlerle farkını da vurgulayan tikel yahut kısmî konular üzerindeki çalışmalar dışında, iki ekol arasındaki farklılıkları –İbnü'l-Melâhimî üzerinden olmasa da– bütüncül bir şekilde resmetmeye çalışan yegâne çalışma olarak Sabine Schmidtke'nin *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991) başlıklı çalışması zikredilebilir. Esas itibariyle İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin kelâmî görüşlerini konu edinen çalışma, onun üzerinden Hüseyniyye ile Behşemiyye arasındaki ihtilaflı hususların da dökümünü yapmaktadır. Bu yönüyle eser iki ekol arasındaki ihtilafları bir şekilde konu edinen bir çalışma için yeterli bir hareket noktası teşkil etmektedir ve bu çalışma için de böyledir.

XII

Bu çalışma hazırlanırken daima yukarıda VIII. kısımda zikredilen amaçlar (İbnü'l-Melâhimî'nin adl ilkesi bağlamındaki görüşlerinin açığa çıkarılması; konular hakkında –varsa– Hüseyniyye ile Behşemiyye arasındaki farklılıkların ortaya konulması; konular

hakkında –varsa– Hüseyniyye içindeki görüş ayrılıklarına dikkat çekilmesi) göz önünde bulundurulmuştur. Bu nedenle problemlerin vaz edilmesi ve aktarımında öncelikli olarak İbnü'l-Melâhimî'nin eserleri kullanılmış ve ağırlık onlara verilmiştir. Mamafih Allah-kabih ilişkisi konusunda olduğu gibi, –bizce– konunun daha sistematik ve anlaşılır bir şekilde kullanıldığı *Tasaffuhü'l-edille* gibi başkaca bir Hüseynî kaynak varsa konunun o kaynak üzerine kurgulandığı nadir kısımlar da olmuştur. Bu çalışma Mutezile içerisindeki detaya müteallik tartışmalara odaklandığından her konuda Mutezile'nin (bilhassa Behşemiyye'nin) genel görüşleri detaylı olarak anlatılması şeklinde bir tercihte bulunulmamıştır. Konular hakkında genel görüşler tartışmaların anlaşılmasının gerektireceği ölçüde aktarılmış, gerekli görülen yerlerde kaynaklara işaret etmekle yetinilmiştir. Nadir de olsa, İbnü'l-Melâhimî'nin kendi sisteminde diğer konulara oranla daha fazla yer ayırdığı yahut vurgu yaptığı hususlara –bu konuda Mutezile içerisinde ihtilaf olmasa bile– hem İbnü'l-Melâhimî'nin ehemmiyet atfettiği konulardaki görüşlerini ortaya koymak hem de Mutezile dışı yapılara olan yaklaşımına işaret etmek adına yer verilmiştir. Çalışmada başlıkların ve planın belirlenmesinde ise bütünüyle İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımına bağlı kalınmıştır.

Bu çalışmada en büyük zorluğun, çalışmanın temel kaynağını oluşturan *el-Fâik fî usûli'd-dîn*'in üslubu olduğu söylenmelidir. Daha önce de ifade edildiği üzere, eserin *Mu'temed*'in özeti olması ve bu özetin de seçilmiş cümlelerin zaman zaman bağlamından kopartılarak oluşturulmuş olması konuların anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu tür durumlarda özellikle Hımmasî'nin *el-Munkız mine't-taklîd*'i metnin anlaşılmasında başvurulan kaynak olmuştur. Özellikle İbnü'l-Melâhimî'nin eserleri söz konusu olduğunda bir diğer problem ise, yoğun kelâmî tartışmalarda iddianın öznesinin karışma ihtimalidir. Şüphesiz tartışmalardaki ana iddiaların sahipleri ayırt edilebilse de bilhassa detaylardaki tartışmalarda iddia sahiplerinin kim olduğu bazen belirsizleşebilmektedir. Bu nedenle metinler karşılaştırmalı okunmuştur. Bu karışıklığa yol açan sebeplerden biri de İbnü'l-Melâhimî'nin eserlerinde kullandığı "*şüyûhunâ*" ve "*ashâbünâ*" tabirleridir. Özellikle İbnü'l-Melâhimî'nin metinlerine aşina olunmadığı ve derinlikli okumalar yapılmadığında bu tabirlerle kastedilenlerin kimler olduğu tereddütlere yol açabilmektedir. Ancak İbnü'l-Melâhimî bunları oldukça bilinçli kullanmıştır. Behşemiyye-Hüseyniyye ikilemi söz konusu olduğunda "*Şüyûhunâ*" tabiri Behşemîlere, "*Ashâbünâ*" tabiri ise Hüseynîlere göndermede bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA ETİK DEĞERLERLE İLGİLİ PROBLEMLER

1.1. FİİL

Giriş kısmında da detaylı olarak açıklandığı üzere Mutezile'nin adl ilkesi Allah'ın fiillerini konu edinmekte ve bu ilke Allah'ın kabihi işlemesinin caiz olmadığı, tüm fiillerinin hasen olduğu ve asla vacibi ihlal etmeyeceği fikrini ortaya koymaya çalışmaktadır. Pek tabii, tartışma nihayetinde "fiil" kavramı ekseninde şekillendiğinden Mutezilîler konuya daima fiil kavramını açıklayarak girmişlerdir. Onlara göre fiilin hakikati/manası, fiilin hükümleri, kabih ve hasenin ne olduğu, fiillerin bu hükümleri neye göre aldığı gibi hususlar açıklanmadıkça Allah'ın kabihi işlemesinin caiz olmadığı, tüm fiillerinin hasen olduğu ve asla vacibi ihlal etmeyeceği önermelerini temellendirmek mümkün olmayacaktır.[167] Bu nedenle Mutezilîler ve de İbnü'l-Melâhimî, adl ilkesine fiilin tanımıyla başlarlar.

1.1.1. Fiilin Tanımı

İbnü'l-Melâhimî'nin düşüncesinde fiil kavramının nasıl bir zemine bina edildiğini anlamak adına ekolü Hüseyniyye'nin ve öncesiyle kıyaslamak amacıyla son dönem Mutezilesi'nin baskın söylemi olan Behşemiyye'nin fiil tanımlarına göz atmak gerekir. Behşemî ekolün temsilcisi Kâdî Abdülcebbâr fiili "kâdirden meydana gelen şey" olarak tanımlamıştır.[168] İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Gurerü'l-edille*'de bu tanıma iki açıdan itiraz ettiğini söyler. Birincisi, fiil "kâdirden meydana gelen şey" olarak tanımlansaydı, Zeyd'in fail olduğunu bilen bir kimsenin, fiili Zeyd'in ihdas ettiğini ve onun kâdir olduğunu da bilmesi gerekirdi. Ancak onlara göre böyle değildir. Çünkü onlar Zeyd'in kâdir olduğunun bir delille bilineceğini söylerler ve onun kâdir olmasına, onun

[167] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/3: 8-9.
[168] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/5: 3-4; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 828: 15.

fail olmasını delil getirirler. Behşemîler ise bu itiraza cevaben, fiilin kâdirden sâdır olduğu bilindiği için fiilin tanımında kâdiri zikrettiklerini söylerler. Onlara göre bir kimsenin kâdir olduğu zorunlu olarak bilinmese de basit bir teemmülle bilinir. İnsanın kâdir olduğu bilindikten sonra da fiilin anlamı anlaşılır. Öte yandan zaten Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de eleştirdiği nokta burasıdır. Hüseynîlerin bu itirazlarında açıklamaya çalıştıkları insanın kâdir olduğu bilgisinin ancak istidlâlle bilineceği ve bu yüzden fiilin kâdirden hareketle tanımlanamayacağıdır.[169] İkincisi, Behşemîler fiili kâdirden hareketle tanımladıkları için aslında tam bir tanım yapmamışlardır. Zira onlar fiili kâdirden meydana gelen şey olarak tanımlamışlar ve kâdirin anlamını da kendisinde bulunan bir sıfat sebebiyle fiil yapma imkânına sahip olan kimse olarak açıklamışlardır. Bu durumda fiil "kâdirden meydana gelen şey", kâdir ise "fiil yapabilen" olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla onlar fiili kâdirden hareketle, kâdiri de fiilden hareketle tanımlamışlardır. Böylece iki lafızdan her birini diğeriyle tanımlamış olmaktadırlar. Bu da onların fiilin hakikatini tam olarak ortaya koyamadıklarını göstermektedir. Bu yüzden Hüseynîler insan fiilleri konusundaki görüşlerinin temelini oluşturan farklı bir fiil tanımı ortaya atmışlardır. Onlara göre fiil "motivlere göre meydana gelen şey"dir. Fiil bu şekilde tanımlandığında fiillerin tamamı, yani mübaşir ve mütevellid fiiller ile uyuyan ve bilinçsiz hâldeki kimselerin fiilleri bu tanıma girmektedir. Hüseynîlere göre uyuyanın ve bilinçsiz kimsenin fiilleri de failin motivine göre gerçekleşmiştir, fakat fail bunu hatırlamaz. İleride detaylı olarak açıklanacağı üzere, Behşemîlere göre uyuyan kimsenin ve bilinçsiz hâldeki/farkında olmadan fiilde bulunan/dalgın kimsenin (*sâhî*)[170] fiilleri motivsiz olarak meydana gelir. İşte onlar Behşemîlerin bu istisnasını da içine alacak şekilde, fiilin "imkân (*sıhhat*) yoluyla meydana gelen şey"[171] olarak da tanımlanabileceğini söylerler. Fiil bu şekilde tanımlandığında bütün mezheplere göre bilinçsiz ve uyuyan kimsenin fiili bu tanıma girmektedir. Çünkü bu fiiller imkân yoluyla gerçekleşmektedir.[172] Öte yandan zaten Hüseynîler fiilin imkân üzere gerçekleşmesinin,

[169] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 828: 15-829: 9.

[170] Burada kastedilen sözgelimi koma hâlinde bulunan bilincini yitirmiş kimse değildir. Dalgınlık, unutkanlık vb. sebeplerle yaptığı fiilin tam olarak bilincinde olmayan faildir.

[171] Hımmasî tanımı biraz daha açarak fiili, kendisinden meydana gelmesi ve gelmemesi mümkün olan kimseden hâdis olan şey olarak tanımlar. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/152: 4.

[172] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 828: 15-829: 23. İbnü'l-Melâhimî *Fâik*'te ihtiyarî fiilin manasının, etkin bir failden/müessirden zorunluluk yoluyla değil, imkân yoluyla sâdır olan her şey olduğunu söyler. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 120: 5-6.

fiilin motivlere göre gerçekleşmesi anlamına geldiğini belirtirler.[173] Dolayısıyla verilen iki tanım da aynı şeyi ifade etmektedir.

1.1.2. Fiilin Hükümleri

Genel Mutezilî düşüncede fiiller öncelikle varlığı üzerine ilave bir sıfatı olan ve olmayan fiiller şeklinde ikiye ayrılır. Buna göre varlığı üzerine ilave bir sıfatı olmayan fiiller ahlâkî bir hüküm taşımayan nötr fiillerdir. Yani hakkında hasen veya kabih gibi hükümlerden bahsedilemeyen fiillerdir. Uyuyanın ve bilinçsiz hâldeki kimsenin fiilleri bu grupta yer almaktadır. Bu fiiller hasen ve kabih arasında üçüncü bir kategori olarak görülmekte ve ne hasen ne de kabih fiiller olarak ifade edilmektedir.[174] Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî fiiller arasında böyle bir kategorinin bulunup bulunmadığı noktasında Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşe sahip olduğunu, Ebû Abdullah el-Basrî'nin de uyuyanın ve bilinçsiz kimsenin fiillerini ayrı bir kategori olarak kabul ettiğini aktarır.[175] Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî ne hasen ne kabih şeklinde bir fiil kategorisinin varlığı hakkında kendisi veya Ebü'l-Hüseyin el-Basrî adına ayrı bir görüş beyan etmemiştir.[176] İbnü'l-Melâhimî doğrudan fiillerin hasen ve kabih şeklindeki hükümlerini ele almıştır. İşte varlığı üzerine ilave bir sıfata sahip olan fiiller bu tarz fiillerdir. Behşemîlere göre bunlar ne yaptığını bilen bilinçli failin fiilleridir.[177] Bunlar

---

[173] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 830: 1-3.

[174] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/7: 4-6; Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 326: 6-9; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 832: 6-7, 833: 3-4.

[175] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 832: 6-8. Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre bilinçsiz failin ve uyuyanın fiillerinde bir kimseye fayda ve def-i zarar bulunmadığı gibi bir zarar bulunmaması da mümkündür. Bununla birlikte o bu fiillerin hasen veya kabih olabileceğini de söyler. Ona göre bu fiillerde fayda bulunup faydadan daha fazla zarar olmadığında fiil hasen, zarar bulunup zarardan daha fazla fayda bulunmadığında fiil zulüm ve kabih olur. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 832: 8-11.

[176] Bunun yanında İbnü'l-Melâhimî kendilerinin ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, uyuyanın fiilleri hakkında, uyuyan kişinin hatırlamasa bile bir amaç sebebiyle fiil yaptığı şeklindeki görüşlerini dile getirerek, uyuyanın fiilinin kabih mi hasen mi olacağını daha sonra açıklayacağını ifade eder. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 833: 12-14. Ancak sonraki sayfalara bakıldığında bunun bulunamadığını, muhtemelen günümüze ulaşmayan kısmında kaldığını söylemek gerekir. Bu yüzden Hüseyniyye'nin bu konudaki görüşünü tespit edebilmemiz mümkün gözükmemektedir. Öyle görünüyor ki onlar fiillerin doğrudan ahlâkî hüküm taşıdıkları ön kabulüyle fiilleri hasen ve kabih olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Buradan hareketle Hüseyniyye'ye göre nötr fiil şeklinde bir kategorinin bulunmadığı şeklinde bir yorum yapılabilirse de bu bir varsayımdan öteye geçemeyecektir.

[177] Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 326: 9-10; Burada bir hususu dile getirmekte fayda vardır. Bilindiği üzere çocuklar ve hayvanlar bilinçli fail olarak kabul edilemez. Ancak bunun da detayları söz konusudur. Çocukların ve hayvanların fiilleri zulüm şeklinde gerçekleştiğinde Mutezile'nin vücûh teorisine göre bunlar kabih fiiller olmaktadır. Ancak Mutezile'ye göre çocuklar ve hayvanlar bu fiilleri sebebiyle zemmi hak etmezler. Bununla birlikte onlar bazı durumlarda failin zemmi hak etmesinin mümkün olduğunu da ifade etmişlerdir. Onlar bu durumu, failin kabih olduğu için fiili yapmaktan sakınması

hasen ve kabih olmak üzere ikiye ayrılır. Hasen, hiçbir şekilde zemmi hak etme kapsamına girmeyen fiiller; kabih, yapıldığında zemmi hak etme kapsamına giren fiillerdir. Hasen fiiller de ikiye ayrılır: üzerine ilave bir sıfatı olmayıp yalnızca hasen olan fiiller ki bunlar mübah fiiller olarak isimlendirilir. Mübah fiiller yapıldığında methi veya zemmi hak ettirmez. Diğeri, hasenliği üzerine ilave bir vecihle/sıfatla yeni bir özellik kazanan fiillerdir ki bunlar yapıldığında methi hak ettirir. Bu fiiller de kendi arasında ikiye ayrılmaktadır. Yapılmadığında zemmi hak etme kapsamına girenler ki bunlar vacip olarak isimlendirilir ve yapılmadığında zemmi hak etme kapsamına girmeyen fiiller ki bunlar da mendup olarak isimlendirilir. Bu fiiller, yapıldığında zem hak edilmediği için hasen fiiller arasında yer alır.[178]

1.2. HÜSÜN-KUBUH

Allah'ın kabihi işlemesinin caiz olmadığını ispat etmek için fiillerin hükümleri açıklandıktan sonra ele alınması gereken bir diğer husus fiili kabih kılan unsurun ne olduğudur. Kelâm sistematiğinde hüsün-kubuh adını alan bu mesele genel olarak eşyanın ahlâkî değerinin/fiillerin hasen-kabih şeklindeki hükümlerinin kaynağının sorgulanmasını ifade eder.

1.2.1. Vücûh Teorisi

İbnü'l-Melâhimî ve Hüseyniyye hüsün-kubuh konusunda genel Mutezilî görüşe sadık kalarak hüsün ve kubhun aklî olduğunu, diğer ifadeyle fiillerin hükümlerinin aklen bilinebileceğini söylemiştir. İbnü'l-Melâhimî, fiillerdeki bu hükümlerin kaynağının ne olduğu konusunda ise tamamen Basra Mutezilesi/Behşemiyye'nin görüşlerini devam

mümkün olduğunda ve buna rağmen kabih fiili yaptığında zemmedilmeyi hak edeceği şeklinde izah etmişlerdir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 832: 1-4.

178 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 120: 6-12; Hımmasî, *Münkız*, 1/152: 4-15. Bu taksime ek olarak vacip fiiller de mudayyak fiiller ve muhayyer fiiller şeklinde iki ayrılmaktadır. Mudayyak fiiller aynıyla yapılması ihlal edildiğinde zemmi hak etme kapsamına giren fiillerdir. Bunlar bir fiilin başka bir fiilin yerine geçmesi mümkün olmayan fiillerdir, emaneti geri vermek gibi. Bunun yerine başka bir fiil yapılsa vacip yerine getirilmiş olmaz. Muhayyer fiiller ise yerine geçen bir şeyi yapma ihlal edildiğinde zemmi hak etme kapsamına giren fiillerdir, kefaretler ve cihat gibi farz-ı kifayeler bu kısma girer. Bunlarda, söz gelimi üç kefaretten biri yapılsa vacip yerine getirilmiş olur veya farz-ı kifayelerde de bir kişinin başka kişiler yerine fiili yapması mümkün olur ve vacip yerine getirilmiş olur. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/152: 16-20; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 120: 12-14; Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 830: 19-840: 8. Ayrıca fiillerin taksimi ve hükümleri konusunda genel bilgi için bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 326: 3-331: 4; Koloğlu, *Adalet İlkesi*, 58-60.

ettirerek hüsün-kubuh konusunu vücûh teorisiyle açıklamıştır.[179] Onlara göre fiillerin hasenliği ve kabihliği fiillerin zâtında bulunan özellikler değildir. Fiiller meydana geldiği vecih sebebiyle hasen veya kabih olmaktadır. Bir veçhin fiile ahlâkî değer kazandırmasıyla kastedilen, fiilin varlığa çıkış anında nefye yahut ispata râci bir karinenin fiille birlikte bulunmasıdır. Fiille birlikte bulunan bu karine sebebiyle fiil hasen veya kabih olmaktadır. Bir fiil ortaya çıktığı anda kendisi zulüm üzere gerçekleşiyorsa, yani zulüm veçhi/karinesi varsa (ispat) fiil bir değer kazanmaktadır. Yani burada ispâtî (*vücûdî*) bir karine bulunmaktadır. Buna mukabil fiil meydana geldiğinde vecihlerden/karinelerden herhangi biri yoksa (nefiy) fiil buna göre başka bir değer kazanmaktadır. Yani burada da nefyî (*ademî*) bir karine bulunmaktadır. Söz gelimi zarar şeklinde olan bir fiile, bu zararın hak edilmemiş olduğuna yahut bir fayda veya def-i zarar içermediğine yönelik bir karine bitiştiğinde bu zarar/fiil zulüm üzere meydana gelmiş demektir. Buradaki fiil zulüm (vechi) üzere gerçekleştiği için, yani zulüm sebebiyle kabih olmaktadır.[180] Dolayısıyla fiiller ahlâkî hükümleri zâtında taşımamakta[181], zâtı üzerine

[179] Burada Mutezile değil, Behşemiyye dememizin sebebi bu konuda Mutezile içerisinde bir ittifakın olmayışıdır. Basra Mutezilesi'ne göre fiil bir vecihle hasen ya da kabih iken, Bağdat Mutezilesi'ne göre fiil zâtıyla hasen ya da kabihtir. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 309: 19-310: 1.

[180] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 121: 10-17; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 851: 2-5; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/57: 1-6; Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 564: 18-20. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 357: 8-12.

[181] Mutezile'nin hüsün-kubuh anlayışı hakkında çokça zikredilen husus onlara göre eşyanın ahlâkî değerlerinin eşyanın zâtında yer aldığıdır. Ne var ki bu görüş Bağdat Mutezilesi'ne ait olup, Basra Mutezilesi'nin bu konuda vücûh teorisini geliştirdiği görülmektedir. İbnü'l-Melâhimî de bu konuda Basra Mutezilesi'nin görüşünü benimsediğinden açıklamalarını bu minvalde dile getirir. O, fiillerin ahlâkî hükümlerinin, fiillerin zâtında olmadığına vurgu yapar. Nitekim bu, İbnü'l-Melâhimî'nin muhaliflerinin kendilerini yanlış anladığını söylemesinden de açıkça görülür. O, muhaliflerinin kendinden önceki şeyhlerinin (Basra Mutezilesi) bu konuda söylemediği şeyleri onların görüşleri zannederek aktardıklarını söyler. Eşarîler Mutezile'nin görüşünü "hasen ve kabih zâtı itibariyle hasen ve kabih olur" şeklinde ifade etmişlerdir, ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu, ashabının görüşlerini bilmemektir. Hatta o, Eşarîlerin onların görüşünün bu şekilde olduğunu zannederek hasen ve kabihin fiilin zâtı itibariyle hasen ve kabih olmadığı hakkında konuştuklarını da ekler. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 846: 19-847: 6. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin de bunu selefleri hakkında iddia ettiği görülür. O, önceki Eşarî itirazların bir fiilin zâtı itibariyle hasen ya da kabih olduğuna yönelik olduğunu ve Mutezile'nin böyle bir görüşü olmadığını aktarır. Bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/338: 3-12. Hatta onların Mutezile'nin görüşünü çürütmede bu fikri hedef almalarının Mutezile'nin görüşünü bilmediklerini ve anlamadıklarını gösterdiğini ifade eder. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 3/339: 7-8. Ayrıca bk. Ayman Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 403. Bununla birlikte Eşarîlerin eleştirilerini yalnızca Bağdat Mutezilesi'nin görüşüne karşı getirdikleri anlaşılmaktadır. Mutezile'de fiillerin zâtında hasen ve kabih hükümleri taşıdığı görüşü mutlak anlamda yer almamaktadır. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın da değerlerin fiilin zâtında olduğunu iddia eden Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye karşı secde ve eve girme fiillerini delil olarak getirmesi de Mutezile'nin geneline göre hükümlerin bizzat fiilin zâtında belirli olduğunu söylemeyi imkânsız kılmaktadır. Söz gelimi secde fiili, Allah'a yapılırsa hasen, şeytana karşı yapılırsa kabih olmakta; eve

ilave bir sıfatla/vecihle/karineyle birlikte, diğer bir deyişle fiilin meydana gelişinde birtakım vecihlerin bulunup bulunmamasına göre hüküm kazanmaktadır. Fiili hasen yapan yönlerin bulunup, kabih yapan yönlerin bulunmaması fiili hasen yapmakta, kabihlik yönlerinin bulunup hasenlik yönlerinin bulunmaması fiili kabih yapmaktadır.

Fiillere ahlâkî hükümlerini yükleyen bu vecihlerden fiili kabih yapanlar sekiz vecih olarak belirlenmiştir. Buna göre zulüm, cehalet, yalan, kabihi emretmek, teklîf-i mâ lâ yutâk, abes, mefsedet ve küfrân-ı nimet fiilleri kabih kılan yönlerdir.[182] Fiil bu yönlerden biriyle meydana geldiğinde kabih olarak vasıflandırılır. Behşemî kaynaklarda kabih dışındaki diğer hükümler (hasen, vacip, mendup vs.) için bu şekilde kesinleştirilmiş vecihler zikredilmemiş[183], diğer hükümlerin de tıpkı kabihin vecihlerle kabih olması gibi

girme fiili, eve izinsiz girildiğinde kabih, izin alınarak girildiğinde hasen olmaktadır. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 310: 15-19.

Bununla birlikte Mutezile'ye göre her ne kadar ahlâkî değerlerin fiillerin zâtında olmadığına vurgu yapılsa da burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, ahlâkî değerlerin fiile, fiille hiçbir bağlantısı olmayacak şekilde dışarıdan bir unsur vasıtasıyla belirlenmediği ve fiilin gerçekleştiği sabit kriterlere göre hüküm aldığıdır. Yani ahlâkî değerler bizzat fiillere ait özellikler olmasa da vecihlerden başka bir şey sebebiyle de oluşmazlar. Dolayısıyla modern kaynaklarda bu hükümlerin fiillerin zatında olduğu ve bir objektivizm olduğu söyleminin (mesela bk. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār* (Oxford Clarendon Press, 1971), 52; Muzaffer Barlak, *Husün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 79), bizatihi zatında yer alması olarak değil, fiilden bağımsız dışarıdaki bir olgu tarafından belirlenmediğini ifade etmek amacıyla dile getirildiği düşünülebilir. Nitekim iki farklı şekilde hüküm alan fiiller hakkında yeni bir açıklama tarzı getirerek hüsün-kubuh anlayışının objektivist olduğunu destekleyen bir açıklama da getirilmiştir (Bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, 334 dn. 13). Ayrıca fiillerin hasen ve kabihliğinin akılla bulunabildiğini söylemek, fiillerde herkes tarafından kabul edilen ortak hükümlerin olmasını gerektirir. Zira şeriat sahibi olmayan kimseler de fiillerdeki hasenlik ve kabihliği bilmektedir. Vücûh teorisi de herkes tarafından kabul edilebilecek sabit kriterler sebebiyle fiillerin hüküm kazandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla vücûh görüşünün tam bir objektivizm olmasa da kısmi bir objektivizm olduğunu söylemek mümkündür. Yani Mutezilî düşüncede hüsün-kubhun aklen bilinebilirliği açısından objektifliği söz konusu olup, ahlâkî değerlerin fiillerin bizzat zatında olduğu anlamında bir objektivizm söz konusu değildir. Zira her ne kadar Hourani Mutezile'nin hüsün-kubuh anlayışının objektivist olduğunu söylese de durumun aslında böyle olmadığına Görgün de dikkat çekmiştir. Bk. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdî Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 68.

Öte yandan vücûh teorisinin aynı fiilin bazı durumlarda hasen olurken bazı durumlarda kabih olması sebebiyle kısmi bir rölativizm olduğu düşüncesi de modern kaynaklarda belirtilmiştir. Bk. Koloğlu, *Adalet İlkesi,* 70; a.mlf., *Cübbâîler*, 334 dn. 13. Ayrıca bk. Hourani, *Islamic Rationalism*, 64; Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi", 69. Rölativizm fiillerin sabit ahlâkî değerleri olmadığını, ahlâkî olanı insanın belirlediği şeklinde bir görüştür. Bk. Barlak, *Husün-Kubuh,* 20-21. Ancak vücûh teorisinde hükümler kişiden kişiye değişebilecek tarzda her şeyden bağımsız değildir. Vücûh teorisinde fiile ahlâkî değerini veren sabit ve belirli kriterler vardır, fiil bu sabit ölçütler sebebiyle hasen veya kabih olmaktadır. Dolayısıyla vücûh teorisinin rölativizm olduğunu söylemek mümkün değildir. Netice olarak Mutezile'nin hüsün-kubuh hakkındaki görüşlerinin ne tam bir objektivizm ne de rölativizm olduğunu söylemek mümkün olup, onların ahlâkî değer anlayışının kendilerine özgü bir görüş olduğunu söylemek en doğrusu olacaktır.

[182] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 851: 5-10; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/61: 6-19.

[183] Bunun sebebi adalet bahsinde esas olarak kabih hükmünün öneminin ağır basması ve diğer hükümler hakkında bu tarz bir birliğin bulunmaması olabilir. Nitekim âlimler arasında vecihler konusunda da tam

birtakım vecihlerle hüküm kazandığı söylenmiştir.[184] Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî fayda, def-i zarar ve bu ikisinden birine ulaştıran şeyleri fiili hasen yapan vecihler olarak zikreder. Başkasına iyilik yapma veya bu minvalde gerçekleşen şeyleri fiili mendup yapan vecihler, kişinin kendinden zararı def etmesi, nimete şükretme ve adalet/hakkı gözetme (*insâf*) gibi şeyleri ise fiili vacip kılan vecihler olarak zikreder.[185]

İbnü'l-Melâhimî'nin hüsün-kubuh hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra, her ne kadar malum olsa da, bu konudaki muhaliflerinin/Mücbire ve Eşarîlerin de görüşlerini kısaca zikretmekte fayda vardır. Onlara göre fiil kendisine itaatin vacip olduğu kimse tarafından nehyedilmesiyle kabih, emredilmesiyle hasen olur. Yani fiillerin hükümlerini Şârî' Teâlâ'nın emir ve yasaklaması belirler. Onlara göre fiillerin akılda hükümleri yoktur. Fiiller vahiy gelmeden önce hasen, kabih ve vacip gibi hükümlere sahip değildir.[186]

Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî muhalifleriyle aralarında tartışma noktasını oluşturan hüsün-kubuh konusuna temel teşkil ettiği için Eşarîlerin hasen ve kabih tanımlarını eleştirir. Ona göre Eşarîler kabih ve haseni farklı şekilde tanımladıkları için Allah'ın kabihi işleyebileceğini iddia etmişlerdir. Nitekim onlar kabihi "insan tabiatının nefret ettiği şey", haseni "insan tabiatının hoşlandığı şey" olarak tanımlamışlardır. Buna göre kabih fiilleri de insanlara hoş gelmeyen kötü görünümlü şeylerle aynı kategoride değerlendirmişlerdir. Buradan hareketle Allah'ın çirkin görünümlü şeyleri yaratması

bir ittifak söz konusu değildir. Örneğin, Mutezilî âlimlerden hasenin de tıpkı kabih gibi bir vecih sebebiyle hasen olduğuna itiraz edenler olmuştur. Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebû İshâk b. Ayyâş hasenin vecihle hasen olmayacağını, aksine fiilde kabihlik vecihlerinin bulunmamasıyla hasen olacağını iddia ederler. Bu görüşlerine de bir fiilde hasenlik ve kabihlik vecihlerinin bir arada bulunduğunda fiilin hem hasen hem kabih olması gerektiğini delil olarak getirirler. Bununla birlikte hasenin bir vecih sebebiyle hasen olduğu görüşünü benimseyen Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bu tarzda bir fiilin (hem hasenlik hem kabihlik veçhinin kendisinde bulunduğu bir fiilin) kabih olacağını iddia ederler. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 854: 11-16; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/239: 1-12.

184 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/70: 9-10.

185 İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 853: 20-854: 3. Öte yandan modern kaynaklarda hasen kabihin zıddı olduğu için, kabihlik vecihlerinden hareketle adalet, fayda/maslahat, doğruluk ve haseni irade etme şeklinde dört tane hasenlik veçhi bulunduğu zikredilir. Bk. Koloğlu, *Cübbailer*, 333; Hourani, *Islamic Rationalism*, 104. Ancak doğruluğun hasenlik yönü olarak kabul edilebileceği şüphelidir. En azından Hüseyniyye nezdinde durum böyle değildir. Zira İbnü'l-Melâhimî, bir fiilin içinde fayda bulunması sebebiyle abes olmaktan çıktığında onun hasen olması gerektiğini söylerken doğruluğu (*sıdk*) örnek verir. Yani o, abes bir doğruluğun kabih olduğunu, içinde fayda bulunduğunda ise hasen olacağını söyler. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 853: 7-8. Dolayısıyla bir şey salt doğru olduğu için hasen olmamaktadır. Bu da doğruluğun fiili hasen yapan yönlerden biri olmadığını göstermektedir.

186 İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 847: 1-2. Krş. İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ – A. Abdülmünim Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 258: 4-8

hasen olduğuna göre kabihi de yaratmasının hasen olduğu sonucuna varmışlardır. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî onların fiillerin emir ve nehiyle hüküm kazandığı görüşüyle hasen ve kabih tanımlarının uyuşmadığını göstermeye çalışır. Nitekim onların görüşlerine göre Allah'ın yasakladığı hususlar kabih olduğu için insan tabiatının hoşlanmadığı şeyler olmalı, Allah'ın emrettiği hususlar da insanın hoşlandığı şeyler olmalıdır. Ancak bilindiği üzere insanlar Allah'ın yasakladığı hususlardan nefret etmez hatta onlara meylederler; benzer şekilde emredilen hususlardan da hoşlanmazlar. Söz gelimi oruçlu kimse arzu edilen şeylere meyleder, eğer onu yiyip içerse haz alacaktır, fakat onun bunları yemesi kabihtir. Benzer şekilde insanlar ibadetlerin emredilmesinden de hoşlanmazlar. Bu örneklerden hareketle İbnü'l-Melâhimî onların hüsün-kubuh anlayışlarının kendi tanımlarıyla uyuşmadığına dikkat çeker.[187]

Öte yandan ahlâkî değerlerin aklen bilineceğini söyleyen Mutezile'nin yalnızca nakille bilinen hasen ve kabihlerin bulunduğunu söylemesi (zinanın ve şarap içmenin kabihliği; namaz ve orucun hasenliği gibi), bu ahlâkî hükümlerin Allah tarafından belirlendiği iddiasını da beraberinde getirebilir. Ancak İbnü'l-Melâhimî nakille bilinen hükümlerin de yine fiillerin kendisinde var olan değerler olduğunu ifade eder. Allah'ın emretmesi veya yasaklaması yalnızca bir şeyin zaten taşıdığı değeri açığa vurmasıdır. Yoksa bu durum Allah'ın yasaklaması sebebiyle bir şeyin kabih olduğu anlamına gelmez. Bu kabih fiiller mefsedet olduğu için kabihtir. Allah'ın bunları yasaklaması kabih olduğunu gösterir.[188] Yine İbnü'l-Melâhimî, bu tarz nakille bilinen hasen ve kabihlerde de fiillerin vecih sebebiyle bu değerleri kazandığını söylemektedir.[189]

1.2.2. Vücûh Teorisinin Delilleri

Basra Mutezilesi fiilin beraberinde meydana geldiği bir vecihle hüküm kazandığını birtakım delillerle ortaya koymuştur. Onlara göre fiilin kabih veya hasen olduğu ancak fiilin kabihlik yahut hasenlik vecihlerinden biri üzere gerçekleştiği bilindiğinde bilinir.

---

[187] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 120: 15-121: 5. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî'nin Eşarîlere bu noktadan eleştiri yöneltmesi çok mantıklı görünmemektedir. Zira Eşarîlerin burada zikredilen hasen ve kabih tanımları estetik anlamdaki güzel ve çirkini ifade etmektedir. Onlar estetik anlamdaki kabihle ahlâkî anlamdaki kabih arasında ayrım yapmaktadırlar. Kabihin Allah'ın yasaklamasıyla kabih olduğu, hasenin Allah'ın emretmesiyle hasen olduğu görüşü ise mükâfat ve cezaya muhatap olan insan fiillerinin hükümleri hakkındadır. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'nin burada iki hususu aynı kabul edip eleştirdiği görülmektedir.

[188] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 122: 10-14; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 860: 5-12.

[189] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 853: 12-16.

Fiil mutlaka bir vecih üzere gerçekleşir, bu vecih bilindiğinde fiilin hükmü de bilinir. Şayet fiilin zikredilen vecihler dışında bir şey sebebiyle hasen veya kabih olması mümkün olsaydı, fiilin kendisini hasen veya kabih kılan bu şeyle arasında bir bağlantı kurulamazdı. Dolayısıyla fiilin hasen veya kabih olduğu bilinemezdi. Bununla birlikte onlar ahlâkî değerlerin şeriat tarafından belirlendiği iddiasının da geçersiz olduğunu söyler ve bunu ispat etmek için açıklamalarda bulunurlar. Nitekim böyle olsaydı sadece şeriatı bilen kimseler bu değerleri bilirdi, oysa Berâhime gibi şeriatı bilmeyen kimseler de fiillerin hasen veya kabih olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla değerlerin şeriatı kabul etsin ya da etmesin herkes tarafından bilinebildiğini gösteren bu durum, değerlerin fiilin kendisiyle açık bağlantısı olan unsurlara dayandığını göstermektedir. Vecih denen bu bağlantılar sayesinde fiillerin hükümleri bilinmektedir.[190]

Öte yandan onlara göre fiillerin hükümlerinin anlamlandırılabilmesi için öncelikle fiilin bu hükümleri almasına sebep olan vecihlerin aklen bilinmesi gerekir. Nitekim fiillerin hükümlerinin zikri geçen vecihlere göre gerçekleştiği aklen bilinmeseydi, bunların şeriatla da bilinmesi mümkün olmayacaktı. Söz gelimi yalan ve zulmün kabih olduğu şeriat gelmeden önce bilinmeseydi, Allah'ın bunların kabih olduğuna dair hitabı ve bunları yasakladığı bilgisi geldiğinde bunların kabih olduğu bilinemezdi. Çünkü bu haber gelmeden önce kabihin anlamı bilinmiyordu. Dolayısıyla bir fiilin hasen yahut kabih olduğu önceden bilinmeli ki, insanlar şeriatın buna yönelik getirdiği hükümleri anlamlandırabilsin. Diğer bir deyişle, bizlerin sem'î yolla belirli bir fiilin hükmünü bilebilmemiz için dahi, öncelikle fiillere dair hükümleri aklî olarak bilmemiz gerekmektedir.[191]

İbnü'l-Melâhimî'nin hüsün-kubuh hakkındaki görüşlerinin, daha doğru bir ifadeyle vücûh teorisinin doğruluğunu göstermek amacıyla kullandığı bir delil de muhaliflerin görüşlerinin imkânsızlığını ortaya koymaktır. İbnü'l-Melâhimî bunu uzun bir tartışma şeklinde ortaya koyar. Eşarîlere göre fiillerdeki hükümler Allah'ın emir ve yasaklamasıyla gerçekleşir. Bu yüzden İbnü'l-Melâhimî, Eşarîlerin iddia ettiği şekliyle hasen ve kabihin Allah'ın emir ve yasağına göre şekillendiği iddiasını reddetmek

[190] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 122: 1-9. Benzer bir delil için bk. a.mlf., *Mu'temed*, 852: 3-5.
[191] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 122: 17-123: 6. Vücûh teorisinin ispatına dair burada zikredilenin dışında birtakım deliller için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 851: 11-852: 23.

amacıyla, salt emir ve nehyin bir şeye değer kazandırmada yeterli olup olmadığının tartışmasını yapmaktadır. O, öncelikle tartışmayı iki seçenek üzerinden yapar: 1. Ya salt emir ve nehiy fiildeki değeri belirlemeye yeter; 2. Ya da emir ve nehyin ahlâkî değeri belirleyebilmesi için emir ve nehye yönelik beyanda hüsun ve kubha işaret eden bir karine bulunmalıdır. İbnü'l-Melâhimî birinci seçeneğin geçersizliğini şâhid âlemden hareketle ortaya koyar. Zira salt bir şeyi emretmek yahut yasaklamak o şeye değer kazandıracak olsaydı, bu durumda her emir ve nehiyde ahlâkî değerlerin terettüp etmesi gerekirdi. Söz gelimi kâfir küfrü emrettiğinde küfrün hasen olması gerekirdi. Böyle bir şey mümkün olamayacağına göre emir ve nehyin ancak bir karine sebebiyle bu değerleri ortaya koyduğu sonucu kabul edilecektir.[192]

Böylelikle İbnü'l-Melâhimî ikinci seçeneğe geçer. Burada ise tartışmanın eksenini, söz konusu karinenin ne olduğu oluşturmaktadır. Bu karine hakkında da iki ihtimal söz konusudur: 1. Ya bu karine Şâri' Teâlâ'nın kastıdır. Yani Allah bir şeyin kabih olduğunu haber verirken, burada o şeyi kabih kılmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla Allah'ın bütün emir ve yasakları bu şekildedir. Allah bir fiili emreder yahut yasaklarken aynı zamanda bu fiillere hasen, vacip yahut kabih şeklinde ahlâkî değerleri yüklemeyi amaçlamış olmaktadır. Ancak İbnü'l-Melâhimî böyle bir açıklamanın da yukarıda zikredilen kâfirin küfrü emretmesi olgusundan farklı olmadığı düşüncesindedir. Zira kâfir de imanın kabih olduğu yönündeki bir haberinde imanı kabih kılmayı amaçladığında imanın kabih olduğu haberini verir. Dolayısıyla bir haberdeki kasıt (amaç) ona ahlâkî değer yükleyecekse, kim olursa olsun bütün faillerin verdiği haberlerde de böyle bir kasıt olduğu için ahlâkî değerler oluşacaktır. Pek tabii kâfirin bu kasdının fiile ahlâkî değer yüklemesi gibi bir seçenek söz konusu olmadığına göre Allah'ın verdiği haberde de böyle bir kasdın ahlâkî değer ortaya koyması söz konusu değildir. 2. Ya da bu karine Şâri' Teâlâ'nın vasfıdır. Nitekim Allah kulların yaratıcısı, onların nimet vereni ve mâliki olmasının yanında hiçbir baskı ve sınırlama altında olmayan bir varlıktır. Dolayısıyla böyle bir varlığın bir fiilin kabih olduğunu bildirmesi veya onu emretmesi ya da yasaklaması, fiilin kabihliği veya vacipliği üzerinde etkili olmaktadır. Ancak Mutezilîlere göre Allah'ın emir ve nehyinin

[192] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 123: 7-11.

fiili kabih kılmasında onun yaratıcı, nimet verici ve mâlik olmasının bir etkisi olduğunu ortaya koymak mümkün değildir.[193]

Özetle ifade etmek gerekirse, İbnü'l-Melâhimî, emir ve nehyin ahlâkî değerleri belirlediği iddiası karşısında muhaliflerine karşı niçin kulun haberinin değil de Allah'ın haberinin etkili olduğunun cevabını aramaktadır. Ancak görüldüğü üzere İbnü'l-Melâhimî nezdinde bunun bir cevabı yoktur. O bu tartışmaya fiillerin belirli vecihler üzere gerçekleştiği ve hükümlerin bu vecihlerle belirlendiği, gelen emir ve nehyin ise var olan bu hükmü ortaya koymadığını, sadece ona delâlet ettiği cevabını verir.[194] Nitekim Allah bizim zihinlerimizde, bütün kabihlerin kabihliğinin ve hasenlerin hasenliğinin meydana geldiği vecihler sebebiyle olduğu bilgisini yerleştirmiştir. Ayrıca Allah'ın hikmeti O'nun ancak kabih olanı yasaklayacağını ve yalnızca hasen olanı emredeceğini bize göstermiştir. Allah bir fiili emrettiğinde, biz onun hasen olduğunu önceden zihnimize yerleştirilmiş olan hasenlerin içinde bulunduğu için biliriz. Allah bir fiili yasakladığında, biz onun kabihliğini de önceden zihnimize yerleştirilmiş olan kabihlerin içinde bulunduğu için biliriz. Yoksa Allah'ın emir ve nehyinin fiile ahlâkî değer yüklemesi söz konusu değildir. Öte yandan Eşarîler hasen ve kabihin ne olduğunu aklen bilmediklerini iddia ettiklerinden, onların Allah'ın bir fiili yasakladığına dair haberi geldiğinde bu yasaklanan fiilin kabih olduğunu anlamaları da mümkün değildir. Çünkü onlara göre, zihinlerinde önceden yerleşmiş genel bir hasen ve kabih tanımı yoktur.[195]

1.3. ALLAH-KABİH İLİŞKİSİ

Hüseynî düşünce sisteminde Allah-kabih ilişkisinin üç eksende ele alındığı söylenebilir. İlki adalet ilkesinin temeli olan Allah'ın kabih olan bir şeyi işlemesinin vakıada caiz olmadığı, ikincisi Allah'ın kabihi işlemesinin teoride mümkün olup olmadığı, diğeri ise Allah'ın kabihe kudretinin bulunup bulunmadığı meselesidir. Bunları, Allah-kabih

[193] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 123: 11-15; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 859: 15-16. Bununla birlikte bu kez de muhalifler Allah'a itaatin vacip olmasından hareketle onun emir ve nehyinin fiili kabih kılacağını ileri sürdüklerinde ise Allah'a itaate vacibin akılla mı nakille mi bilindiği sorulur. Bunun akılla bilindiği söylendiğinde ise neticede Mutezile'nin dediğini, yani fiilin hükümlerinin akılla bilindiğini kabul etmiş olmaktadırlar. Yahut bunun şeriatla bilindiği söylenirse bu sefer de tartışma başa dönmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî muhaliflerden bunun kesin bir cevabını alamamaktadır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 124: 3-7.

[194] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 860: 16-17.

[195] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 254: 4-10.

ilişkisinin fiilî/olgusal boyutu, imkân boyutu ve kudret boyutu olarak alt başlıklar hâlinde ifade etmek mümkündür.[196]

1.3.1. Allah-Kabih İlişkisinin Fiilî Boyutu

Genel olarak Hüseynî kaynaklarda Allah'ın kabihi işlemeyeceği ve hikmet açısından kendi üzerine vacip olanı ihlal etmeyeceği konuları bir arada değerlendirilir. Bunun sebebi Allah'ın hakîm oluşunu O'nun asla kabihi yapmayacağı ve vacibi ihlal etmeyeceği şeklinde açıklamaları ve Allah'ın vacibi ihlal etmesinin de kabih olmasıdır. Buna bağlı olarak burada da iki konuyu bir arada aktarmak yerinde olacaktır.

Mutezilî literatürde Allah'ın kabihi yapmayacağının delili, Allah'ın kabihin kabihliğini ve kendisinin de kabihten müstağni olduğunu bilmesi olarak zikredilir. Bu durumda olan hiçbir varlık kesinlikle kabih fiili tercih etmeyecektir.[197] Mutezilî âlimler bu sonuca şâhid âleme kıyasla ulaşmışlardır. Nitekim kaynaklarda zikredilen klasik örnek, doğru ve yalan arasında tercih yapması istenen bir kimsenin, her iki tercihinde de kendisine bir dirhem verileceği söylendiğinde, yalanı tercih etmeyeceğidir. Bu kimse yalanın kabihliğini ve ona ihtiyaç duymadığını da biliyorsa, hiçbir şekilde yalanı tercih etmeyecektir. Allah'ın kabih fiil karşısındaki durumu da aynı şekildedir. O, tüm kabihlerin kabihliğini ve kabihten müstağni olduğunu bildiği için kabih fiili asla tercih etmez.[198]

İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler de Allah'ın kabihi yapmayacağını O'nun kabih olan fiilin kabihliğini ve kabihe ihtiyaç duymadığını bilmesi üzerinden delillendirirler. Onlar bunu delillendirmede önceki Mutezilîleri/Behşemîleri takip ederek aynı delili ve aynı örneği kullanırlar, ancak Behşemîlerden farklı olarak Allah'ın kabihi işlemeyeceğini izahlarında Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğuna vurgu yaparlar. İbnü'l-Melâhimî Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğunun delilini, Allah'ın kabihin kabihliğini ve kabihe

---

[196] Bunun yanında İslâm kelâmında Allah-kabih ilişkisinin tahlilinin üç soru üzerinden yapıldığı da ifade edilmiştir: 1. Allah'ın kötülük yapmaya kudreti var mıdır? 2. Şayet varsa kötülüğü yapar mı? 3. Niçin yapar ya da yapmaz? Bk. Koloğlu, *Cübbailer,* 336; Hourani, *Islamic Rationalism,* 97.

[197] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/177: 2-5; Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk,* 317: 18-20; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/257: 1-3.

[198] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/177: 5-15; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/257: 20-22; Hımmasî, *Münkız,* 1/160: 4-13. Burada Hımmasî "şeyhler" ifadesini kullanarak delili, Mutezilîlerin genel istidlâli olarak aktarır.

ihtiyaç duymadığını bilen[199] olması olarak ifade eder. Bunların bilgisine vâkıf olan herhangi bir fâilin kabih fiili tercih etmesi imkânsızdır. Aynı şey vacibi gerçekleştirme konusunda da geçerlidir. Vacibin vücûbiyetini ve onu ihlal etmeye ihtiyaç duymadığını bilen kimsenin onu ihlal etmesi imkânsızdır ve onu yapması gerekir."[200] Özetle bu şekilde ifade ettiği delilini İbnü'l-Melâhimî, şâhid âleme kıyas yaparak izah eder. Bir kimseye, zulmederse de adaletli olursa da bir dirhem verileceği söylenirse, burada iki durum arasındaki tek fark birinin kabih diğerinin hasen olmasıdır. Örnekte zikredilen kişinin adalet veya doğruluk karşılığında sevabı ve methi hak edeceği, zulüm ve yalan karşısında ise ikabı ve zemmi hak edeceği kanaatinde olmayan yahut bunlardan habersiz bir kimse olduğu varsayılır.[201] İşte bu durumdaki bir kimse zulmün kabih olduğunu ve ona ihtiyacı olmadığını bildiği için zulmü tercih etmez. Bununla birlikte zulmün hasen olduğuna inansaydı veya onda fazladan bir fayda olduğunu düşünseydi, zulmü yapması mümkün olurdu. Burada kişinin zulmü tercih etmemesindeki sebep kabihliğini ve ona ihtiyaç duymadığını bilmesidir. Kabih fiil hakkındaki bu illet Allah'ta da mevcuttur. Dolayısıyla Allah'ın da kabihi tercih emesi mümkün değildir. Allah'ın vacibi ihlal etmesinin imkânsız olduğu da aynı şekilde şâhid âlemden örnekle bilinir. Bir kimse emaneti geri vermenin vacip olduğunu bildiğinde ve emaneti geri vermemeye ihtiyacı olmayıp bunu da bildiğinde, emaneti geri vermemesi söz konusu olmaz. Kişi bunun vacip olduğunu bilmeseydi, geri vermemesi mümkün olabilirdi. Burada da vacibi ihlal etmesini engelleyen sebep Allah için de mevcuttur. Allah kendi üzerine vacip olan şeyin vücûbiyetini ve vacibi ihlal etmeye ihtiyacı olmadığını da bilir, bu yüzden hiçbir vacibi ihlal etmez.[202]

---

[199] İbnü'l-Melâhimî delilin "Allah'ın kabihin kabihliğini bilmesi ve kabihe ihtiyaç duymaması" şeklinde ifade edilmemesi gerektiğini vurgular. Allah'ın kabihi yapmamasının dayanağının Allah'ın kabihin kabihliğini ve ona ihtiyaç duymadığını "bilmesi" olduğunu özellikle ifade eder. Bu ısrarlı vurgunun sebebinin, delilin şâhid âleme kıyaslandığında kabihi işlemekten alıkoyan karşıt motivin ihtiyaç duymamak değil, ihtiyaç duymadığını bilmek olduğu anlaşılır. Nitekim şâhid âlemde kişinin kabihin kabihliğini bilmesi ve ona ihtiyaç duymaması kabihi yapmaması için yeterli değildir. Zira kişi kabihe ihtiyaç duymasa, fakat bunu bilmese, ihtiyacı olduğu zannıyla kabihi tercih edebilir. Dolayısıyla kişinin kabihi yapmaması için, kabihe ihtiyaç duymadığını bilmesi veya böyle olduğuna kanaat getirmesi ya da zannetmesi gerekir. Allah hakkında kanaat ve zan imkânsız olduğu için yalnızca Allah'ın kabihe ihtiyaç duymadığını bilmesi zikredilir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 864: 12, 864: 19-22; a.mlf., *Fâik*, 150: 2-6.

[200] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 863: 14-18; a.mlf., *Fâik*, 149: 12-14.

[201] Öyle görünüyor ki İbnü'l-Melâhimî'nin örnekte zikredilen kimse hakkında özellikle bu detayları ifade etmesi ileride görüleceği üzere kendilerine getirilebilecek muhtemel itirazları önlemek amacıyladır.

[202] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 150: 7-151: 2; a.mlf., *Mu'temed*, 866: 19-867: 9; Hımmasî, *Münkız*, 1/160: 6-21.

Delile, şâhid âleme kıyasa dayalı olması sebebiyle şöyle bir itiraz getirilebilir: Doğru ve yalan arasında tercih yapması istenen kimse, yalanı tercih ettiğinde karşılığında ikabı hak edeceği ve doğruyu tercih ettiğinde karşılığında sevabı hak edeceğini bildiği için yalanı seçmez. Ancak insan için geçerli olan bu durum Allah için imkânsızdır. Böylelikle muhalif şâhid âlemdeki illetin Allah'a tatbik edilemeyeceğinden delilin geçersiz olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte Hüseynîler, verdikleri örneğin başında zikrettikleri, örnekteki kişinin yalan ve doğru karşılığında sevap ve ikabın olacağını bilmeyen biri olduğu varsayımına dayanarak cevap verirler. Yani kişi neticesinde sevap ve ikab olduğu için doğruyu tercih etmemiştir. Muhalif o hâlde kişinin yalan karşılığında doğruyu seçmeye zorlanan bir fail olduğu ve Allah hakkında zorlamanın mümkün olmadığı itirazını dile getirir. Yine Allah'ın buna kıyas edilemeyeceğine vurgu yapar. Ancak Hüseynî, kişinin doğruyu seçmeye zorlanmadığını, bilakis akıl sahipleri tarafından doğru söyleyen kimsenin övüldüğünü söyler. Yani muhalifin iddia ettiği gibi kişi doğruya zorlanmış değildir. Kendisi doğruyu tercih eder.[203]

Muhalifler tarafından delile yöneltilen bir diğer itiraz da yine şâhid âlemden hareket ederek Allah hakkında hüküm verilemeyeceğine odaklıdır. Muhaliflere göre kişi şâhid âlemde kabihin kabihliğini ve ona ihtiyaç duymadığını bildiği için kabihi yapmıyorsa, haseni de kendisine bir fayda sağladığı veya bir zararı engellediği için yapıyordur. Hasen için geçerli olan bu durum Allah hakkında varsayıldığında, Allah için bir celb-i menfaat veya def-i zarar imkânsız olduğundan, buradan Allah'ın haseni de yapmaması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Hüseynî tarafından itiraza verilen cevap ise hasenin muhalifin iddia ettiği gibi fayda sağlamak için değil sırf hasenliği sebebiyle yapıldığı şeklindedir. Nitekim insanları haseni yapmaya sevk eden şey başkasına iyilikte ve lütufta bulunmanın hasen olduğunu bilmeleridir. Fakat insanlar bunu ilk etapta bilemez. Hasenin sırf hasenliği sebebiyle yapıldığına işaret eden şey ise başkasına iyilik yaparak hasen fiil yapan kimsenin insanlar tarafından övülmesidir. Aksi takdirde şayet kişi bir menfaat sebebiyle haseni yapsaydı, akıl sahipleri bu kimseyi övmezdi. Bilakis gösteriş olsun diye iyilikte bulunduğu söylenir ve zemmedilirdi. Dolayısıyla hasen konusunda muhaliflerin iddia ettiği gibi bir şey söz konusu olamaz.[204]

[203] Hımmasî, *Münkız,* 1/160: 22-161: 8.
[204] Hımmasî, *Münkız,* 1/161: 9-16; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 151: 3-10.

Bu delillerde ifade edilen dayanaklar yanında Allah ve din hakkında yanlış pek çok sonuca yol açacağı için de Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olmadığına dikkat çekilmiştir. Allah'ın kabihi yapmasının mümkün olması bütün kabihleri yapabileceği anlamına gelmektedir. Binaenaleyh Allah'ın kabihi yapabilir olması O'nun haberinde yalan söyleyebileceği, va'd ve vaîdine güvenilemeyeceği, yalancıları peygamber olarak göndermesinin mümkün olduğu anlamına gelecektir. Hatta buna bağlı olarak bir peygamberin haberinde sadık olduğu, şeriatın doğruluğu bilinemeyecektir. Daha da ileri gidildiğinde Allah'ın ibadet edilmeyi hak eden bir ilah olmadığı ve kendisine şükrün hasen olmayacağı gibi sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın hiçbir şekilde kabihi yapmayacağını söylemek gerekmektedir.[205]

Görüldüğü üzere genel olarak buradaki açıklamalarında İbnü'l-Melâhimî kendinden öncekilerin istidlâl şeklini devam ettirmiş gözükmektedir. Bununla birlikte o, kıyasü'l-gâib ale'ş-şâhid metoduna dayanmaksızın ve "Allah'ın kabihin kabihliğini bilmesi", "Allah'ın kabihten müstağni olduğunu bilmesi", "bu durumda olan kimsenin kabihi tercih etmeyeceği" şeklindeki ilkelere ayrı ayrı dayanmaksızın da bir istidlâlin mümkün olduğunu söyler. O, bu ilkeleri daha ziyade Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız oluşuna dair motiv mefhumu üzerinden delillendirmesinde kullanır. Dolayısıyla Allah'ın kabihi yapmayacağını açıklamak için mutlaka kıyasü'l-gâib ale'ş-şâhid metoduna dayanmaya gerek yoktur.[206] Böylelikle İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler Behşemîlerden farklı bir delil de ortaya koyarlar. Onlar bunu, kâdir-i muhtâr olan ve makdûratının tüm cinslerine kâdir olan Allah'ın bir fiili nasıl tercih edeceği üzerinden yaparlar. İşte onlar bu noktada motiv mefhumunu kullanarak Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olmasına odaklanarak kabihi işlemeyeceğini ifade ederler.[207] Dolayısıyla aslında İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîlerin Allah'ın kabihi işlemeyeceğine dair temel açıklamaları neticede Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız oluşuna bağlanmaktadır. Onlar temelde Allah'ın kabihe yönelik motivi bulunması imkânsız olduğu için kabihi işlemesinin imkânsız olduğu

---

[205] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 871: 24-872: 3; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 151: 14-19. Ayrıca bk. Allâme Ebû Mansûr Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1988), 283: 17-20; a.mlf., *Menâhicü'l-yakîn*, 375: 7-9.

[206] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 868: 8-9; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 129: 15-16.

[207] Nitekim İbnü'l-Melâhimî bu konuya dair "Allah'ın kabihi işlemesinin ve hikmet gereği kendisine vacip olanı ihlal etmesinin mümkün olmadığı" şeklinde ayrı başlık açmış (İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 149: 11) ve ileride detaylı olarak aktarılacağı üzere, Allah'ın kabihi işlemeyeceğini bu başlık altında daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur.

iddiasında bulunurlar. Bu sebeple Hüseynîlerin Allah'ın kabihi işlemeyeceğine dair kendilerine özgü delilleri ve açıklamaları Allah-kabih ilişkisinin imkân boyutu başlığı altında, onların Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız oluşunu izahlarında ortaya konulacaktır.

1.3.2. Allah-Kabih İlişkisinin Kudret Boyutu

Allah-kabih ilişkisinin kudret boyutunu Allah'ın kabihe kâdir olup olmadığı meselesi oluşturmaktadır. Genel Mutezilî kanaat, Allah'ın zâtıyla kâdir olması ve makdûratının tamamına kâdir olması temelinden hareketle Allah'ın kabihe kâdir olduğu şeklindedir. Mutezilî gelenekte bu konudaki farklı tutum Nazzâm ve ekolü tarafından ortaya konulmuştur. Onlara göre Allah kabihe kâdir olmakla vasıflandırılamaz.[208] Genel Mutezilî literatüre uygun olarak Hüseynîler de tartışmayı, konu hakkındaki neredeyse tek muhalif kabul edilen Nazzâm ve takipçilerine karşı yapar.[209]

Allah'ın kabihe kâdir olup olmadığı tartışması esas olarak Nazzâm ve ekolünün delillleri ile buna verilen cevaplardan oluşmaktadır. Öte yandan Hüseyniyye'nin Nazzâm ve ekibine cevap verme noktasında kendinden önceki âlimlerden farklı bir çözüm yoluna giderek kendine özgü orijinal bir yön ortaya koyduğunu da belirtmek gerekir. Bu doğrultuda Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olup olmadığı meselesi gündeme

---

[208] Kaynaklarda bu aykırı görüşün sahibi olarak genellikle sadece Nazzâm zikredilir. Mesela bk. Hayyât, *İntisâr*, 38: 2-4; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 125: 14; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 283: 23. Ancak konunun detaylı tartışmasını yapan kaynaklarda ise Nazzâm'ın yanında onun ekolünün en büyük takipçileri olan Ebû Ali el-Esvârî ve Câhız'ın da isimleri bu görüşü kabul edenler olarak zikredilir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/127: 4-7; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 89: 13-14; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 313: 10; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/246: 5-6. Nazzâm'ın bu görüşünün detaylı tahlili için ayrıca bk. Josef van Ess, "Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Isḥāk an-Naẓẓām", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985), 53-67.

[209] Bu aşamada "neredeyse" dememizin nedeni kaynaklarda Nazzâm ve ekolünün yanında Mücbire ve Mürcie'nin çoğunluğunun da zikredilmesidir. Mesela bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 89: 14. İbnü'l-Melâhimî'yle aynı görüşleri benimseyen Hımmasî Allah'ın kabihe kudreti olmadığını ileri süren muhalifler arasında Nazzâm'ın yanında İmam Eş'arî'nin de ismini zikreder. Onun bu yargıya varmasının nedeni Eşarîlerin değerlerin kaynağı konusundaki görüşleridir. Standart Eşarî görüşe göre kabih ancak nehiy (üst otoritenin yasaklaması) sebebiyle kabih olur. Allah'ın üzerinde herhangi bir otorite olmadığı için O, "yasaklamaya muhatap olan" değildir. Dolayısıyla O'ndan sâdır olan hiçbir şey kabih olmaz. Bu sebeple O'nun fiillerinin kabihlikle vasıflandırılması imkânsızdır. İşte Hımmasî Allah'ın fiillerinin kabihlikle vasıflandırılmasının imkânsız oluşunu, Allah'ın kabihe kudreti olmaması şeklinde yorumlamıştır. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/154: 13-15. Öncelikle Hüseynî kaynak olarak Hımmasî'nin değerlendirmesine yer versek de aslında bu tutum ondan önceki Mutezilî kaynaklarda da görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da Allah'ın zulme kâdir olmakla vasıflandırılmasının imkânsız olduğu görüşünün Mücbire'nin çoğunluğu, Haşviyye, Mürcie ve Râfızîler tarafından da paylaşıldığını ifade eder. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 6(1)/127: 8-9.

gelmiştir. Behşemiyye Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olduğunu ama asla kabihi tercih etmeyeceğini söylerken, Hüseyniyye Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğu görüşünü benimsemiştir. Böylelikle bu konu Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki ihtilaflı meselelerden biri olmuştur.[210]

Hüseynîlerin Allah'ın kabihe kâdir olduğuna yönelik delilleri aslında daha öncesinde Behşemî kaynaklarda zikredilen delillerle ortaktır. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî *Tasaffuhü'l-edille'*de bu delilleri özellikle "Şüyûh" dediği Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin isimlerini zikrederek onlara atfen aktarır. Akabinde bu delillere yöneltilebilecek eleştirileri zikrettikten sonra, bunlar arasından bazılarını Allah'ın kabihe kâdir olup kabihi işlemesinin imkânsız olduğu şeklindeki kendi görüşünün delilleri olarak zikreder.[211] İbnü'l-Melâhimî de konunun tartışmasını ele alırken doğrudan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kendi delilleri olarak zikrettiği üç delilden iki tanesini kullanmıştır.[212] İlerleyen satırlarda görüleceği üzere bu delillerin önceki delillerden tek farkının, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî'nin, delillerin sonunda Allah'ın kabihe yönelik motivi bulunmadığı için kabihi işlemesinin imkânsız olduğunu zikretmesi olduğu söylenmelidir.

Mutezilî âlimlerin bu konudaki temel delili, bir fiile kâdir olanın o fiilin tüm cinslerine de kâdir olduğu şeklinde ifade edilen kâdirin mahiyetine dayanır.[213] Konuya dair zikredilen delillerin büyük bir kısmı bu temel delil eksenindedir. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî delilini izah ederken, bir kevne (fiile) kâdir olan kimsenin bunun cinsine de, hasen veya kabih olması fark etmeksizin kâdir olduğunu söyleyerek giriş yapmıştır. Zira

---

[210] Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 290: 5-6. Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ve takipçilerinin) Ebû Ali el-Cübbâî ve Behşemîlere muhalefet ettiği meseleler arasında bu hususa da yer verir ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin "Allah'ın, her ne kadar kâdir olma açısından bakıldığında kabihi yapması mümkün olsa da, motiv (*dâ'î*) dikkate alındığında kabihi yapması imkânsızdır" dediğini söyleyerek konu hakkında Hüseyniyye'nin temel tezini özetler.

[211] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 89: 14-94: 25. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın kabihe kâdir olduğuna yönelik aşağıda detaylı olarak aktarılacak olan, kendinden önceki âlimlerin delillerinden, "Allah'ın günahında ısrar edeni cezalandırmaya kâdir olduğu gibi tövbe ettiğinde de cezalandırmaya kâdir olduğu" şeklinde kurgulanan delili (Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 93: 10-11), Allah'ın Zeyd evde değilken "Zeyd evdedir" demeye kâdir olması şeklinde dile getirilen delili (a.mlf., *Tasaffuh*, 94: 11-17) ve Allah'ın insanlara zulmetmemekle kendisini övdüğü ayetlerden hareketle kurgulanan delili (a.mlf., *Tasaffuh*, 94: 19-21) kendi görüşünün delilleri olarak zikreder.

[212] Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 125: 15-126: 10.

[213] Nitekim Behşemî kaynaklarda şöyle bir delil dile getirilir: "Kabih fiil çeşitlerinden biridir. Allah vacip, hasen ve tefaddule kâdir olduğu gibi kabihe de kâdirdir. Kâdirin fiil çeşitleri arasında bazı çeşitlere kâdir olup bazılarına olmaması söz konusu olamaz. Kâdir fiillerin tüm çeşitlerine kâdirdir". Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/248: 22-24. Krş. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 317: 1-4.

fiilin kabih veya hasen olmasında kudretin bir etkisi yoktur. Kudret cinsi yaratma konusunda etkindir, yoksa kudretle yaratılan fiilin hasen yahut kabih vecih üzere gerçekleşmesinde etkin değildir. Allah fiile kâdirdir. Kabih de fiilin bir cinsi olduğuna göre Allah kabihe kâdirdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî delilin daha iyi anlaşılması için bir insanın bedenini parçalara ayırma (*tefrik*) fiilini örnek vermiştir. Günah işleyen bir kimsenin bedenini parçalara ayırmak, günah işlemeyen kimsenin bedenini parçalara ayırmakla aynı cinstir. Burada iki fiilin cinsi de tefrîktir. Dolayısıyla bir şeye kâdir olan kimse onun benzer cinsine de kâdir olduğuna göre hasene kâdir olan kimse kabihe de kâdirdir.[214] Aynı minvalde kâdirin fiilin zıt cinsine kâdir olması da bir delil olarak aktarılmıştır. Allah cehaletin zıddı olan ilme kâdir olduğu gibi ilmin zıddı olan cehalete de kâdirdir. Cehalet kabih olduğuna göre Allah kabihe kâdirdir. [215]

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî tarafından kâdirin fiilin tüm cinslerine eşit derecede kâdir olduğu temeli çerçevesinde farklı örnekler üzerinden benzer deliller getirilmiştir. Bunlardan bir tanesi şöyledir: Allah günahında ısrarcı olan kimseye azap etmeye kâdirdir. Bu kimse tövbe ettiğinde ise onun azaplandırılması kabih olacaktır. Fakat Allah burada doğrudan azap etme fiiline kâdirdir. Dolayısıyla Allah nasıl ki günahında ısrarcı olan kimseye azap etmeye kâdirse, bu kimse tövbe ettikten sonra da ona azap etmeye kâdirdir. Zira kudretin taalluku fiilin cinsine yöneliktir, yani kudret fiilin cinsine taalluk eder, doğrudan fiilin kabihlik vechine taalluk etmez.[216] Öte yandan bu zikredilen örnekte kulun tövbesinin Allah'ı kâdir olduğu şeye kâdir olmaktan çıkarması mümkün değildir. Nitekim kalbin pişmanlığıyla alâkalı olan tövbe ile o kişiye elem verme fiili arasında bir bağlantı yoktur.[217] Ayrıca tövbesinden sonra kişiye azap edilmesi imkânsız bir şey olmayıp bizler dahi bu kimseye acı çektirmeye kâdiriz. Dolayısıyla özü itibariyle meydana gelmesi mümkün olan bu fiile zâtıyla kâdir olan Allah'ın kâdir olmadığını söylemek yanlış olacaktır.[218]

---

[214] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh,* 89: 20-90: 1. Kâdî Abdülcebbâr da aynı delili farklı örneklerle zikreder. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/129: 5-16.

[215] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh,* 92: 25-26; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/248: 19-20.

[216] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh,* 90: 20-25; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 126: 6-8.

[217] İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/247: 19-24. Kâdî Abdülcebbâr'ın, günahkârın tövbesinin Allah'ın ona azap etmeye kâdir oluşunu değiştirmeyeceğine yönelik benzer açıklamaları için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/133: 13-18.

[218] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 126: 8-10. Hımmasî'nin bu konu hakkında zikrettiği benzer bir delil şöyledir: Allah kâfir ve âsi bir kimseyi cezalandırmaya kâdirdir. Allah'ın bu kimseleri cezalandırmaya kâdir olması, onlar küfür ve günah içerisinde olduklarında Allah'ta yenilenen bir şey değildir. Yani Allah'ın

Bunların yanında Behşemî kaynaklarda, kâdirlerin en zayıfı olan biz insanların bile başkasına zulmetmeye kâdir olmamızdan hareketle, zâtıyla kâdir olanın buna kâdir olmasının çok daha mümkün olduğu söylenerek de Allah'ın kabihe kâdir olduğu basitçe delillendirilmiştir.[219]

Kaynaklarda "zâtıyla kâdir olan Allah'ın makdûratının tüm cinslerine kâdir olduğu"[220] şeklinde ifade edilen temel delilin dışında oldukça ilginç sayılabilecek bir delil daha zikredilir. Delil şöyle kurgulanmıştır: Allah Zeyd evde olmadığında, "Zeyd evde değildir" demeye kâdir olduğu gibi "Zeyd evdedir" demeye de kâdirdir. Şayet Allah Zeyd evde olmadığında "Zeyd evdedir" demeye kâdir olmasaydı "Zeyd" ve "evdedir" lafızları var olmak için "değildir" lafzına ihtiyaç duyardı. Çünkü eşyanın tamamına kâdir olan kimse, ancak bir kısmı diğer kısmına muhtaç olması durumunda, bu şeylerden bir kısmına kâdir olup diğerine kâdir olmazdı. Aynı zamanda "Zeyd" ve "evdedir" kelimeleri "değildir" kelimesine muhtaç olsaydı, bu üçünün her zaman birlikte bulunması gerekirdi. Ancak böyle değildir. Nitekim Zeyd evde olduğunda "Zeyd evdedir" demek mümkündür ve hasendir. Allah bu üç kelimeyi söylemeye de kâdir olduğuna göre Zeyd evde olmadığında "Zeyd evdedir" demeye kâdirdir ve bu söz yalan olup kabih olduğuna göre Allah'ın kabihe kâdir olduğu anlamına gelir.[221]

---

onları cezalandırmaya kudretinin olması sadece küfür ve günah anında gelişen bir şey olmayıp kâfirin küfründen önce de Allah buna kâdirdir. Mamafih Allah'ın küfründen önce bir kimseyi cezalandırması kabih olduğuna göre demek ki Allah'ın kabihe kudreti vardır. Aynı şekilde Allah'ın çocuklara acı çektirmeye kâdir olması da O'nun kabihe kudreti olduğunu gösteren deliller arasında zikredilir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/153: 2-5.

219 İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/247: 16-18.

220 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 93: 5.

221 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 92: 7-12. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 314: 10-12. Aynı delili İbnü'l-Melâhimî farklı bir örnek üzerinden kurgular. Buna göre Allah "Âlem kadîm değildir" demeye kâdir olduğu gibi, "Âlem kadîmdir" demeye de kâdirdir. Bu cümledeki "âlem" ve "kadîm" kelimeleri var olmak için "değildir" kelimesine muhtaç değildir. "Âlem" ve "kadîm" kelimeleri "değildir" kelimesi olmaksızın da var olabilirler. Öyleyse "Âlem kadimdir" cümlesini "değildir" kelimesinden ayrı olarak söylemek mümkündür. Dolayısıyla Allah "Âlem kadimdir" demeye kâdirdir. Âlemin kadim olduğu sözü yalan olduğuna göre, Allah'ın yalan olan bu cümleyi söylemeye kâdir olmasının, dolayısıyla da kabih olana kâdir olmasının mümkün olduğu ortaya çıkar. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 125: 15-126: 5. Aynı delili Hımmasî de *Fâik*'teki şekliyle aktarır. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/153: 5-9.
Hımmasî burada delile karşı öne sürülebilecek bir itirazı da dile getirir. İtiraz şöyledir: "Âlem kadimdir" sözü âlemin ezelî olduğunu bildirdiği için kabihtir. Ancak bu sözü söyleyen kişi, bu sözle âlemin ezelî olduğunu bildirmeyi amaçlamadığında âlemin ezelî olduğunu bildirmemiş ve dolayısıyla kabih işlememiş demektir. Söz sahibinin amacı ve niyeti bu yönde olmadığında söylenen söz de yalan ve kabih olmayacaktır. Dolayısıyla Allah böyle bir amacı taşımayacağına göre, yapı olarak bu sözün söylenebilir olmasından hareketle Allah'ın kabihe kudreti olduğu iddia edilemez. Ancak bu itiraz, Allah'ın "Âlem kadimdir" sözünü, âlemin kadim olduğunu bildirme amacı dışında hangi amaçla söyleyebileceği ihtimallerinden hareketle çürütülür. Şöyle ki, Allah bu sözü ya hiçbir mana

Allah'ın kabihe kâdir olduğunun bir diğer delili de "*Allah insanlara zerrece zulmetmez*"[222] ve "*Rabbin kullara asla zulmedici değildir*"[223] ayetlerine dayanır. Allah bu ayetlerde kendini insanlara zulmetmeyeceğiyle övmektedir. Bir fiili yapmamakla övünmek öncelikle o fiile kâdir olmayı gerektirir. Diğer bir ifadeyle övünmenin tam manasıyla gerçekleşmesi için Allah'ın kabihe kâdir olması gerekir. Zira Allah'ın yapmaya kâdir olmadığı bir şeyi yapmamakla kendini övmesi hasen olmaz. Nitekim Allah'ın zulme kâdir olmaksızın zulmetmemekle kendini övmesi, tıpkı biz insanların cin veya melekleri öldürmemekle kendimizi övmemize benzer.[224]

Mutezilî gelenekte çok meşhur olduğu üzere Nazzâm'ın Allah-kötülük (kabih) ilişkisi hakkındaki görüşleri onun ve ekolünün ayırt edici görüşlerinden biridir. Nazzâm Allah'ın kabihe kâdir olmadığı düşüncesindedir. Ancak belirtmek gerekir ki Nazzâm'ın bu görüşe gitmesine yol açan neden nispeten kapalı olup gelenek içerisinde farklı şekillerde

kastetmeksizin söyleyebilir, bu durumda bu sözü söylemek abes olacaktır, dolayısıyla yine Allah'ın kabihe kudretinin olduğu ortaya çıkmaktadır; ya da bu söz âlemin kadîm olduğunu bildirme dışında başka bir amaç sebebiyle söylenebilir, ancak bu durumda da cümlede söz konusu başka amaca işaret eden bir şey tespit edilmediğinde cümle anlaşılmaz ve kapalı olacak, dolayısıyla Allah'ın bu sözü söylemesi yine kabih olacaktır. Her iki durumda da Allah'ın bu cümleyi söyleyebilir olması kabihe kudreti olduğunu göstermektedir. Bk. Hımmasî, *Münkız,* 1/153: 10-20.

222 Yûnus 10/44.

223 Fussilet 41/46.

224 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh,* 94: 19-21; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/246: 12-16. Bu delilden hareketle muhalifler benzer bir ilzamın Hüseynîlere de getirilebileceğini söylerler. Burada itirazın yalnızca "Allah'ın kabihi yapması imkânsızdır" görüşünü savunan Hüseynîlere getirildiği, Behşemîlere getirilmediğini belirtmek gerekir. İtirazın temelinde, Nazzâm ve ekolünün Allah'ın kabihi yapmasının imkânsızlığını Allah'ın kabihe kâdir olmayışı olarak anlamaları yatmaktadır. İtiraz şöyledir: "Allah'ın zulüm yapmamakla kendini övdüğünü iddia ederseniz sizin de (benzer şekilde) ilzam edilmeniz gerekir, çünkü siz de Allah'ın zulüm yapmasını imkânsız görüyorsunuz ve bir fiili yapması imkânsız olan kimsenin o fiili yapmakla övünmesi hasen olmaz". Muhalif burada nasıl ki kendilerine "Allah'ın yapmaya kâdir olmadığı şeyi yapmamakla övünmesi hasen olmaz" denilerek eleştiri getiriliyorsa, Hüseynîler de "Allah'ın kabihi işlemesi imkânsızdır" dediğinde, "O'nun yapmasının imkânsız olduğu bir şeyi yapmamakla övünmesi hasen olmaz" şeklinde aynı ilzamın onlara da getirileceğini söylemektedir. Muhalif burada Allah'ın kabihe kâdir olmamasıyla kabihi yapmasının imkânsızlığını aynı şey olarak düşünmektedir. Yani aslında Hüseyniyye'nin delilde muhalif için anlatmaya çalıştığı mantıksız sonucun kendilerini de bağladığını iddia etmektedir. Hüseyniyye'nin itiraza cevabı durumun aynı olmadığı şeklindedir. Onlara göre Allah'ın kabihi yapmasının imkânsız oluşu O'nun kabihe yönelik motivlerinin bulunmaması sebebiyledir. Nitekim biz bir kimsenin hikmetli, adaletinde kâmil ve faziletli olması sebebiyle zulümden uzak durduğunu bilsek bile, o kimse zulmetmemekle övünebilir. Hatta bir kimsenin hikmetli ve faziletli olduğunda, yani zulümden alıkoyan karşıt motivleri güçlü olduğunda, kendisiyle övünmesi daha mükemmeldir. Benzer şekilde kabihe ihtiyaç duyması veya kabihliği bilmemesi imkânsız olan kimse zulmetmemekle övündüğünde bu, zulümden müstağni olması, onun kabihliğini bilmesi ve zulmetmekten münezzeh olması sebebiyle zulmetmediği anlamına gelir. Bu durum methi hak ettirir ve onun zulmetmemekle övünmesini engellemez. Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh,* 94: 26-95: 4.

anlaşılmıştır.[225] Bununla birlikte Allah'ın kabihe kâdir olmasının neden olacağı çelişkili sonuçtan hareketle onların bu görüşe ulaştığı söylenebilir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın onlardan aktardığı bir delil doğrudan bunu göstermektedir: Kabihin Allah'tan sâdır olabileceğinin kabul edilmesi durumunda şu iki seçenekten biri ortaya çıkar: Ya Allah'ın âlim ve ganî olmaktan çıktığı ya da kabihi işlemenin failinin cahil yahut muhtaç olduğuna delâlet etmekten çıktığı söylenmiş olur. Bu her iki seçenek de imkânsız olduğuna göre, buna götüren şey de imkânsızdır. Buna götüren şey ise, kabihin Allah'tan sâdır olduğunun câiz olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla bu düşüncenin imkânsız olması gerekir. Kabihin Allah'tan sâdır olabileceği fikri imkânsız olduğuna göre, Allah'ın kabihe yönelik kudretle vasıflandırılması da imkânsızdır.[226]

Her şeyden önce onların delillerinin ortak noktasının kabihin cehalet veya ihtiyaca delalet edeceği ve Allah'ın zâtıyla âlim ve ganî olmasının bununla çelişeceği olduğu söylenmelidir. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de onlardan pek çok delil aktarıldığını fakat bunların tek bir hususa râci olduğunu söyleyerek buna dikkat çekmiştir.[227] Dolayısıyla Nazzâm ve ekolünün görüşlerinin temelini, Allah'ın kabihe kâdir olmasının O'nda cehalet veya ihtiyacın bulunacağı sonucuna yol açtığı fikri oluşturmaktadır.

Onların Hüseynî kaynaklarda geçen başlıca delillendirmeleri ise şöyledir: Şayet Allah kabihe kâdir olsaydı, kabihi yapması mümkün olurdu. Çünkü bir şeye kâdir olmanın anlamı, o şeyi yapmasının ve yapmamasının mümkün olmasıdır. Allah kabihe kâdirse, kabihi yapması da mümkündür. Kabih ise onu yapanın cehaletine yahut muhtaç olduğuna delalet eder. Dolayısıyla Allah için cehalet veya ihtiyaca delalet eden bir şey mümkün olduğunda, O'nun hakkında cehalet veya ihtiyaç da mümkün olacaktır. Cehalet veya

[225] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr onlardan pek çok delil aktarmıştır. Onun aktardığı delillerden bazıları şöyledir: "Allah kabihe kâdir olsaydı, O'ndan kabihin sâdır olmasının mümkün olması gerekirdi. Allah'ın kabihi asla yapmayacağı bilindiğinde, O'nun kabihe kâdir olmadığı da bilinir" (Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/135: 10-12), "Allah kabih vecih üzere fiil yaratmaya kâdir olsaydı, kabihi tercih etmesi ve yapması mümkün olurdu" (a.mlf., *Muğnî*, 6(1)/137: 15-16), "Allah'ın kabihin kabihliğini bilen ve ona ihtiyaç duymayan olması, Allah'ın kabihe kâdir olmasını imkânsız kılar, çünkü Allah'ın zâtında bu iki sıfatın (cehalet ve ihtiyaç) bulunması imkânsızdır" (a.mlf., *Muğnî*, 6(1)/138: 15-16). Delillerin detaylı açıklaması ve Kâdî Abdülcebbâr'ın bunlara verdiği cevaplar için bk. a.mlf., *Muğnî*, 6(1)/135-156. Benzer şekilde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu görüşe sahip olanlardan "Şayet Allah kabihe kâdir olsaydı, kabihi yapardı", "Şayet Allah kabihe kâdir olsaydı, bunun cehalet ve ihtiyaca delalet etmesi mümkün olurdu", "Allah kabihe kâdir olsaydı, kabihi yapması mümkün olurdu" şeklinde farklı açıklamalar aktarıldığını söyler. Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 98: 20-25.

[226] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/142: 16-143: 3.

[227] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 98: 24-25.

ihtiyaç Allah hakkında mümkün olmadığına göre, O'nun kabihe kudretinin olması da mümkün değildir.[228]

Delili biraz daha açmak gerekirse, burada Nazzâm'ın üzerinde durduğu husus Allah'ın kabihi yapabilir olmasının götüreceği olumsuz sonuçlardır. Nazzâm'a göre bir şeye kâdir olmak demek o şeyi yapmasının imkân dâhilinde olması/yapabilir olması demektir. Failinin cehaletine veya ihtiyacına delalet eden kabih Allah hakkında düşünüldüğünde ise Allah hakkında bu olumsuz vasıfların bulunması da söz konusu olacaktır. Dolayısıyla Nazzâm'a göre Allah için kabihin imkân hâlinde bulunması dahi bu eksikliklerin Allah hakkında düşünülmesine yol açacaktır. Bu olumsuzluktan kurtulmak için Nazzâm Allah'ın kabihe kudretinin olmadığını söylemektedir. Böylelikle Nazzâm delilinde kabih ile cehalet veya ihtiyaç kavramları arasında doğrusal (delil-medlûl) bir ilişki kurmaktadır. Aslında Nazzâm'ın bu açıklamasında dile getirdiği kabih ile cehalet veya ihtiyaç arasındaki doğrusal ilişki Mutezile kelâmında kabul edilen bir düşüncedir. Nitekim Mutezilîler kabihin kabih olduğunu bilen (âlim) ve ona ihtiyaç duymayan (ganî) kimsenin kabihi yapmayacağını, diğer bir deyişle ancak cahil olan/âlim olmayan (kabihin kabihliğini bilmeyen) veya muhtaç olan/ganî olmayan (kabihe ihtiyaç duyan) kimsenin kabihi yapabileceğini söylerler.[229] Dolayısıyla onların, bir kimsenin kabihi yapmasının o kişinin cehalet veya ihtiyacına delâlet ettiğini ortaya koyan bu düşünceden hareketle, "kabih cehalet veya ihtiyaca delâlet eder" şeklinde genel bir ilkeye ulaştıkları rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Nazzâm'ın bu iddiası üzerinde gerçekleşen tartışmaların da esas itibariyle kabih ile cehalet veya ihtiyaç arasındaki bu delil-medlûl ilişkisi etrafında cereyan ettiği görülmektedir.

---

[228] İbnü'l-Melâhimî, *Faik,* 126: 11-13; Hımmasî, *Münkız,* 1/154: 17-20. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd,* 284: 2-3. Bazı Behşemî kaynaklarda da delil bu şekliyle geçmektedir. Mesela bk. İbn Metteveyh, *Mecmû',* 247: 15-17. Bununla birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî onlardan, aynı minvalde fakat daha geniş bir delillendirme aktarır: Şayet Allah kabihe kâdir olsaydı, kabihi yapması mümkün olurdu. Kabihi yapması mümkün olsaydı, kabihi yapmasının akabinde ortaya çıkacak sonuçlar Allah hakkında mümkün olurdu. Bu sonuçlar ise muhaldir. Bu sonuçların imkânına yol açan şey de muhaldir. Allah'ta bu sonuçların bulunabileceğine yol açan husus Allah'ın kabihe kâdir olması olduğuna göre, Allah'ın kabihe kâdir olması muhaldir. Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh,* 99: 2-4. Allah'ın kabihi yapmasının akabinde ortaya çıkacak sonuçlar ise şu şekilde sıralanır: a) "Allah'ın kabihi yapmasının mümkün olması, cehalet veya ihtiyaca delalet eder", b) "cehalet veya ihtiyaca delalet etmez", c) "ne delalet eder ne de delalet etmez", d) "aynı anda hem delalet eder hem delalet etmez". Ebü'l-Hüseyin el-Basrî onlar adına, bu ihtimallerin tamamının muhal olduğunu, bu yüzden bu muhal sonuçlara neden olan Allah'ın kabihe kâdir olmasının da mümkün olmadığını aktarır. Bk. a.mlf., *Tasaffuh,* 99: 6-10.

[229] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/128: 5-6: "Allah kabihin kabihliğini bildiği ve ona ihtiyaç duymadığı için kabihi yapmaz". Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 317: 7-9.

Belirtmek gerekir ki Nazzâm'ın "kabihe kudreti olanın bunu yapmasının mümkün olduğu" fikriyle kabihin varlığa gelişini mutlak mı yoksa sadece bir imkân olarak mı düşündüğü tartışmalıdır. Yani Nazzâm'ın "kabihe kudreti olanın bunu yapmasının mümkün olduğu" görüşüyle söz konusu failin bunu mutlaka yapacağını, dolayısıyla da cehalet veya ihtiyaçla vasıflandırılması gerektiğini mi yoksa bunu yapmasının mümkün olduğunu ve sırf bu imkânın söz konusu failin cehalet veya ihtiyaçla vasıflandırılmasını gerektireceğini mi kastettiği tartışmalı olup gerçekte kaynaklarda da farklı şekillerde anlaşılmıştır. Özellikle Behşemî gelenekte Nazzâm'ın görüşü "vücûb" ekseninde değerlendirilerek Nazzâm'ın, kabihe kudreti olanın bunu mutlaka yapması gerektiğini söylediği şeklinde algılanmıştır.[230] Buna mukabil Hüseynî gelenekte Nazzâm'ın bu görüşü "imkân" ekseninde değerlendirilmiş, Nazzâm'ın Allah'ın kabihe kâdir olması onu yapabileceği anlamına geldiği için, sırf yapabilecek olmasının bile Allah hakkında cehalet veya ihtiyaca delâlet ettiğini söylediği şeklinde anlaşılmıştır.[231]

Daha önce ifade edildiği üzere Nazzâm'ın görüşü hakkındaki tartışma Behşemîler ile Hüseynîler arasındaki bir farklılığı ortaya koymaktadır. Zira Behşemîlerin Nazzâm'a getirdiği eleştiriler Hüseynîler tarafından tenkide tâbi tutulmuştur. Bu yüzden Nazzâm'ın delilinin tartışmasına öncelikle Behşemîlerin eleştirileriyle başlayıp, akabinde Hüseynîlerin Behşemîlere yönelik tenkidi ve konu hakkındaki kendi çözümlerini aktarmak yerinde olacaktır.

Öncelikle Behşemîlerin cevabının Nazzâm'ın delilinin mantıksal çelişkiye yol açtığı iddiasına dayalı olduğu söylenmelidir. Daha net bir ifadeyle belirtirsek; Nazzâm'ın Allah'ın kabihi yapabilir olmasının O'nun hakkında eksiklik (cehalet veya ihtiyaç) doğuracağı iddiasına Behşemîler Allah'ın kabihi yapmasının kabih ile cehalet veya ihtiyaç arasında kurulan delil-medlûl ilişkisi etrafında mantıksal çelişkiye yol açacağı

---

[230] Nitekim *Ta'lîk*'teki bazı pasajlar konunun Behşemîler nezdinde bu şekilde algılandığını göstermektedir. Muhaliflerinin bu bağlamdaki görüşünü "Şayet Allah kabihe kâdir olsaydı, kabihin mutlaka gerçekleşmesi gerekirdi(لوجب أن يوقعه)" şeklinde iktibas eden Mânkdîm Şeşdîv cevabını da "Kötülüğe kâdir olan herkesin mutlaka onu yapması gerekmez" şeklinde verir. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 315: 3-4. Yine muhaliflerinin "(kabihin) meydana gelebilmesi gerekirdi (لوجب صحة أن يوقعه)" şeklindeki görüşlerinde "sıhhat" kavramıyla neyi kastettiklerini sorgulayan Mânkdîm iki seçeneğe yer verir: "Kabihi mutlaka yapması gerektiği" ve "kabihe mutlaka kâdir olması gerektiği". İkinci seçenek zaten tartışma konusu olan meseledir. Dolayısıyla birinci seçenek Nazzâm'ın "sıhhat" kavramının onun tarafından ne şekilde algılandığının bir ifadesidir. Bk. a.mlf., *Ta'lîk,* 315: 9-10.

[231] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 126: 11; Hımmasî, *Münkız,* 1/154: 17-18; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh,* 99: 2. Buralarda doğrudan "mümkün olurdu (صح)" ifadesi geçmektedir.

cevabıyla mukabele ederler. Burada Behşemîlerin dayandığı temel düşüncelerden biri Allah'ın zâtıyla âlim ve ganî olmasıdır. Zâtî sıfatta değişiklik olmayacağı ilkesi göz önüne alındığında, Allah'ın cahil veya muhtaç olması imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın kabihi yaptığını varsaydığımızda, bu kabihin O'nun cehalet veya ihtiyacına delâlet ettiği söylenirse Allah'ın söz konusu zâtî sıfatlarında değişiklik gerçekleştiği söylenmiş olacaktır. Zâtıyla âlim ve ganî olanın cahil veya muhtaç olması imkânsız olduğuna göre farazi olarak Allah'ın yaptığı düşünülen kabihin O'nun cehalet veya ihtiyacına delâlet ettiği söylenemez. Dolayısıyla "Allah'ın kabihi yapması O'nun hakkında cehalet veya ihtiyaca delâlet eder" önermesi fasid bir önermedir. Öte yandan bu açıklama, yani kabihin Allah hakkında cehalet veya ihtiyaca delâlet etmeyeceği düşüncesi "kabih, cehalet veya ihtiyacın delilidir" şeklindeki genel ilkenin de geçersizliği anlamına gelmektedir. Zira farazi olarak Allah'ın yaptığı düşünülen kabihin, O'nun cehalet veya ihtiyacına delâlet etmeyeceği söylendiğinde bu durumda da kabihin cehalet veya ihtiyaca delâlet ettiği şeklindeki genel ilke çiğnenmiş olacaktır. Dolayısıyla "kabih, Allah hakkında, cehalet veya ihtiyaca delalet etmez" demek de fasid bir önerme olacaktır.[232]

Özetle ifade etmek gerekirse Behşemîler, Allah'tan kabihin sâdır olması hâlinde, "kabih, Allah'ın cehalet veya ihtiyacına delalet eder" denilemeyeceği gibi, "kabih, Allah'ın cehalet ve ihtiyacına delalet etmez" de denilemeyeceğini söylerler. Pek tabii bir olgunun delil-medlûl ilişkisi içerisinde olduğu bir olguya ne delâlet edeceği ne de delâlet etmeyeceğinin söylenmesi bir çelişkidir. Bu çelişkiye yol açan Nazzâm'ın "kabih Allah hakkında cehalet veya ihtiyaca delâlet eder" önermesi olduğuna göre onun bu önermesi reddedilmelidir. O hâlde bütün bu mantıksal çelişkilere yol açan "kabih Allah hakkında cehalet veya ihtiyaca delâlet eder" ilkesi geçersizdir. Böylelikle Nazzâm'ın delillendirmesi geçersiz olmaktadır.

Behşemîlerin muhaliflerin Allah'ın cehalet veya ihtiyacına delalet etmesinin mümkün olacağı şeklindeki ilzamlarına genellikle aynı şekilde cevap verdikleri görülür. Onlar bu ilzam karşısında daima Allah âlim ve ganî olduğu için "kabih, O'nun cehaletine veya ihtiyacına delalet eder" demenin yanlış olduğunu, kabih normalde cehalet veya ihtiyacın

[232] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 126: 14-127: 5; Hımmasî, *Münkız*, 1/156: 2-157: 5. Burada Hımmasî Behşemîlerin Nazzâm'a cevap verirken Allah hakkında, kabih cehalet veya ihtiyaca "delalet eder" ya da "delalet etmez" denilemeyeceğini söylediklerini ancak bunun detaylarında farklı açıklamalar getirdiklerini ifade eder.

delili olduğu için "delalet etmez" demenin de yanlış olduğu cevabını verirler. Dolayısıyla bu iki sözden de kaçınmak gerektiğini vurgularlar.[233] Behşemîler böylelikle muhaliflerin bu şekildeki delillendirmelerinin doğru olmadığını göstermeye çalışmaktadırlar.

Öte yandan Hüseynîleri temsilen İbnü'l-Melâhimî Behşemî üstatlarının cevabını tatmin edici bulmaz. Hatta onların cevabının Nazzâm'ın bu delilinden daha yanlış olduğunu söyler. Zira bir şey hakkında hem "delalet eder" hem de "delalet etmez" denmesinin mümkün olamayacağı söylendiğinde, buradan bir bakıma her ikisinin de söylenebileceği anlamı çıkar. Bir şey hakkında ya olumlu (isbat) ya da olumsuz (nefiy) bir yargı verilebilir, bu ikisi arasında bir hüküm mümkün değildir. Dolayısıyla Behşemîlerin verdiği cevap tartışmayı çözümsüzlüğe sürüklemektedir.[234] Nitekim bu cevaptan hareketle Allah'ın kabihe kâdir olduğu görüşü nihayetinde yanlış sonuçları olan önermelere yol açmaktadır. Yanlışa sebep olan şey de yanlış olduğundan Allah'ın kabihe kudretinin olduğu fikri de yanlış olmaktadır. Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî'ye göre onların Nazzâm'a bu şekilde cevap vermeleri muhalifin delillendirmesini iptal etmemekte, hatta onların iddiasını destekler bir mahiyet almaktadır.[235]

Bununla birlikte Behşemîler Nazzâm'ın delillendirmesini çürütmek için yukarıdaki cevaplarını desteklemek adına farklı açıklamalar da dile getirirler. Onlar "Allah'ın kabihi yapmasının cehalet veya ihtiyacına delalet etmesi"nin mümkün olmadığını, delaletin kabihin gerçekleşip gerçekleşmemesine göre değer kazandığını iddia ederek ortaya koyarlar. Onlar bu açıklamalarında mukadder ve muhakkak kabih ifadelerini kullanırlar. Şöyle ki onlara göre, muhakkak zulmün, yani gerçekleşmiş zulmün, failinin cehalet veya

---

[233] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 250: 1-3; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 101: 21-26; Hımmasî, *Münkız*, 1/156: 9-12. Bununla birlikte Ebû Ali el-Cübbâî'den aktarılan cevaba göre, bu iki sözü söylemekten kaçınıp, bu sebeplerden dolayı Allah'ın kabihe kâdir olmadığını söylemek delille bilinen bir hususu, yani Allah'ın kabihe kâdir olduğu bilgisini ortadan kaldırmak olur. Dolayısıyla Ebû Ali bu şekilde varsayımda bulunan bir kimseye cevap verilemeyeceğini söyler. Zira varsayımda bulunmak gerçek ilkeleri açığa çıkarmak içindir. Delille ortaya konulan ilkelerin iptaline yol açan bir varsayıma ise cevap verilmez. Burada aslında Ebû Ali, Nazzâm ve ekolünün delillendirmesini geçersiz bir varsayım olarak değerlendirmektedir. Çünkü Allah'ın kabihi işlediği varsayımı "Allah âlim ve ganî'dir" ve "kabih, failinin cehalet veya ihtiyacına delalet eder" şeklindeki ilkelerin iptaline yol açmaktadır. Bu yüzden böyle bir varsayımdan hareketle delillendirme yapmak doğru değildir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/156: 18-22.

[234] Nitekim İbn Metteveyh'in, kabihin cehalet veya ihtiyaca delalet edip etmeyeceği hususunda her ikisinin de denemeyeceğini ve cevap vermede tevakkuf etmek gerektiğini söylemesi de Behşemîlerin muhaliflere tam bir cevap veremediklerinin bir göstergesi sayılabilir. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 250: 1-3.

[235] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 127: 6-12.

ihtiyacına delalet etmesi vaciptir. Ancak gerçekleşmemiş ve gerçekleşmeyecek olan mukadder/varsayılan zulmün ise cehalet veya ihtiyaca delalet etmesi gerekmez.[236] Böylelikle Behşemîler ancak kabih gerçekleştiğinde bu kabihin delalet etmesi veya delalet etmemesinden bahsedileceğini söylemiş olmaktadırlar.

Ancak Hüseyniyye nezdinde bu husus da eleştirilecek bir hususdur. Zira kelam geleneğinde varsayımdan hareketle delil getirme çokça yapılan bir istidlâldir. Nitekim Allah'ın birliğini ispat etmek amacıyla getirilen temanu' delili bunun bir örneğidir. "Allah'la birlikte başka bir ilah daha olsaydı" önermesi bir varsayımdır ve bunun bir varsayım olması temânu'un (karşılıklı birbirine engel olmanın) mümkünlüğünü gerektirmesine engel değildir.[237] Hüseynîlerin bu eleştirilerinde haklı olduklarını söylemek mümkündür. Burada delilde zikredilen hususun, mukadder/gerçekleşmemiş bir varsayım olsa da geçerli olduğunu söylemek gerekir. Netice olarak Behşemîlerin bu cevabı da Hüseynîler tarafından tatmin edici görülmemiştir.

Buna ilaveten Behşemîler muhaliflerin "kabihin Allah'ın cehalet veya ihtiyacına delalet edeceği" iddiasının geçersiz olduğunu farklı bir açıdan daha ortaya koyarlar. Onların ifadesiyle şayet Allah'tan kabih sâdır olsaydı, bu kabih O'nun cehalet veya ihtiyacına delalet etmezdi. Çünkü kabihin failinin cehalet veya ihtiyacına delalet etmesinin şartı, failinin kendisi hakkında cehalet veya ihtiyacın mümkün olduğu bir kimse olmasıdır. Allah'ta cehalet veya ihtiyacın bulunması ise imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ta delaletin şartı bulunmadığı için, kabihin Allah'ın cehalet veya ihtiyacına delalet edeceği söylenemez.[238] Bu yüzden muhaliflerin buradan hareketle Allah'ın kabihe kâdir olmadığına delil getirmeleri doğru değildir. Böylelikle Behşemîler kabihin cehalet veya ihtiyaca delil olması için failinin cahil ya da muhtaç olmasının mümkün olduğu bir kimse olmasını şart olarak görmüşlerdir. Kabih ancak kendisi hakkında cehalet veya ihtiyacın mümkün olduğu kimseden sâdır olduğunda O'nun cehalet veya ihtiyacına delalet eder. Allah hakkında böyle bir şey mümkün değildir.

Ancak Hüseynîler Behşemîlerin bu açıklamalarının muhaliflere verilecek bir cevap olmadığını iddia ederler. Çünkü kabihin kabihliğini bilmek ve kabihe ihtiyaç duymamak

[236] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 105: 1-2.
[237] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 105: 12-13.
[238] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 106: 27-29.

her durumda (failin özelliğine bakılmaksızın), kabihten alıkoyar. Bilindiği gibi burada ilim ve istiğnâ (muhtaç olmamak) kabihten alıkoyan iki unsurdur/iki karşıt motivdir. Dolayısıyla kabihi işleyen failin cehaleti veya muhtaçlığı hakkında bir şüphe olsun veya olmasın (yani, bunlar fail hakkında mümkün olsun veya olmasın), eğer failin kabihe yönelik motivleri yoksa ve karşıt motivleri varsa, fail kabihi yapmaz. Bu yüzden muhalifin iddia ettiği gibi şayet Allah kabihi yapsaydı, bu durumda kabih, kabihten alıkoyan karşıt motivin, yani ilmin Allah'ta bulunmadığına delalet edecektir. Dolayısıyla Behşemîlerin delalet konusunda böyle bir şart koşması, muhalifin görüşlerini delillendirmesine engel olamamaktadır.[239]

Görüldüğü üzere Hüseynîler Behşemîlerin getirdikleri cevap ve açıklamaların hiçbir şekilde muhaliflerin görüşünü çürütmeye yetmediği kanaatindedirler. Hatta Hüseynîlere göre, Behşemîlerin dile getirdiği şekilde Allah'ın kabihi yapmasının mümkün olması da mantıksal bir çelişkiye yol açmaktadır. Yani, Allah'ın kabihi yapmasının mümkün olduğu varsayıldığında, nihayetinde ya "kabihin O'nun hakkında cehalet veya ihtiyaca delalet edeceği" ya da "mutlak anlamda kabihin cehalet veya ihtiyaca delâlet etmeyeceği" şeklinde imkânsız sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bütün bu problemlerin temelinde Allah'ın kabihi "yapabilir" olması yatmaktadır. O hâlde bütün bu çelişkilerden kurtulmak için yapılması gereken tek şey Allah'ın kabihi yapabileceği düşüncesini devreden çıkarmaktır. Hüseynîlerin cevabı da bu düşünceye dayanmaktadır. İbnü'l-Melâhimî'nin ifadesiyle Nazzâm'a verilecek en doğru cevap hocası Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin cevabıdır ki, bu da "Allah'tan kabihin sâdır olmasının imkânsızlığı"dır. Allah kabihe kâdir olsa bile O'ndan kabihin sâdır olması imkânsızdır. Allah'ın kabihi yapması imkânsız olduğuna göre, Allah'ın kabihi yaptığı varsayılarak bunun Allah'ın cehaletine veya ihtiyacına delalet edeceğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Hüseynîler Allah'ın kabihe kâdir olsa da bunu yapmasının imkânsız olduğu söyleyerek Nazzâm'ın gerekçe gösterdiği bu iki eksikliğin (cehalet ve ihtiyaç) Allah'ta bulunma ihtimalini ortadan kaldırmışlar ve bu hususun delil olarak sunulamayacağını göstermişlerdir.[240] Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de *Tasaffuh*'ta konunun daha en başında Nazzâm ve

[239] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 107: 13-17. Hüseynîler tarafından Behşemîlerin cevabına yönelik buradan başlayan eleştiri sayfa 109: 26'ya kadar devam eder. Bu eleştirilerle Behşemîlerin delalet konusunda bu şartı getirmelerinin muhalife bir cevap olmayacağı, hatta bir şekilde muhalifin istediği şeyi söylemiş oldukları da iddia edilir.

[240] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 127: 13-15; Hımmasî, *Münkız*, 1/157: 19-21.

ekolüne verilecek cevabın Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğu fikrine dayanmak durumunda olduğunu ifade eder.[241]

Burada dikkat edilmesi gereken husus Hüseynîlerin Nazzâm'ın kabihin mümkün/yapılabilir olmasının cehalet veya ihtiyaca delalet ettiği ilkesini hedef almasıdır. Diğer bir deyişle onlar, Nazzâm'ın dile getirdiği "olabilirliği" (imkânı) ortadan kaldırmaya odaklanır. Gerçekte de bu, konuya yaklaşımda Behşemîler ile Hüseynîler arasındaki temel ayrım noktasını oluşturur. Çünkü Behşemîler Allah'ın kabihi yapabilmesinin imkân dâhilinde olduğu fakat bunu hiçbir zaman yapmayacağı düşüncesindedirler. Onlar nezdinde Allah'ın kabihi yapabilir olması değil, bilfiil yapması problemdir. Oysa Nazzâm'ın delilinde kabihin "imkân" dâhilinde olmasının probleme yol açtığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Nazzâm'ın iddialarına karşı verilecek doğrudan bir cevabın, aslında bizzat bu "imkân"ı hedeflemesi ve Allah'ın kabihi yapabilir olmasının dahi söz konusu olmadığını, diğer bir deyişle Allah'ın kabihi yapmasının imkân dâhilinde olmadığını ortaya koyması gerekir. İşte Hüseynîler de bunu yapmaya çalışırlar. Bu yönüyle Hüseynîlerin Nazzâm'ın iddialarına yaklaşımının Behşemîlerin yaklaşımına oranla daha doğru olduğu söylenmelidir.

Nazzâm'ın deliline verilecek en uygun cevabın Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsızlığı olduğunu iddia etmelerinin üzerine Hüseyniyye'ye şöyle bir eleştiri getirilmesi mümkündür: "Allah'ın kabihi işlemesi imkânsız olduğunda, Allah imkânsız olana mı kâdir olmaktadır?"[242] Bir anlamda Hüseyniyye'den Allah'ın kabihi işlemesi

---

[241] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 89: 18-19.

[242] Nitekim Nazzâm öne sürdüğü bir delilde, imkânsız bir şeye yönelik kudretin de imkânsız olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Delil şöyledir: "Zulmün, onu yapanın cehaletine veya ihtiyacına delalet etmesi, bir kimsenin cahil veya muhtaç olduğuna yönelik doğru haberin onun cehaletine veya ihtiyacına delil olması gibidir. O hâlde siz Allah'ı zulmü yapmaya kâdir olmakla nitelendirdiğinizde, aynı zamanda O'nu kendisinin cahil veya muhtaç olduğuna yönelik doğru bir haberi vermeye kâdir olmakla nitelendirmiş oluyorsunuz." Delili şöyle açıklamak mümkündür; Allah'ın kendisi hakkında câhil veya muhtaç olduğuna yönelik "doğru" bir haber verdiğini varsayalım. Bu haber, doğru olduğu varsayıldığına göre, O'nun cahil veya muhtaç olduğuna delâlet edecektir. O'nun zatıyla âlim ve ganî olduğu göz önüne alınırsa böyle bir haberin doğru olması imkânsızdır. Böyle bir haber imkânsız olduğuna göre ona yönelik kudret de söz konusu olamayacaktır. Öyle görünüyor ki Nazzâm burada Allah'ın söz konusu olguya kâdir olamamasının, böyle bir şeyin özü itibariyle imkânsız olmasından değil de, cehalet veya ihtiyaç gibi Allah hakkında imkânsızlık taşıyan olgulara delâlet etmesinden kaynaklandığını düşünür ve nihayetinde Allah'ın böyle bir habere kâdir olamamasının bunun cehalet veya ihtiyaca delalet etmesinden kaynaklandığı sonucuna varır. Pek tabii Allah'ın, kendisi hakkında cehalet veya ihtiyaca delalet eden şeylere kâdir olması mümkün olmadığına göre zulme (kabihe) de kâdir olmaması gerekir. Yani, O'nun imkânsız bir şeye (kendisi hakkında cehalet veya ihtiyaca delalet eden şeye) yönelik kudretinin bulunması imkânsızdır. Hüseynîler ise "Allah'ın zulme kâdir olduğunu" söylemekle "O'nun kendisinin cahil veya muhtaç olduğuna dair doğru bir haberi vermeye kâdir

imkânsızken, ona nasıl kâdir olduğunun açıklaması istenmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, eğer bununla Allah'ın kabihi imkânsızlık veçhi üzere, diğer bir ifadeyle imkânsız olmasına rağmen yaratmasını kastediyorlarsa, pek tabii Allah'ın buna kâdir olmadığını söyler. Zira imkânsız bir şey kudretin taalluk alanı dışındadır. Bununla birlikte Allah'ın imkânsız olanı yaratmaya kâdir oluşu, eğer O'nun kabihi yaratmasını imkânsız kılan karşıt motiv değişirse, kabihi yapmasının mümkün olacağı şeklinde açıklanabilecektir. Yani Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ancak bu açıklanan şekliyle Allah'ın imkânsıza kâdir olmasından bahsedilebilir. Bu tıpkı bir kimsenin kalemi olmadığı için yazmasının imkânsız olduğu bir yazıya kâdir olmasına benzer. Bu kimsenin şayet kalemi olsaydı yazıyı yazabileceği manasında imkânsız olan bir yazıya kâdir olmasından bahsedilebilir. Diğer bir deyişle bu durum kalemi olduğunda yazması mümkün olan bir kimsenin kalemi olmadığında yazması imkânsız olup ama yine de yazmaya kâdir olması gibidir.[243]

Bu yönüyle Hüseynîlerin, Nazzâm'ın görüşünün temeline oturttuğu "bir şeye kâdir olanın onu yapmasının mümkün olduğu" fikrine katılmayıp, bir şeye kâdir olanın o şeyi yapmasının her zaman mümkün olmayıp bazı durumlarda mümkün olduğu fikrini öne sürdükleri görülmektedir. Zaten onlara göre bir fiile kâdir olan kimsenin o fiili meydana getirmesinin mümkün olması ancak o fiile yönelik bir motiv bulunduğunda gerçekleşir. Bir kimsenin bir fiile kudreti var, ama ona yönelik motivi yoksa o fiilin meydana gelmesi imkânsız demektir. Dolayısıyla âlim ve ganî olan bir failin kabihe yönelik motivinin olması imkânsız olduğu için bunu yapması da imkânsızdır. Bununla birlikte motivi bulunmadığında Allah'ın bu fiile kâdir olduğunu söylemek de imkânsız değildir.[244]

---

olduğunu" söylemenin birbirinden farklı şeyler olduğunu açıklamaya başlayarak cevap verir. Her iki önermenin de işaret ettiği manalar göz önünde bulundurulduğunda, öncelikle bir şey hakkında doğru haberin bulunması, o şeyin gerçekten haber verildiği şekliyle var olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla itirazda dile getirilen haber, Allah'ın kendisini cahil veya muhtaç kılmaya kâdir olduğu yahut Allah'ın bir başkasının O'nu cahil veya muhtaç kıldığını bildiği manasına gelmektedir. Ancak hem Allah'ın hem de bir başkasının Allah'ı cahil veya muhtaç kılması imkânsızdır. Allah'ın imkânsızı içeren bir haber vermeye kâdir olmakla vasıflanması ise mümkün değildir. Bununla birlikte Allah'ın zulme kâdir olmakla vasıflanması böyle değildir. Çünkü zulme kâdir olmak imkânsız bir manayı içermez. Nitekim zulmetmek doğrudan cahil veya muhtaç olmak anlamına gelmez ki Allah'tan zulmün sâdır olması O'nun cahil veya muhtaç olması şeklinde imkânsız bir hususu ortaya koysun. Zulüm bu şekilde imkânsız bir manayı içermediği için Allah'ın zulme kâdir olması muhaliflerin iddia ettiği gibi buna yönelik doğru bir haber vermeye kâdir olmak gibi olmayacaktır. Dolayısıyla muhaliflerin itirazı geçerli değildir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 128: 6-129: 4.

243 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 113: 23-28. Burada 24. satırdaki "مما يتعلق به القدرة" ifadesi yerine "مما لا يتعلق به القدرة" şeklinde okunmalıdır. 26. satırdaki "العلم" ifadesi "القلم" olarak okunmalıdır. Benzer açıklamalar için ayrıca bk. a.mlf., *Tasaffuh*, 99: 15-18.

244 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 127: 17-128: 2.

Dolayısıyla Nazzâm'ın iddia ettiği gibi bir fiile kâdir olmak onu yapmanın mümkün olduğu anlamına gelmemektedir. Yine Nazzâm'ın yukarıdaki itirazıyla ilişkili olarak özellikle ifade edilmelidir ki kâdirin hükmünden onun kâdir olduğu şeyin tüm durumlarda meydana gelmesinin mümkün olduğu anlamı çıkmaz.[245] Böylelikle Hüseynîler kabihe kâdir olmanın onu yapabilmekle aynı şey olmadığını açıklamaya çalışmış ve Allah'ın kabihe kudretinin kabul edilmesinin Nazzâm'ın iddia ettiği gibi olumsuzluklara yol açmayacağını ortaya koymuştur.

1.3.3. Allah-Kabih İlişkisinin İmkân Boyutu

Esas itibariyle Allah-kabih ilişkisinin imkân boyutu Allah'ın kabihi yapmasının mümkün mü yoksa imkânsız mı olduğu meselesidir. Daha önce de ifade edildiği üzere Hüseynîler Allah'ın kabihi yapmayacağını Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız oluşuna vurgu yaparak ortaya koymuşlardır. Bu konuda Hüseynîlerin Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğu görüşünü benimsemesine karşılık Behşemîler Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olduğu kanaatindedirler. Bu bağlamda öncelikle Hüseynîlerin Allah'ın kabihi işlemeyeceğini izah şekilleri olan imkânsızlık görüşünün detayları açıklandıktan sonra Behşemîlerle yapılan tartışmalar ortaya konulacaktır.

Her şeyden önce Hüseynîlerin Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsızlığı görüşünü delillendirirken kullandıkları motiv mefhumunun fiil üzerindeki rolüne –ileride özel bir başlık açılacak olsa da– genel olarak değinmek faydalı olacaktır. Hüseynî düşüncede kâdirin bir fiili tercih etmesini sağlayan şey ancak ona yönelik motivleridir (*dâ'î*). Kâdirin bir fiili tercih etmemesine neden olan şey de ancak ondan alıkoyan karşıt motivleridir (*sârif*).[246] Diğer bir ifadeyle bir kâdirin bir fiili yapması, fiile yönelik motivleri doğrultusunda, yapmaması da ondan alıkoyan karşıt motivleri doğrultusunda gerçekleşir. Bir failin motivleri ve karşıt motivleri dediğimiz şeyler ise failin fiille ilgili bilgisi, itikadı ya da zannıdır. Çünkü kâdirin bir fiili tercih etmesi ve etmemesi bu bilgisi, itikadı ya da zannına göre gerçekleşir. Bunlar her akıl sahibinin kendisinde ve başkasında zorunlu olarak bildiği şeylerdir. Bununla birlikte Allah hakkında itikat ve zannın düşünülmesi

[245] Hımmasî, *Münkız,* 1/158: 10-11.
[246] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 864: 13-14.

mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın bir fiile yönelik motivi veya karşıt motivi ancak O'nun âlim oluşudur.[247]

Hüseyniyye'nin motiv üzerinden "Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğu" görüşüne[248] nasıl ulaştığını anlama konusunda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin açıklamalarına bakmak gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın kabihe kâdir olduğu fikrini dile getirdikten sonra bu konudaki yaklaşımını şu şekilde açıklar: "Allah'ın kabihe kâdir olmasıyla kastettiğimiz, şayet zâtında kabihe yönelik motiv olsaydı, motivinin değişmesinin ötesinde zâtında herhangi bir değişiklik olmaksızın ondan kabihin sâdır olacağıdır".[249] Allah'ın kabihe yönelik motivi, kabihin kabihliğini bilmemesi veya kabihe ihtiyaç duymasıdır. Buna göre Allah'ın kabihi işlemesi O'nun kâdir oluşunda bir değişiklik olmaksızın ancak motivi değişip kabihe yönelik motivi bulunduğunda mümkün olur. Bununla birlikte Allah zâtıyla âlim ve gani olduğu için onun kabihin kabihliğini bilmemesi ve ona ihtiyaç duyması imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın kabihe yönelik motivi bulunmadığı için kabihi yapması da imkânsız olmaktadır. Açıklamalar biraz karmaşık gözükse de Allah'ın kabihe kâdir olması, şayet Allah'ta bu motivlerden biri bulunsaydı kabihi yapması mümkün olacağı şeklinde açıklanmıştır.[250]

İbnü'l-Melâhimî de benzer şekilde kâdir olmanın anlamı üzerinden açıklamalarda bulunmuştur. Şöyle ki kâdir makdûratının tamamına kâdirdir, fakat bunlardan birini

---

247 İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 864: 14-17.

248 Aslında bu görüşün daha öncesinde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından dile getirildiğini belirtmek gerekir: "Allah zulme kâdir olsa bile, O'nun zulmü yapması imkânsızdır". Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/128: 7-8; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 89: 16-17. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de Kâ'bî'nin *Makâlât*'ında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a Allah'ın kabihi yapmasının imkânsız olduğu görüşünü atfettiğini, fakat bu görüşün detaylarını aktarmadığını söyler. Bk. a.mlf., *Tasaffuh*, 101: 16-17. Buradan hareketle Hüseynîlerin bir bakıma bu konuda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşünü benimsedikleri söylenebilir.

249 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 93: 8-9. *Münkız*'da bu şöyle ifade edilir: Allah'ın kabihe kâdir olması, şayet kabihe yönelik motivi olsaydı ondan kabihin sâdır olacağı manasında imkânsız değildir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/158: 15-16.

250 O bu fikrine delil olarak Allah'ın günahında ısrar eden kimseyi cezalandırması şeklinde daha önce geçen delili zikreder. Ona göre Allah'ın bu kimseyi cezalandırmaya yönelik motivi bulunurken, bu kimse tövbe ettiğinde onu cezalandırmaya yönelik motivi bulunmadığı için cezalandırması mümkün değildir. Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 93: 10-11. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî buradan hareketle farazi bir itiraza yönelik olarak, Allah'ın kabihe yönelik motivinin bulunmamasının O'nun kabihe kâdir olmadığı anlamına gelmeyeceğine de vurgu yapar. Bu minvalde şâhid âlemden örnek verir. Nasıl ki bir insanın kendisini ateşten kurtaracak karşıt motivlerinin olması ve ateşe atmaya yönelik motivinin de bulunmamasına rağmen, kendisini ateşe atması mümkün ise ve motivi olmadığı için buna kâdir olmadığı söylenmiyorsa aynı şey Allah hakkında da geçerlidir. Allah'ın da tövbe edeni cezalandırmaya yönelik motivinin olmaması onun tövbe edeni cezalandırmaya kâdir olmadığı anlamına gelmez. Bk. a.mlf., *Tasaffuh*, 93: 14-17.

yaptığında, kâdir için o fiili yapmaya dair bir tercih ettirici (*muhassıs*) gereklidir. Bu tercih ettirici o fiile yönelik motivdir. Diğer ifadeyle kâdirin bir fiili tercih etmesini sağlayan şey ancak ona yönelik motivleridir. Benzer şekilde kâdire bir fiili yapmamasını tercih ettiren şey de o fiili yapmaktan alıkoyan karşıt motivdir. Yani kâdirin makdûratının meydana gelmesi ve gelmemesi motiv ve karşıt motive bağlıdır. Konumuz olan kabih fiile yönelik motiv ise kabih fiilin kabih olduğunu bilmemek, kabih fiilin hasen olduğunu zannetmek, kabihi yapması gerektiğine inanmak veya kabih fiili yapmaya ihtiyaç duyduğuna dair bilgi, itikat ve zan olarak zikredilir. Kabih fiili yapmaktan alıkoyan karşıt motiv olarak ise kabih fiilin kabihliğini bilmek, kabihi yapmaya ihtiyaç duymadığını bilmek, kabih fiilden dolayı zemmedilmeyi hak edeceğini bilmek zikredilebilir. Hatta Allah söz konusu olduğunda Allah'ın izzetinin yüceliğini bilmesi de karşıt motiv olarak zikredilebilir. Çünkü bu şekilde yüce olan kimsenin kabihi yapması akıl sahipleri tarafından zemmedilmeyi hak etme kapsamına girmektedir. Kabihe yönelik zikredilen bu motivlerin Allah'ta bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın kabihi yapması imkânsızdır.[251]

Buradan hareketle İbnü'l-Melâhimî'nin delillendirmesi şu şekilde özetlenebilir:

Kabih Allah'ın makdûratındandır,
Makdûratından birini yapması ancak ona yönelik motivi bulunduğunda mümkün olur,
Kabihe yönelik motiv, kabih fiilin kabih olduğunu bilmemek veya kabih fiili yapmaya ihtiyaç duyduğunu bilmektir,
Bunlar Allah hakkında mümkün değildir,
Dolayısıyla Allah'ın kabihe yönelik motivinin bulunması imkânsızdır,
Kabihe yönelik motivinin bulunması imkânsız olduğuna göre Allah'ın kabihi yapması da imkânsızdır.

Bunun yanında İbnü'l-Melâhimî Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsızlığı görüşünü Allah'ın kabihe yönelik motivinin bulunmamasının yanında bir de O'nu kabihi yapmaktan alıkoyan karşıt motivlerinin bulunduğunu söyleyerek kuvvetlendirir. Bu karşıt motivler ise Allah'ın kabihin kabihliğini bilmesi ve ona ihtiyaç duymadığını

[251] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 868: 9-18; a.mlf., *Fâik,* 129: 17-130: 4. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız,* 1/159: 17-22; Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, *el-Me'âlimü'd-dîniyye fi'l-'akâidi'l-ilâhiyye*, nşr. Muhtâr M. A. Haşâd (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1988), 93: 13-14.

bilmesidir. Yani Allah'ın kabihe yönelik motivinin bulunmaması O'nun kabihi yapmayacağını izah etmede yeterliyken, buna ilaveten kabihi yapmaktan alıkoyan karşıt motivlerinin bulunması da bunun imkânsızlığını kuvvetlendirmektedir.[252]

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız oluşunu, buna neden olan muhtemel sebepler üzerinde düşündükten sonra nihayetinde bu sebebin motiv olduğu sonucuna ulaşarak açıklmıştır. O, Allah'ın motivi değişseydi kabihi işlemesinin imkânsızlığının ortadan kalkacağını söyler. Çünkü Allah'ın zâtıyla kâdir olması imkânsızlık özelliğine sahip olmayan bir şeyi yapmasının mümkün olmasını gerektirir. Yani kabih fiil özünde imkânsızlık taşımadığından Allah'ın onu yapmasının mümkün olması gerekir. Ancak Mutezilî düşüncede Allah'ın her fiilinin hasen olması ve kabihin O'ndan asla sâdır olmayacağı temel ilkelerdir. Dolayısıyla Allah'ın kabihi yapmamasına neden olan bir sebep bulunmalıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada üç ihtimal sayar. Allah'ın kabihi işlemesini imkânsız kılan ya kabihin cinsidir, ya kabihin kabihliğidir ya da Allah'ın kabihe yönelik motivinin bulunmayıp ondan alıkoyan karşıt motivinin bulunmasıdır. Birinci ihtimale bakıldığında, şayet kabihin cinsi Allah'ın kabihi yapmasını muhal kılıyorsa, o hâlde Allah'ın kabihin cinsinden olan haseni yapması da imkânsız olurdu. Hatta kabihin cinsi Allah'ın kabihi işlemesini imkânsız kılıyorsa, biz insanların kabihi yapmasının imkânsız olması daha evla olurdu. Nitekim kabihin cinsi, zâtıyla kâdir olan Allah'ın kabihi işlemesini imkânsız kılıyorsa, kudreti sınırlı olan bizlerin kabihi işlemesi zaten imkânsız olurdu. İkinci ihtimal olarak, şayet fiilin kabihliği buna sebep olsaydı, o zaman yine biz insanların kabih fiil işlemesinin imkânsız olması daha evla olurdu. Nitekim fiilin vukuunu fiilin kabihliğinin imkânsız kıldığı seçeneği geçerli olsaydı, bu durumda "Niçin bir şeyin kabihliği bizi değil de Allah'ın kabihi yapmasını

[252] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 868: 19-21; a.mlf., *Fâik*, 130: 5-7. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/159: 23-160: 3. Hüseynî düşüncenin bu konudaki tavrının derli toplu bir şekilde aktarımını sunan bir pasaj da Hımmasî'nin ifadeleridir: "Bir kimsenin kâdir olduğu şeyi yapması ve yapmaması kâdir olması açısından aynı derecededir. Tereccüh olmadığında, yani iki mümkün fiilden birini diğerine baskın/öncelikli kılan bir unsur olmadığında, her ikisinin de meydana gelmesi eşit şekilde mümkündür. Kâdirin makdûratının her biri aynı derecede mümkündür. Aklen bilindiği üzere mümkünlerden bazısının meydana gelmeyip bazısının meydana gelmesi ancak bir müreccih (birini diğerine baskın kılan şey) sebebiyle olur. Bu müreccih ise motivdir. Kâdirin makdûratı içerisindeki seçeneklerden ancak kendisine yönelik motivinin bulunduğu fiilin meydana gelmesi mümkündür. Böyle olduğuna ve Allah'ın da kabihe yönelik motivi bulunmadığını bildiğimize göre Allah'tan kabihin sâdır olması imkânsızdır. Motivinin olmamasına bir de karşıt motivinin bulunması eklendiğinde ki, bu karşıt motiv Allah'ın kabihin kabihliğini bilmesi ve ona ihtiyaç duymamasıdır, kabihin imkânsızlığı daha da kuvvetlenir." Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/158: 3-10.

imkânsız kılsın?", "Bir şeyin kabihliği Allah'ın o şeyi yapmasını imkânsız kılarken, niçin bir şeyin hasenliği o hasen fiili yapmasını imkânsız kılmıyor?" gibi sorulara verilecek bir cevap yoktur. Dolayısıyla Allah'ın kabihi işlemesini imkânsız kılan şey ne kabihin cinsi ne de kabihliğidir. İnsanların kabihi yapması imkânsız değilken Allah'ın kabihi yapmasını imkânsız kılan husus Allah'ın kabihe yönelik motivinin bulunmaması ve kabihten uzaklaştıran karşıt motivinin bulunmasıdır. Kabihi yapmaya yönelik motiv ise cehalet veya ihtiyaçtır ki, bunların Allah'ta bulunması imkânsızdır.[253]

Bu açıklamalarına ilaveten Ebü'l-Hüseyin el-Basrî "Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğu" şeklindeki görüşlerine yönelik bir delil de öne sürmüştür. Onun temel dayanağı Allah'ın kabihi işlemesinin muhal sonuçlara yol açacağı fikridir. O, "muhale yol açan şey de muhaldir" ilkesince[254] Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğunu söyler.[255] Burada hareket noktası kabihin failinin cehalet veya ihtiyaç vasıflarını bulundurması şeklindeki genel düşüncedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu muhal sonuçları şöyle açıklar;[256]

1. "Allah şayet kabihi yaratsaydı, bu durum cehalet veya ihtiyaca delalet ederdi."

Bu önerme imkânsızdır, çünkü zâtıyla âlim ve ganî olan Allah'ın cahil veya muhtaç olması imkânsızdır.[257]

2. "Allah kabihi yaratsaydı, bu durum cehalet veya ihtiyaca delalet etmezdi."

Bu önerme de imkânsızdır. Çünkü "Allah'ın âlim ve ganî olması sebebiyle cehalet veya ihtiyaca delalet etmez" denmesi "kabihi yapmak cehalet veya ihtiyacın delili olduğu için, kabih Allah hakkında cehalet veya ihtiyaca delalet eder" denmesinden evla değildir.

---

253 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 93: 21-94: 3.

254 Hüseyniyye'nin istidlâllerinde zaman zaman kullandığı bu ilkeyi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî "varlığının muhali gerektirdiği şeyin varlığı muhaldir" şeklinde ifade ederek bunun delillendirmesini de yapar. Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 97: 25-98: 7.

255 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 95: 5-6.

256 Bunlar dışında iki muhal durum daha zikredilir: 1. Allah kabihi yaratsaydı, "bu durum cehalet ve ihtiyaca delalet eder" demek de "delalet etmez" demek de hata olurdu. Hatta delalet eden ve etmeyen olurdu. 2. Allah kabihi yaratsaydı, bu iki vasfa delalet etmesi ve etmemesi birleşirdi. Görüleceği üzere bunlar metin içerisinde zikrettiklerimizin tekrarı mahiyetindedir. Bununla birlikte yine bunların da imkânsız olduğu açıklanır. Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 97: 12-24.

257 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 95: 6-7, 95: 9-10. Üstelik bu önerme, " kabih cehalet ve ihtiyacın delili olduğu için Allah hakkında cehalet ve ihtiyaca delalet eder" denmesi, "Allah âlim ve ganî olması sebebiyle cehalet ve ihtiyaca delalet etmez" denmesinden evla olmadığı için de imkânsızdır. Her iki açıklama da eşit derecede mümkündür. Öyleyse bu durumda Allah'ın kabihi işlemesinin bunlara delalet etmesi ve etmemesi gerekir. İki zıttın bir araya gelmesi ise imkânsızdır. Bk. a.mlf., *Tasaffuh*, 95: 23-26.

Burada aynı şeyin tek bir şeye hem delil olması hem de delil olmaması söz konusudur. Bu da imkânsızdır.[258]

Hüseynîlerin konu hakkındaki görüşleri, Nazzâm (ve ekolünün) kâdirin anlamından hareketle kendilerine yönelttiği eleştirilere yönelik cevabından da daha net anlaşılabilir. Nazzâm ve ekolü kâdirin anlamı üzerinden hareket ederek Hüseynîlerin kendilerine verdiği cevaba itiraz etmişlerdir. Daha önce de geçtiği üzere, onlar "Allah'tan kabihin sâdır olmasının imkânsız olduğu" görüşüyle "Allah'ın kabihe kâdir olduğu" görüşünün birbiriyle çeliştiğini söylerler. Nitekim bir fiile kâdir olan kimse o fiili yapma ve yapmama imkânına sahiptir. Onların bu itirazı getirmesi, Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olmasının Allah'ın kabihe kâdir olmadığı anlamına geldiğini düşündüklerinden oldukça anlaşılabilirdir.[259] Bununla birlikte Hüseynîler bu itiraza yine Allah'ın kabihe yönelik motivinin olmamasını temel alarak karşılık verirler. Allah'ın kabihi yapmasının imkânsız oluşu, O'nun kabihe kâdir olmasıyla çelişmez. Çünkü Allah'ın kabihi yapmasının imkânsızlığı kabihe yönelik motivnin bulunmaması ve kabihten alıkoyan karşıt motivlerinin bulunması sebebiyledir, yoksa kâdir olması açısından bir imkânsızlık söz konusu değildir. Nitekim kâdirden fiilin sâdır olması için motive ihtiyaç vardır. Şâhid âlemden de örnek verirsek, bir terzi dikiş dikmeye kâdir olmakla birlikte, dikiş yapmak için bir iğneye ihtiyacı vardır; bir kâtib yazmaya kâdir olmakla birlikte yazması için kaleme ihtiyacı vardır. Terzinin iğnesi, kâtibin kalemi olmadığında dikişin ve yazının meydana gelmesi imkânsızdır. Benzer şekilde Allah'ın kabihe kâdir olmakla birlikte, kabihe yönelik motivi bulunmadığında kabihi yapması imkânsızdır. Böyle olması Allah'ın kabihe kâdir olmasına ve kudret açısından kabihin mümkün olmasına engel olmadığı gibi, motivin olmaması sebebiyle kabihin imkânsız olmasına da engel değildir. Öte yandan âciz bir kimsenin de fiili yapması imkânsızdır. Ancak fiili yapmanın imkânsızlığı konusunda müşterek olsalar da âciz bir kimse ile fiile yönelik motivi olmayan ve fiilden alıkoyan karşıt motivi bulunan kâdir kimse arasında fark vardır. Yani bir fiili yapmanın imkânsız olması sadece o fiile kâdir olmadığı anlamına gelmez, âciz kimsenin kudreti olmadığı için fiili yapması imkânsız olurken, kâdir kimsenin motivi

[258] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 95: 28-30.

[259] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın onlardan aktardığı bir delilde geçen ifadeler buna işaret etmektedir. O, kabihin Allah'tan vukuunun imkânının kesinlikle söz konusu olmadığını, bu hususun da Allah'ın kabihe kâdir olmakla vasıflandırılmasının imkânsızlığına delâlet edeceğini ifade eder. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/143: 2-3.

bulunmadığı için fiili yapması imkânsızdır. Kâdirin eğer motivi değişir ve o fiile yönelik motivi olursa ya da söz gelimi fiili yapmak için gerekli araçlara sahip olursa, o fiil meydana gelir. Ancak âciz bir kimsenin motivi bulunsa da yahut gerekli araçlara sahip olsa da o fiil ondan meydana gelmez. Âcizin fiili yapamamasının sebebi kâdir olmamasıdır. Kâdir kimsenin fiili yapamamasının sebebi ise ona yönelik motivinin ya da gerekli araçlarının bulunmamasıdır. Kâdir gerekli araçlar veya motivler bulunduğunda, zâtı veya kudreti değişmeksizin bu fiili yapacaktır.[260] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî böylelikle muhaliflere Allah'ın kabihi yapmasının imkânsız olmasının, kabihe kâdir olmadığı anlamına gelmeyeceğini ve dolayısıyla bu iki olgunun birbiriyle çelişmediğini ortaya koymuştur.

Hüseynîlerin bu açıklamaları Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olduğunu iddia eden Behşemî yaklaşıma yönelik eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğunu ispat ettikten sonra Behşemî görüşün yanlışlığını ortaya koyma sadedinde onlara eleştiriler yöneltir. Öncelikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Behşemîlerin iddiasının, yani Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olduğu görüşünün yanlışlığını şu cümleyle ifade eder: "Kabih fiilin imkânında/mümkün oluşunda kabihe yönelik motivin (cehalet veya ihtiyaç) bulunması şeklindeki imkânsızlığın imkânı yer almaktadır".[261] Şöyle ki, Allah'ın kabihi işlemesi mümkündür dendiğinde, kabihe yönelik motivin Allah'ta bulunması şeklindeki imkânsız bir durumun mümkün olduğu sonucu çıkacaktır. Yani kabihe yönelik motivin bulunması mümkün olacaktır. Bu motiv cehalet ve ihtiyacın varlığı olduğuna göre, buradan Allah'ta cehalet ve ihtiyacın bulunmasının mümkün olduğu anlamı çıkacaktır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî aynı hususu şu ifadelerle de açıklar: "Allah'ta bu motivin bulunduğunu varsaymak, zâtıyla kâdir olan varlığın kabihi işlemesini imkânsız kılan tek unsurun ortadan kalktığını varsaymak anlamına gelir".[262] Burada Allah'ın kabihi işlemesini imkânsız kılan tek unsur motivin bulunmamasıdır. Ancak kabihi işlemesi mümkün dediğimizde, motivin O'nda bulunduğunu yani cehalet ve ihtiyacın bulunduğunu söylemiş oluruz. Dolayısıyla

[260] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 99: 23-100: 6.
[261] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 94: 3-4.
[262] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 94: 5-6.

Allah'ta cehalet ve ihtiyacın bulunması imkânsız olduğuna göre Allah'ın kabihi işlemesinin de imkânsız olması gerekir.

Öte yandan yine Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Behşemîlerin iddiasının kendi içerisinde çelişkili olduğuna dikkat çekmek suretiyle iddianın yanlışlığını ispata çalışır. Onların bu iddiası dolaylı olarak Mutezilî gelenek içerisinde aslî bir ilke olan Allah'ın kabihi yapmayacağı hususuna halel getirmektedir. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre, bir şeyin kabihliğini bilen ve ona ihtiyaç duymayan kimsenin bu hâldeyken, yani âlim ve ganî iken, kabihi yapmasının mümkün olduğunu söylemek, Allah'ın asla kabihi yapmayacağını söylemeye engeldir. Diğer bir ifadeyle âlim ve ganî olan kimsenin kabihi yapması mümkün olduğu söylendiğinde, bir şeyin kabihliğini bilmek ve ona ihtiyaç duymamak kabihi yapmamanın bir sebebi olmaktan çıkar.[263] Dolayısıyla Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olduğu, fakat Allah'ın zâtıyla âlim ve ganî olması sebebiyle kabihi asla işlemeyeceğini söylemek kendi içerisinde çelişkili olduğu için mâkul bir görüş değildir. Eğer Allah'ın kabihi işlemesi mümkünse, O'nun âlim ve ganî olması kabihi işlemesini engelleyen bir özellik değil demektir. Dolayısıyla nihayetinde Allah'ın kabihi asla işlemeyeceğinin bir dayanağı da kalmamaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu açıklamalarıyla Behşemî görüşün eleştiriye açık olduğunu ve çelişki barındırdığını göstermeye çalışmıştır.[264]

Bu eleştiriye karşı Behşemîler, kabihin âlim ve ganî olandan sudûrunun mümkün olmasının, ilim ve gınanın/ihtiyaçsızlığın Allah'ın kabihi yapmayacağına delalet etmesini engellemeyeceğini söylerler. Diğer bir ifadeyle onlara göre Allah'ın kabihi yapmasının mümkün olması, "Allah âlim ve ganî olduğu için kabihi yapmaz" demeye engel değildir. Nitekim Allah Zeyd'in bir fiili yapmayacağını haber verdiğinde, Zeyd'in o fiili yapması mümkün olsa bile, bu haber Zeyd'in fiili yapmayacağına delil olarak getirilir. Benzer şekilde Allah'ın kabihi işlemeyeceğine onun âlim ve ganî olması delil getirilir.

[263] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh,* 96: 15-16.

[264] Hüseynîler benzer bir eleştiriyi Behşemîlerin Nazzâm'ın deliline getirdikleri bir itiraz üzerinden getirirler. Şöyle ki Behşemîler, "kabih, failinin cehalet veya ihtiyacına delalet eder" genel ilkesi ve "Allah'ın âlim ve ganî olması" şeklindeki iki kesin hususun varlığına rağmen, Nazzâm'ın niçin Allah'ın kabihi işlediğini varsayarak delillendirme yaptığını sorgular ve bunu mantıklı bulmazlar. İşte bu noktada Hüseyniyye aynı ilzamı Behşemîlere karşı yapar. Onların da aynı şekilde iki kesin hususun varlığına rağmen kabihin O'ndan sâdır olmasının mümkün olduğunu iddia etmelerinin de eleştiriye açık olduğunu söyler. Zira bu iki hususun varlığı ortadayken Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olması gerekir. Böylelikle Hüseyniyye bu konuda iddia edilebilecek çıkan tek sonucun Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsızlığı olduğunu göstermeye çalışır. Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 110: 1-3.

Behşemîler verdikleri örnekle, bir şeyin imkân dâhilinde olmasının o şeyin gerçekleşmeyeceğine yönelik delillere engel olmadığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu cevabı kabul etmez. Çünkü onun eleştirisiyle uyumlu değildir. Bir fiilin yapılmasını engelleyen şey o fiili yapmaya yönelik karşıt motivin bulunmasıdır. Allah'ın kabihi yapmasını engelleyen şey de O'nun âlim ve ganî olması şeklindeki karşıt motivin bulunmasıdır. Ancak onların benzerlik kurduğu örnekte, Allah'ın Zeyd'in bir fiili yapmayacağına yönelik haberi, Zeyd'i o fiili yapmaktan alıkoyan karşıt motiv değildir. Dolayısıyla ileri sürdükleri cevap Hüseynîlerin eleştirisine karşılık vermemektedir.[265]

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemî görüşe getirdiği bir diğer eleştiri de böyle bir görüşün kâdir ve fail kavramlarının mahiyetiyle çelişeceği şeklindedir. Behşemîlerin dediği gibi Allah'ın âlim ve ganî olmasına rağmen kabihi işlemesi mümkün olsaydı, bu durum hem Allah'ın kâdir olması hem de fail olmasıyla çelişirdi. Bilindiği gibi kâdir, bir şeyi yapması ve yapmaması mümkün olan kimsedir. Kâdirin bir şeyi yapması ona yönelik motivleri doğrultusunda, bir şeyi yapmaması da ondan alıkoyan karşıt motivleri doğrultusunda gerçekleşir. Âlim ve ganî olan Allah'tan kabihin meydana gelmesi demek, kabihe yönelik motivleri bulunmamasına ve ondan alıkoyan karşıt motivleri bulunmasına rağmen kabihin meydana gelmesi demektir. Allah için kabihe yönelik motivler kabihin kabihliğini bilmemek ve kabihe ihtiyaç duymaktır. Kabihten alıkoyan karşıt motivler ise kabihliği bilmek ve ona ihtiyaç duymamaktır. Dolayısıyla bu durumda fiil (kabih) Allah'ın motivlerine göre gerçekleşmemiş demektir. İşte bu noktada, yani motivi olmamasına rağmen Allah'ın kabihi yapabilecek olması, motiv doğrultusunda fiil yapan kâdir anlamıyla çelişmektedir. Yani Allah'ın kabihe kâdir olup, kabihin O'nun motivine göre meydana gelmeyecek olması bir çelişkidir.[266]

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu eleştirisinin diğer kanadına, yani failin Behşemî görüşteki anlamıyla çelişmesine bakacak olursak, o bunu yine motiv mefhumuna bağlı olarak açıklar. Fail imkân/tercih yoluyla fiil üzerinde müessir olan demektir. Fiil üzerinde müessir olmak ise imkânı ve motivleri doğrultusunda bir şeyin varlığına sebep olmak demektir. Bir fiilin, bu fiile yönelik motivler bulunmamasına ve karşıt motivler

[265] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 96: 21-28.
[266] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 96: 29-97: 4.

bulunmasına rağmen meydana geleceğini söylemek ve aynı zamanda fiile yönelik motivi olmayan bir kimsenin o fiilin faili olabileceğini söylemek failin bu fiil üzerinde kendi motivleri doğrultusunda bir etki oluşturmadığını söylemek demektir. Dolayısıyla bu durum failin manasıyla çelişmektedir. Burada aslında fail olmayan kimse fail kisvesine bürünmüş olur.[267]

Öte yandan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendinden önceki ashabının faili bu şekilde tanımlamasalar bile aslında kendi görüşüne gelmeleri gerektiğini de ilave eder. Onlar da fiilin kâdirin motivine göre meydana gelmesi gerektiğini ve fiilden alıkoyacak karşıt motivine göre fiilin gerçekleşmemesi gerektiğini söylerler. Öyleyse karşıt motivlerin varlığı ve motivlerin yokluğuna rağmen fiilin meydana gelmesi imkânsızdır.[268] Dolayısıyla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Behşemîlerin de aslında Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğunu kabul etmeleri gerektiğini iddia eder.

[267] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 97: 4-8.

[268] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuh*, 97: 8-10. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin dediği gibi, Kâdî Abdülcebbâr fiili bilen kimsenin fiilini ancak motivle yapacağını ve motivi varsa fiili mutlaka tercih edeceğini, aynı şekilde fiili yapmamaya yönelik motivi olduğunda da fiili yapmamasının vacip olduğunu söyler. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/187: 9-11.

İKİNCİ BÖLÜM

ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA İNSANIN SORUMLULUĞU

2.1. İNSAN FİİLLERİ

Mutezilî kaynaklarda insan fiilleri konusu Allah'ın kabihi işlemeyeceği ispat edildikten sonra zikredilmesi gereken bir mesele olarak aktarılır. Zira dünyada zulüm, yalan, abes gibi kabih fiillerin varlığı bunları yapan bir fail olmasını gerektirir. Mutezilî düşüncede Allah'ın asla kabihi işlemeyeceği genel bir ilke olduğuna göre bunların failinin insanlar olması gerekir.[269] Öte yandan Mutezile insanın teklife tâbi tutulması ve kendisine yüklenen fiiller dolayısıyla sevaba yahut ikaba muhatap kılınması hususunda ahlâkî sorumluluğunu temellendirmek adına insanın mutlak özgürlüğünü ortaya koymak amacıyla insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemiştir.

İbnü'l-Melâhimî insan fiilleri konusunu kendi delilleri ve karşıt delilleri serdetme şeklinde tartışırken üçlü bir tasnif yapmış ve tartışmayı bu şekilde aktarmıştır. O, meseleye öncelikle insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen genel Mutezilî görüş içerisindeki ihtilafı ortaya koyacak şekilde insanın tasarruflarının muhdisi olduğu bilgisinin zaruri bilgi olduğu ve karşıt görüş olarak insanın tasarruflarının muhdisi olduğu bilgisinin zaruri olmayıp istidlâlî/iktisâbî bilgi olduğu görüşünü ve bu kapsamdaki delilleri ele almıştır. Üçüncü bir kısım olarak insanın fiillerinin muhdisi olmadığını savunan görüşü ve bu minvaldeki genel tartışmayı ele almıştır ki, böyle bir iddia esasında Sünnîler –ki İbnü'l-Melâhimî'nin entelektüel sferinde bunlar Eşarîlerdir– tarafından ileri sürülebilecek bir iddiadır.[270]

Öyle görünüyor ki onun insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zaruri ya da iktisâbî bilgi olduğu tartışmasını ön plana almasının sebebi bu konunun Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki ihtilaflı meselelerden olması ve İbnü'l-Melâhimî'nin de ekolünün görüşünü desteklemeye çalışması hasebiyle bu konuya vurgu yapmasıdır. İnsan fiilleri

[269] Hımmasî, *Münkız*, 1/161: 21-162: 1, 164: 7-12. Burada da insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair genel bir delillendirme kabilinden bu ifadeler zikredilmektedir.

[270] Bu nedenle İbnü'l-Melâhimî'nin bu konudaki mülahazalarını Eşarîlere karşı esas tartışma noktasını oluşturan kesb kavramına yönelik eleştirileri bağlamında değerlendirdik.

konusundaki Mücbire'yle olan tartışma zaten önceki kaynaklarda yer alan bir tartışma olduğu için, İbnü'l-Melâhimî bu konuyu daha kısa ve öncekileri tekrar mahiyetinde ele almış ve insan fiilleri konusunun işlenilmesinde ağırlığı Behşemiyye'yle olan ihtilafa vermiştir. Bu çalışmada da onun izlediği yol takip edilerek sırasıyla bu üç görüş, bunların delilleri ve yapılan tartışmalar aktarılacaktır. Bu doğrultuda insan fiilleri konusundaki üç taraf, insanın muhdis olduğu bilgisinin zaruri bilgi olduğunu söyleyen Hüseyniyye, istidlâlî bilgi olduğunu söyleyen Behşemiyye ve insan fiilleri konusunda Mutezile'nin asıl muhalifi olan insanın fiillerinde bir şekilde Allah'ın etkisi bulunduğunu söyleyen Mücbire'dir.

Bilindiği üzere Mutezile'nin adl ilkesinin vazgeçilmez bir önermesi olarak insan, kendi fiillerinin tek failidir ve yaratıcısıdır. Kulların fiil işlemeye yönelik kudretleri fiilden öncedir[271] ve bu kudret zıtlara taalluk eder.[272] Mutezile insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu delillendirme noktasında motiv (*dâ'î*) kavramından hareket eder. Bir fiil failin yönelimi (*kasd*) ve motivlerine (*devâ'î*) göre meydana gelir yahut failin istememesi (*kerâhet*) doğrultusunda meydana gelmez. İnsanın fiilinin kendi motivlerine göre gerçekleşeceği bilgisi zaruri bilgidir.[273] Dolayısıyla bir kimsenin fiilinin kendi yönelimi ve motivlerine göre gerçekleşmesi, fiilin ona ait olduğunu gösterir. Aksi takdirde fiil ile fail arasında bir bağlantı kurmak mümkün olmazdı.[274] Bu nedenle konunun daha iyi anlaşılması adına Mutezilî düşüncede fiil-motiv ilişkisine değinmek yerinde olacaktır.

2.1.1. Fiil-Motiv İlişkisi yahut Motivin Fiildeki Rolü

Mutezilî düşüncede bir fiilin meydana gelmesi için gerekli kudrete ilaveten faili fiili tercih etmeye sevk eden motivinin bulunması gerekmektedir.[275] Motiv failin bir fiili tercih etmesini sağlayan belirleyici unsur konumundadır. Motiv sebebiyle bir fiil diğerine tercih edilmektedir.

---

[271] Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 232: 10-12.

[272] Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 246: 2-15; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/48: 1-10

[273] Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Mahlûk*, nşr. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tıbâa ve'n-neşr, ts.), 8/6: 4-5.

[274] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/13: 2-5. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 237: 2-7.

[275] Mutezilî düşüncede motiv hakkında detaylı bilgi için bk. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013).

Kâdî Abdülcebbâr motivi, kâdirin fiilin bulunduğu hâle dair bilgisi, zannı veya kanaati (*i'tikâd*) olarak tanımlamıştır. Fiilin bulunduğu hâl ile ifade edilen husus, fiilde fayda veya zararı def etme kabilinden bir özelliğin bulunması yahut fiilin hasen olmasıdır.[276] Motiv (*dâ'î*) kavramının tam karşısında ise motivin zıddı bir manayı ifade eden ve faili bir fiili yapmaktan alıkoyan bir güdü olarak karşıt motiv (*sârif*) mefhumu bulunmaktadır. Motiv failin bir fiili yapmaya yönelik bilgisi, zannı yahut kanaatini ifade ederken, karşıt motiv failin o fiili yapmasını engelleyen, o fiili yapmaktan alıkoyan bilgi, zan yahut kanaati ifade etmektedir. Nitekim Hüseynî âlim Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî de fiile yönelik motiv ve karşıt motivin, fiilin, failine ya da bir başkasına ilişkin maslahat ya da mefsedet içerdiğine dair bilgi, kanı yahut zan olduğunu ifade eder. Bu tanımın şâhid âlem için geçerli olduğunu, Allah için zan ve kanaat söz konusu olamayacağı için Allah'ın motivinin ancak fiile dair bilgisi olacağını da ekler.[277]

Genel Mutezilî kanaate göre fiiller çoğunlukla bir motivin varlığında meydana gelirler. Burada çoğunlukla ifadesini kullanmamızın sebebi ileride detaylı olarak izah edileceği üzere Behşemîlere göre bilinçsiz/farkında olmadan eylemde bulunan kimsenin (*sâhî*) yahut uyuyanın fiilinin motivsiz meydana gelmesidir. Bir fiili ve ahvâlini bilen kimse, yani fiilin hasen yahut kabih olduğunu bilen veya ona ihtiyaç duyup duymadığını bilen kimse, o fiili ancak bir motivle yapar.[278] İbnü'l-Melâhimî de kâdirin makdûru olan fiilin meydana gelmesinin ancak belirleyici bir motiv sebebiyle olacağını ifade eder.[279]

Bununla birlikte motiv konusunda Behşemiyye ve Hüseyniyye iki hususta farklı düşünmektedirler. Birincisi, fiilin meydana gelmesinde motivin rolü, ikincisi ise motivsiz bir fiilin meydana gelip gelemeyeceği. Birinci husus kapsamında tartışılan mesele, bir fiilin meydana gelmesinde fiile yönelik motivin bulunmasının yeterli mi olduğu yoksa motive ilave başka bir unsurun bulunması mı gerektiğidir. Behşemîler insanın iradesinin fiile yönelik motivine ilave bir unsur olduğunu söylerler. Bu bağlamda insanın iradesini kalbin fiile meyletmesi olarak ifade ederler.[280] Kâdî Abdülcebbâr'ın motive dair

---

[276] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/196: 2-3. Benzer bir tanım için bk. a.mlf., *Muğnî,* 6(1)/188: 1-2. Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/70: 10-11: "Motivlerden kasıt, fiilde bizim için fayda veya def-i zarar bulunduğunu bilmemiz veya buna kanaat getirmemiz yahut buna dair zannımızdır."

[277] Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, *Kâmil,* 284: 4-7. Krş. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 564: 16-17.

[278] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 6(1)/186: 12-13.

[279] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 562: 16-17.

[280] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 42: 15-16. Ayrıca bk. a.mlf., *Mu'temed,* 218: 11-14. Burada İbnü'l-Melâhimî ayrıca Küllâbiyye, Eşariyye ve Neccâriyye'nin de bu görüşte olduğunu ifade eder.

açıklamaları da motivin iradeden farklı olduğuna işaret etmektedir. Ona göre motiv iradenin illeti olmayıp iradeyi zorunlu kılmaz. İnsanda belirli bir fiilin kendisine fayda sağlayacağına dair kanaat, bilgi ya da zan şeklinde motiv bulunduğunda, bu motiv onun fiili irade etmesini gerektirir. Eğer bir fiile yönelik motiv yeteri kadar güçlü olursa ve fiile karşıt motiv yoksa insan bu motive karşılık gelen/uygun olan iradeyi yaratır ve o fiili irade eder. Fakat fiile yönelik karşıt motivler daha güçlü olduğunda, insan farklı bir irade yaratır.[281] Dolayısıyla Behşemî düşüncede motiv fiili irade ve tercih etmeyi sağlayan unsurdur.

Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Tasaffuhü'l-edille*'de irade konusunda, bazı Mutezilî âlimlerden iradenin hem Allah hem insanlar için "salt motiv olduğu veya fiilden alıkoyacak karşıt motive nazaran daha baskın olan şey (*mütereccih*)" olduğu görüşünü aktardığını ifade eder. İbnü'l-Melâhimî irade konusunda kendisinin tercih ettiği görüşün de bu olduğunu dile getirir. Ona göre fiile yönelik salt motivin bulunmasına ilave olarak bir irade bulunmamaktadır. Şâhid ve gâib âlemde bir kimsenin mürîd olmasının anlamı fiile yönelik motivinin bulunup karşıt motivinin bulunmamasıdır.[282] İbnü'l-Melâhimî bu görüşte olan Mutezilî âlimlerin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhız ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî olduklarını ifade eder.[283] Bununla birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî şâhid âlem söz konusu olduğunda iradenin fiile yönelik motive ilave bir unsur olduğu görüşünü benimserken, gâib âlem için, yani Allah için iradenin bizzat O'nun fiile yönelik motivi olduğu kanaatindedir. Bu yönüyle o, insanın iradesi konusunda Behşemiyye'nin görüşünü devam ettirirken, Allah'ın iradesi konusunda diğer bazı âlimlerin ve kendi ekolünün de kabul ettiği görüşü benimsemiştir.[284] Dolayısıyla

---

[281] Bk. Jan R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilî Qâḍî l-Quḍât Abû l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḏânî* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 216.

[282] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 43: 1-3. Ayrıca bk. a.mlf., *Muʻtemed*, 218: 9-11. Krş. Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza, *Kitâbü't-Temhîd fî şerhi meâlimi'l-adl ve't-tevhîd*, nşr. Hişam Hanefî Seyyid (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2008), 223: 7-9. Nitekim burada da Allah hakkında iradenin O'nun fiilin maslahat veya mefsedet üzere olduğuna dair bilgisi olduğu, insanlar hakkında iradenin ise fiilde maslahat veya mefsedet üzere gerçekleştiğine yahut fayda ve def-i zarar bulunduğuna dair bilgi, zan veya kanaat olduğu ifade edilir.

[283] İbnü'l-Melâhimî, *Muʻtemed*, 218: 141-15. Nitekim eserinde Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki ihtilaflı konuları tartışan Ebü'l-Meâlî Sâʻid el-Usûlî de iradenin ne olduğu konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhız, Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve İbnü'l-Melâhimî'nin şâhid ve gâib âlem için irade ve kerahetin olmadığı, bunun yerine motiv ve karşıt motivin bulunduğu görüşünde olduklarını aktarır. Bk. Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, *Kâmil*, 284: 2-4. Krş. Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, 223: 6-7.

[284] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 43: 3-5; a.mlf., *Muʻtemed*, 219: 4-13; Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 289: 15-16; Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, 223: 10.

Behşemiyye'ye göre fiilin meydana gelmesinde fiile yönelik motive ilaveten iradenin de bulunması gerekliyken, Hüseyniyye'ye ve İbnü'l-Melâhimî'ye göre motiv ve irade aynı şey olduğundan sadece motiv yeterlidir. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî'nin kâdirin kudreti kapsamındaki bir fiilin meydana gelmesinde motivin belirleyici olduğunu söylemesi de motivle iradeyi aynı kabul ettiğinin göstergesidir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî fiilin ancak belirleyici bir motiv sebebiyle meydana geleceğine delil olarak kâdirin zıtlara eşit derecede kâdir olmasını getirir. Şöyle ki kâdirin makdûru olan iki zıttan birisinin meydana gelmesi ancak iki makdûrundan birisine yönelik motivi bulunduğunda veya birisine yönelik motivin diğerine yönelik motivinden daha baskın olduğunda mümkündür. İbnü'l-Melâhimî'nin bu açıklamalarından da motivi doğrudan fiili tercih etmeyi sağlayan irade konumuna geçirdiği ve motivi irade ile aynı kabul ettiği görülmektedir.[285] Görüldüğü üzere İbnü'l-Melâhimî'nin motivin fiildeki rolü konusunda hem insan hem Allah hakkında iradenin motiv olduğunu söyleyerek, hem Behşemî düşünceden hem de Allah'ın iradesi konusunda aynı görüşü benimsemiş olsa da insanın iradesinin motive ilave bir unsur olduğunu söyleyen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklılaştığını söylemek gerekmektedir.

İhtilaflı olan ikinci husus ise bilinçsiz/dalgın veya uyuyan kişilerin fiillerinde motivin bulunup bulunmadığı meselesidir. Aslında daha doğru bir ifadeyle motivsiz bir fiilin meydana gelip gelemeyeceği meselesidir. Behşemîlere göre bilinçsiz ve uyuyan kimseler makdûrları olan fiilleri motivsiz yaparlar. Onlara göre akıl sahibi kimse ile fiillerini bilmeyen ve mümeyyiz olmayan kimse birbirinden motivle ayrılır.[286] Bu bağlamda Behşemîler nezdinde bir fiile kâdir olan kimseden o fiile yönelik motivi bulunmasa da fiil sâdır olabilir. İbnü'l-Melâhimî, Kâdî Abdülcebbâr'ın *ed-Devâ'î ve's-savârîf* isimli eserinde bu görüşüne yönelik deliller zikrettiğini ifade eder. Kâdî Abdülcebbâr, öncelikle kâdîr olan kimsenin motivleri olmasa bile o fiili yapmaya kâdir olmasını delil olarak getirir. Kâdirin motivleri bulunmadığında bir fiili yapması ya mümkündür ya da mümkün değildir. İlk seçenek kabul edildiğinde bu zaten Behşemîlerin iddia ettiği hususdur. İkinci seçenekte ise, yani fiili yapmasının mümkün olmadığı düşünüldüğünde ise bu, kişinin o fiile kâdir olmasıyla çelişir. Çünkü kâdirin anlamı bir fiili yapması mümkün olan kimsedir. Burada Kâdî Abdülcebbâr'a, motivin tanımından hareket ederek bir kâdirin

[285] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 562: 16-563: 2.
[286] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/186: 13-15.

makdûru olan fiile yönelik o fiili bilmesi, fiile yönelik zannı yahut kanaatinin bulunması gibi motivlerden ârî olduğunda o fiile dair bir düşüncesi bulunmadan nasıl kâdir olacağı sorusu yöneltildiğinde, Kâdî Abdülcebbâr bir kimsenin fiile kâdir olması o fiile dair kanaatinin bulunmasına ihtiyaç duysaydı, makdûru olan tüm fiiller hakkında detaylı bir kanaatinin bulunması gerektiğini söyleyerek cevap vermiştir. Nitekim şâhid âleme bakıldığında bizim kâdir olduğumuz fiilleri tafsilatlı bir şekilde bilmediğimizi fark ederiz. Söz gelimi bir kimse bir eşyayı taşıyamayacağını zanneder ve kanaati bu yöndedir, ancak taşımaya çalıştığında bunu yapabildiğini fark eder. Böylelikle o eşyayı taşımaya kâdir olduğu anlaşılmış olur. Dolayısıyla bir fiile yönelik motivi bulunmasa da kâdir bir fiili yapmaya kâdirdir. Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî Kâdî Abdülcebbâr'ın bu açıklamasına kâdir kimsenin mutlak biçimde fiil meydana getiren olmadığını söyleyerek cevap verir. Bir fiile kâdir olan kimse fiil için gerekli şartı sağladığında ancak o fiili meydana getirebilir. İbnü'l-Melâhimî bu şartın motiv olduğunu söyler. O bir fiile kâdir olma konusunda kâdirin motive ihtiyaç duyduğunu değil, fiilin meydana gelme aşamasında motive ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Motiv fiilin kâdirden sâdır olma şartıdır, yoksa kâdirin o fiile kâdir olmasının şartı değildir.[287]

Buna ilaveten Kâdî Abdülcebbâr bilinçsiz ve uyuyan kimselerin fiillerini motivsiz meydana getirdiğini örnek üzerinden delillendirir. Söz gelimi birisi başka bir işle meşgul olduğu esnada kendisini yaptığından habersiz bir şekilde bacaklarını hareket ettirirken bulabilir. Dolayısıyla Behşemîlere göre her insanın fiilinin mutlak olarak motivine göre meydana gelmesi zorunlu değildir. Behşemîler nezdinde genel olarak fiilin insanın motivine göre meydana gelmesi, fiilin o kişiye ait olduğuna delalet eder. Ancak her fiilin motive göre gerçekleşmesi gerekmez. Onlar burada bilinçli fail ile bilinçsiz fail ayrımı yapmaktadırlar. Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî bilinçsiz ve uyuyan kimsenin fiillerini motivsiz bir şekilde yaptığını kabul etmez. O, uyuyan kimse hatırlamasa bile yaptığı fiilin motivsiz olduğunu kesin olarak söylemenin mümkün olmadığını izah etmeye çalışır. Zira uyuyan kimse uykusunda rüyasında yaşadığı şeylere uygun şekilde konuşur. Bu kimsenin rüyasında gördüğü şeylere karşı konuşmasına yönelik motivi vardır, şayet motivi olmasaydı rüyasında gördüğü şeylere uygun konuşmazdı. Bu kimseye uykusunda neden böyle konuştuğu sorulduğunda rüyasında gördüğü şeyleri anlatarak durumu izah eder.

[287] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 563: 3-22.

Benzer şekilde İbnü'l-Melâhimî, uyuyan kimsenin yattığı taraftan diğer tarafa dönmesinin de aynı tarafına yatmaktan ağrı duyması sebebiyle olduğunu söyler. Bu gibi şeyler kişinin uykusunda yaptığı davranışları, ihtiyaç duyduğu şeyi bildiği (yani buna yönelik motivi bulunduğu) için yaptığına delalet etmektedir.[288]

Behşemiyye ve Hüseyniyye'nin motiv konusundaki farklı kanaatlerini bu şekilde aktardıktan sonra onların motive ne derece önem verdiklerini vurgulayan açıklamalarını dile getirmek gerekmektedir. Anlaşıldığı üzere her iki ekole göre de fail bilinçli olduğunda, motiv bir fiilin meydana gelmesi hususunda bir şart olarak görülmektedir. Hatta bu konuda motivin varlığı hâlinde fiilin meydana gelmesi gerektiği, diğer bir deyişle zorunlu olduğu dahi dile getirilir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr fiile yönelik motiv tek başınaysa, yani fiile yönelik yalnızca motiv varsa ve karşıt motiv yoksa motivin o fiili mutlaka meydana getireceğini (*iktezâ*) ifade eder.[289] Ona göre fiile yönelik motiv bulunuyor ve karşıt motiv yoksa kişi bu fiili mutlaka tercih edecektir.[290] Kişinin fiili yapmamaya yönelik motivi olduğunda ve karşıt motivler bulunmadığında bir fiili yapmaması da aynı şekildedir. Söz gelimi bir kimse kabih bir fiilin kabihliğini biliyorsa ve o fiile muhtaç değilse, kişinin motivi o fiili yapmamaya yöneliktir.[291] Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr motivin fiili tercih etmeyi gerektirse bile bu fiili zorunlu kılıcı (*mûcib*) olmadığını ifade etmiştir.[292] İbnü'l-Melâhimî de nasıl ki kâdirin kâdir olmaması hâlinde ondan nasıl ki fiilin sâdır olması imkânsızsa, aynı şekilde fiilin motivsiz olarak kâdirden sâdır olmasının da imkânsız olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda o, fiilin vukuunun ikisinin de (kudret ve motiv) varlığına delalet ettiğini, ancak kişinin kâdir olması fiili mümkün kılan husus iken motivde böyle bir mananın olmadığını, fakat fiilin mutlaka motivle meydana geldiğini söyleyerek her ikisinin de fiil için öneminin eşit derecede olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.[293] Öte yandan hem Kâdî Abdülcebbâr hem İbnü'l-Melâhimî insanların tasarruflarının onların motivlerine göre gerçekleştiği bilgisinin

[288] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 564: 1-17. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 138: 4-11, 163: 7-9.
[289] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/187: 2.
[290] Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın özellikle tercih etme fiilini kullanmasına dikkat çekmekte fayda vardır. Çünkü Behşemî düşüncede motiv doğrudan fiili meydana getirmeyip kişinin fiili irade etmesini sağlamaktadır. Yani burada da Behşemîlerin iradenin motive ilave bir unsur olduğu kanaatinin izleri görülmektedir.
[291] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/187: 9-13.
[292] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/188: 18.
[293] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 571: 3-7.

zaruri bilgi olduğunu da dile getirir.[294] Hatta İbnü'l-Melâhimî, ileride görüleceği üzere, aynı zamanda bu bilginin zaruri olmasını insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zaruri olduğuna delil olarak kullanır.

Öyle görünüyor ki bu açıklamalar fiilin oluşumu aşamasında, failin fiil hakkındaki bilgisi, zannı ya da kanaatini ifade eden motivin önemini ortaya koyma amacıyla yapılmıştır. Zira hem Behşemiyye'nin temsilcisi Kâdî Abdülcebbâr hem de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Hüseyniyye'nin temsilcisi konumundaki İbnü'l-Melâhimî kendilerine motivin fiili zorunlu kıldığı düşüncesi üzerinden getirilen itirazlara motivin varlığında fiilin meydana gelmesi hususunda mutlak bir vücûbiyet/zorunluluk bulunmadığına işaret eden benzer cevapları zikretmişlerdir. Bu hususta Kâdî Abdülcebbâr'a getirilen itiraz motivin varlığında fiilin meydana gelmesi gerektiği düşüncesinin kâdirin anlamını ortadan kaldıracağını ve Mutezile'nin bu anlamda Mücbire'yle aynı konuma geleceğini iddia etmektedir. Şöyle ki Kâdî Abdülcebbâr'ın fiile yönelik motivler tek başına bulunduğunda, diğer bir ifadeyle karşıt motiv bulunmadığında, failin bu fiili yapması gerektiği şeklindeki ifadesine göre kâdirin makdûru olan fiili yapmamasının mümkün olması seçeneği ortadan kalkmış olmaktadır. Bu durumda Mücbire'nin dediği gibi fiilin kudret bulunduğu anda kudretle birlikte meydana gelmesi gerektiği kanaatine ulaşmış olmaktadırlar. Kâdî Abdülcebbâr bu itiraza motivin kudretten farklı bir unsur olduğunu izah ederek cevap vermektedir. Kişinin motivi bulunması sebebiyle değil, kâdir olması sebebiyle fiili yapması da yapmaması da mümkündür. Yani fiilin imkânını kudret sağlamaktadır. Çünkü fiilin meydana gelmesi mümkün olduğunda, onun bir hâlden başka bir hâle tercihine ihtiyaç duyulmaktadır. Bunu sağlayan da motiv ve iradedir. Öte yandan bir kimsenin başka bir kimsenin fiilini bilmesi (motiv) de mümkündür. Ancak onun başkasının fiilini yapmaya kudreti yoktur. Yalnızca kendisinin kâdir olduğu fiili yapma imkânı vardır, kendi fiili söz konusu olduğunda da motiv kişinin bir fiili tercih etmesini gerektirir. Fakat bu motivin bir fiilin tercih edilmesini gerektirmesi, fiili zorunlu kılan bir unsur olmamaktadır. Kâdir yalnızca motiv sebebiyle fiili tercih etmekte yahut o fiili

[294] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/6: 5-6; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 131: 19-21.

yapmaktan sakınmaktadır.[295] Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr motivlerin hükümleri ve buna bağlı hususların tercihe/iradeye râci olduğunu da ifade eder.[296]

Bu itiraza benzer şekilde Fahreddin er-Râzî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin fiillerin insanın motivlerine göre zorunlu olarak meydana geldiği görüşünün cebre yol açacağını iddia etmiş ve eserlerinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye motive dair görüşleri üzerinden eleştiri getirmiştir. O, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin insanın fiillerinin oluşumu konusunda kendisinden öncekilerin görüşüne muhalefet etmesinin şaşırılacak bir durum olduğunu ifade eder. Fahreddin er-Râzî, önceki Mutezilîlerin fiil ile motiv ilişkisi hakkındaki görüşlerini hatırlatarak onların fiilin motive bağlı olmadığı görüşünde olduklarını ifade eder. O, Mutezilîlerin "zıtlara kâdir olan kimsenin iki fiilden birisini yapması bir müreccihe bağlı değildir" görüşünde olduklarını ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin onlara bu hususta muhalefet ettiğini ifade eder.[297] Öncelikle Fahreddin er-Râzî'nin önceki Mutezilîler hakkındaki bu ifadesinin onların fiil telakkilerini bütünüyle kuşatmadığını ifade etmek gerekir. Nitekim yukarıda Kâdî Abdülcebbâr üzerinden ifade edildiği üzere aslında Behşemîler de fiilin motivlere göre gerçekleşmesinin zorunlu olduğu, yani fiili irade etmesini sağlayan tercih ettirici bir unsurun bulunması gerektiği kanaatindedirler. Muhtemeldir ki Fahreddin er-Râzî'nin önceki Mutezilîlerin görüşü olarak aktardığı ifade, Behşemîlerin bilinçsiz ve uyuyan kimsenin fiillerinin motivsiz meydana geldiği kanaatine odaklanmış bir aktarımdır. Buna mukabil Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ise fiilin motive bağlı olduğu bilgisinin zaruri bilgi olduğu ve motivin akabinde fiilin

---

[295] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/188: 9-189: 6. Ayrıca bk. Hourani, *Islamic Rationalism*, 83; Heemskerk, *Suffering in the Muʿtazilite Theology*, 148.

[296] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/189: 14-15. Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr'ın failin bir fiili yapmaya zorlandığı ilcâ durumu hakkında yaptığı açıklaması da motivin fiili zorunlu kılmadığını desteklemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir fiile yönelik motivin baskın oluşu o fiili yapmayı daha muhtemel bir hâle getirse de fâilin seçme özgürlüğünü etkilememektedir. Bir fiili yapmaya zorlanan kimsenin (*mülce'*) fiilinde de bir zorlama yoktur. Yalnızca fiile yönelik motiv failin kendisini mecbur hissedeceği ve başka bir alternatifinin olmadığını düşüneceği derecede kuvvetlidir. Kâdî Abdülcebbâr'ın ilcâ durumuna verdiği örnek bir aslanın saldırısına uğrayan kişinin aslandan kaçmaya mecbur kalmasıdır. Böyle bir durumda failin kaçmaya yönelik motivi son derece kuvvetli olduğu için sanki yalnızca tek bir motiv varmış gibi gözükmektedir. Aslında bu örnekte fail fiilini hâlâ tercih edebilir konumdadır. Eğer fail kendisinin aslana direnebileceğine inanıyorsa aslandan kaçmasını engelleyecek karşıt motive göre de eylemde bulunabilir. Kâdî Abdülcebbâr bu açıklamalarıyla motivin fiili tercih etmede zorunlu kılıcı bir unsur olmadığını, failin söz konusu fiile yönelik motivleri ve karşıt motivleri bulunması hâlinde yine tercihi sebebiyle fiilin belirlendiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bk.Wilferd Madelung, "The Late Muʿtazila and Determinism: The Philosophers' Trap", *Yād-Nāma in Memoria di Alessandro Bausani volume I: Islamistica*, ed. B. Scarcia Amoretti – Lucia Rostagno (Roma: Bardi Editore, 1991), 247-248.

[297] Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, nşr. Sa'îd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-zehâir, 1436 h.), 2/44: 8-9.

meydana gelmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu düşünceden hareketle insanın fiillerinin muhdisi olduğu sonucuna ulaşmış ve buna dair bilginin de zaruri bilgi olduğunu iddia etmiştir. Buna bağlı olarak Fahreddin er-Râzî bu konudaki şaşkınlığını, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin iddia ettiği iki önermenin (fiilin motive bağlı olması zaruri bilgidir; motivin akabinde fiilin meydana gelmesi zorunludur) kabulünün aslında cebri kabul etmek olduğunu söyleyerek dile getirir. Ona göre Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu görüşüyle cebre düşmüştür.[298] Öyle görünüyor ki Fahreddin er-Râzî'nin bu iddiası motivlerin Allah tarafından yaratılmış olmasına dayanmaktadır.[299]

[298] Fahreddin er-Râzî, *Nihâye,* 2/44: 9-12; a.mlf., *Metâlib*, 9/258: 8-11.

[299] İnsanın motivlerinin failinin kim olduğu konusu, motiv ve fiil arasındaki ilişki üzerinden Mutezile'ye getirilen itirazlar açısından önem arz etmektedir. Fahreddin er-Râzî'den görülebildiği kadarıyla Hüseynî düşüncede motivlerin insanda Allah tarafından yaratıldığı kanaati mevcuttur (Fahreddin er-Râzî, *Nihâye*, 2/28: 1, 52: 7-8). Ancak Hüseynî kaynaklarda inceleyebildiğimiz kadarıyla buna dair doğrudan bir ifadeye rastanmamıştır. Ancak İbnü'l-Melâhimî insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu konusunda Mutezile'ye yöneltilen bir itiraza Behşemîler adına cevap verirken "Motivlerimizin bizde yaratılmış olması, onları bizim motivlerimiz olmaktan çıkarmaz" şeklindeki ifadeye yer vermiş ve devamında bunun aksini ifade edecek bir açıklamada bulunmamıştır. (İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 132: 16) Buradan hareketle onun da motivlerin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiği düşünülebilir. Öte yandan Behşemî düşüncede motivlerin Allah tarafından yaratıldığı kanaatinin bulunduğu gibi insan tarafından yaratıldığı kanaatinin de mevcut olduğu görülmektedir. Kaynaklarda her ikisine delâlet eden pasajların bulunması, bu konuda üç ihtimalin söz konusu olduğunu göstermektedir. Ya motivler bazı modern çalışmaların belirttiği üzere Allah'ın insanda yarattığı birtakım güdülerdir (mesela bk. Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, 42-43; Heemskerk, *Suffering in the Muʿtazilite Theology*, 148; İbrahim Aslan, *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi* [Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1975], 175) ya yine bazı modern çalışmaların belirttiği gibi insanın fiilleridir (mesela bk. Wilferd Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", 246) ya da motivlerin bir kısmı Allah'ın bir kısmı insanın fiilidir (mesela bk. Richard M. Frank, "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ʿAbd al-Ǧabbar", *Le Muséon: Revue d'études orientales* 95/3-4 (1982), 335-336; Peters, *God's Created Speech*, 218, 413; Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en Théologie musulmane* [Paris: J. Vrin, 1980], 49). Gimaret motivlerin çoğunluğunun Allah tarafından yaratıldığını söyler). Nitekim İbn Metteveyh'in insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiasına karşı fiilin insanın motivlerine göre yaratılması üzerinden cevap verdiği bir pasajda "Allah'ın bizde bir fiili yaratma hususunda, (bizde o fiile yönelik) motivleri yaratmaya ihtiyacı yoktur ve fiili yaratmama hususunda (bizde o fiilden alıkoyan) karşıt motivleri yaratmaya da ihtiyacı yoktur" (İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/359: 3-4) şeklindeki ifadesi motivlerin insanda Allah tarafından yaratıldığına delâlet ediyor gözükmektedir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın teklifin hasen olması için mükellefin motivlerinin bulunması gerektiğine dair açıklamalar yaparken "fiile yönelik motiv kişiyi o fiili irade etmeye sevk eder, fiilden alıkoyan karşıt motiv ise kişiyi o fiili irade etmekten alıkoyar. Dolayısıyla bu açıdan kişi kalbin fiili olan motivlerinin de faili olur" (Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl : et-Teklîf*, nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülhalim en-Neccâr [Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965], 11/400:19-401: 2) ifadelerini kullanması motivlerin kalbin fiili olduğu ve dolayısıyla insanın fiili olduğunu göstermektedir. Öte yandan yine Kâdî Abdülcebbâr'ın iradenin fiili mecbur kılmayacağına dair açıklamalarının arasında yer alan "Çünkü motivler insanın fiili olabileceği gibi, bir fiili yapmada fayda ve def-i zarar bulunduğuna dair zaruri bilgiler gibi insandan başkasının fiili de olabilir" (Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-İrâde*, nşr. George C. Anawati [Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lif ve't-terceme ve't-tıbâa ve'n-neşr, 1962], 6(2), 88: 5-7) ifadesi de zaruri bilgi ancak Allah'ın yaratması olacağından, motivlerin bazılarının Allah'ın fiili bazılarının insanın fiili olduğuna işaret etmektedir. Görüldüğü üzere Behşemî düşüncede insanın fiilinin onun motivlerine göre meydana geldiği bilgisi kesin olmakla birlikte bu motivlerin

Nitekim o, farklı bir eleştirisinde motivlerin ve karşıt motivlerin Allah'ın fiilleri yahut Allah'ın fiillerine dayanan unsurlar olduğunu söyler. Motivin varlığında fiilin meydana gelmesinin zorunlu olduğu iddia edildiğinde, Allah bu motivleri kulda yarattığında kul o fiili yapmayı istesin yahut istemesin fiil zorunlu olarak meydana gelecek demektir. Benzer şekilde Allah fiilden alıkoyan karşıt motivleri yarattığında ise o fiilin meydana gelmesi imkânsız demektir. Dolayısıyla kuldan sâdır olan fiil zorunlu olarak meydana gelmiş demektir. Fahreddin er-Râzî bu düşünceyle teklifin teklîf-i mâ lâ yutâk olacağını ve Mutezilî görüşün tamamen iptal olacağını ifade eder.[300] Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî bu eleştirileriyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî üzerinden motiv ve fiil arasında kurulan zorunlu ilişkinin fiilde insanın iradesinin bulunmadığı cebir görüşünün kabulüne sebep olacağını ve Mutezilî düşünceyle bağdaşmayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.[301]

Öte yandan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin fiilin meydana gelmesi için motivin gerekli olduğu ve fiilin tercih edilmesi noktasında etkili olduğu kanaati Hüseynî kaynaklardan tespit edilebilir olsa da onun motivin fiili zorunlu kıldığı şeklindeki motivle fiil arasında vücûbiyet ilişkisi kurduğuna dair bilgiye özellikle Fahreddin er-Râzî üzerinden ulaşılmaktadır. Öncelikle ifade edilmelidir ki Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında onun bu konudaki kanaatinde ikircikli olduğunu ifade eder. Fahreddin er-Râzî,

---

insanın fiili olup olmadığı belirsizdir. Bununla birlikte motivlerin fiil hakkında iktisâbî bilgi, kanı ve zan şeklinde olanlarının insanın fiili olduğu, fiil hakkında zaruri bilgi ifade eden motivlerin ise Allah'ın insanda yarattığı bilgi olması (Peters, *God's Created Speech*, 218) doğruya daha yakın bir görüş gibi gözükmektedir. Motivlerin failinin kim olduğu hakkında yapılan bu açıklamalar motiv üzerinden Mutezile'ye getirilebilecek eleştirileri anlama noktasında önem taşımaktadır. Nitekim modern literatürde, Gimaret motivlerin çoğunluğunun Allah tarafından yaratıldığı iddiasından hareketle Cübbâîler ve takipçilerininin determinizme sürüklendiklerini iddia etmiştir (Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 49. Krş. Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism", 245). Madelung ise, buna muhalefet ederek, Kâdî Abdülcebbâr'a göre motivlerin kalbin fiilleri olduğunu belirtmiş ve dolayısıyla insanın fiili olduğu üzerinden böyle bir eleştirinin yanlışlığına dikkat çekmiştir (Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism", 246).

[300] Fahreddin er-Râzî, *Nihâye,* 2/52: 6-10. Öte yandan Fahreddin er-Râzî motivlerin Allah'ın fiilleri olduğunu göz önünde bulundurarak Hüseyniyye'ye bir hususta daha eleştiride bulunmuştur. Motiv fiili zorunlu olarak gerektiriyorsa, bu durumda kabih fiillere yönelik motivleri de yaratan Allah olduğu için, kabih fiili de aslında Allah yaratmış olmaktadır. Netice itibariyle Allah'ın kabihe yönelik motivi yaratmasıyla kabihi yaratması arasında aklen bir fark yoktur. Dolayısıyla bu açıdan da o, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünün Mutezilî düşünceye tamamen zıt bir sonuca ulaştığını ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, *Nihâye,* 2/52: 12-14.

[301] Fahreddin er-Râzî, aynı zamanda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zaruri bilgi olduğunu söylemesinin de garipliğine vurgu yapar. O, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin aslında cebir görüşünü kabul ettiğini ve muhtemelen ashabının/Mutezile'nin, bu görüşünden dönmesi sebebiyle kendisine muhalefet etmelerinden korktuğu için bu görüşünü gizlemek amacıyla, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zaruri olduğu görüşünü dile getirdiğini de ifade etmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Metâlib,* 9/258: 8-14. Ayrıca bk. a.mlf., *Nihâye,* 2/44: 8-18.

onun felsefecilerle olan tartışmasında, onların Allah'ın âlemi niçin belirli bir vakitte yarattığı, o andan önce veya sonra yaratmadığı şeklindeki sorgulamalarına karşı Allah'ın iradesini göz önünde bulundurarak "fiilin motive bağlı olmadığı" görüşünü ortaya koyduğunu, fakat diğer meselelerde kendi ashabıyla olan konuşmalarında "fiilin motive bağlı olduğu ve tercihin bir müreccih olmaksızın gerçekleşmesinin batıl olduğu" görüşünü dile getirdiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle Fahreddin er-Râzî fiilin motive bağlı olmasını, bir fiile yönelik motiv hâsıl olduğunda fiilin zorunlu olarak meydana geleceği şeklinde ifade eder. Buradan hareketle o, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin "motiv fiile bağlıdır" sözünün onun motivle fiil arasındaki vücûbiyet ilişkisini kabul ettiği kanaatine daha uygun olduğunu dile getirmiştir.[302]

Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin aktardığı, müreccihin (motiv) bulunması hâlinde niçin fiilin meydana gelmesinin zorunlu olduğu sorusuna cevaben Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve ashabının açıklamalarından vücûbiyetin onlar tarafından kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Onlara göre kâdirin iki makdûrdan bir tanesine nisbeti diğeriyle eşit derecededir. Dolayısıyla failin bu iki fiilden bir tanesini tercih etmesi için bir tercih ettirici unsura ihtiyaç vardır. Bu unsur ise fiile yönelme (*kasd*) ve fiile yönelik motiv olup, tercih ancak bunların varlığında mümkün olur. Buna mukabil onlar açıkça bu tercihin vücûbiyet seviyesinde olmadığını dile getirirler. İki fiilin meydana gelmesi açısından birbirine eşit olmasıyla bir fiilin vücûbiyet yoluyla belirlenmesi arasında bir orta/ara hâlin bulunması aklen mümkündür. İşte bu orta/ara hâl, iki fiilden bir tanesinin diğerinden daha öncelikli olmasıdır ki, bu öncelikli olma hâli vücûbiyet derecesine ulaşmaz. Onlara göre bu açıklamaların doğruluğunun delili ise insanın yasak olan bir fiile yönelik motivlerinin fazla olmasına rağmen, o fiili terk ettiğinde methi hak etmesidir. Nitekim kişinin yasak olan fiile yönelik motivleri olmadığında o fiili terk ettiğinde kişi methi hak etmeyecektir. Bu husus da motivin (*müreccih*) bulunduğunda fiili terk etme imkânının bulunduğuna delâlet etmektedir.[303] Dolayısıyla bu ifadeler açıkça motivin fiili zorunlu kılmadığını ortaya koymaktadır.

Bunun yanında Hüseynî düşünceyi benimsemiş olan İbnü'l-Melâhimî, Hımmasî ve Yahyâ b. Hamza gibi âlimlerde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin vücûbiyet görüşüne dair

[302] Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 9/12: 6-15.
[303] Fahreddin er-Râzî, *Nihâye*, 2/31: 3-12.

herhangi bir bilgiye rastlanmamışken, Nasîrüddin et-Tûsî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi Hüseynî düşünceyi benimsemiş, fakat Fahreddin er-Râzî'nin etkisi altında kalmış âlimlerde vücûbiyet düşüncesinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim Nasîrüddin et-Tûsî de motivle fiil arasında vücûbiyet ilişkisinin bulunduğunu, fakat bu vücûbiyetin kudreti ortadan kaldırmadığını ifade etmiştir.[304] Aynı şekilde İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Allah'ın iradeyi ve kudreti kulda yarattığı ve bu irade ve kudretin fiili zorunlu olarak meydana getirdiği görüşünün Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait olduğunu dile getirmiş,[305] kendisi de bu düşünceyi benimsemiştir. Ona göre kudret ve fiile yönelik motiv bulunduğunda fiil zorunlu olarak meydana gelmektedir. Hatta onun bu görüşünü desteklemek için felsefî gelenekteki nedensellik ilkesini kullandığı görülmektedir. Bir fiil, fiilin meydana gelmesine yönelik illet bulunduğunda –ki bu illet kudret ve motivin bir arada bulunmasıdır– zorunlu olarak meydana gelmelidir.[306] Nitekim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî bir fiilin kulun kudreti açısından mümkün olduğunu, kendisine yönelik motiv açısından ise vacip/zorunlu olduğunu ve bu durumun cebri gerektirmediğini de ifade etmektedir.[307]

İbnü'l-Melâhimî'nin motivin fiildeki rolü konusundaki tavrı ise nettir. O kesinlikle motivin fiili zorunlu kıldığı şeklinde bir vücûbiyeti kabul etmemektedir. İbnü'l-Melâhimî motiv ve fiil arasındaki ilişkiyi, fiile yönelik motivler bulunduğunda, fiilin gerçekleşmesinin gerçekleşmemesinden daha öncelikli/evleviyetli olması şeklinde açıklar. Motivin varlığı durumunda kişi fiilin gerçekleşmesini gerçekleşmemesine tercih eder. Benzer şekilde fiile yönelik motivlerin kuvvetli olması hâlinde de fiil zorunlu olarak meydana gelmeyip kâdir hâlâ fiili gerçekleştirmeme imkânına sahiptir. Böyle bir durumda fiilin meydana gelmemesi imkânsız olmasa da, motivler baskın olduğunda fiil üzerinde etkin hâle gelmekte ve fiil meydana gelmektedir.[308] Nitekim İbnü'l-Melâhimî vücûbiyetin olmadığına dair benzer açıklamaları Allah'ın kâdir oluşunu ispat ederken de dile getirmiştir. Kâdirin fiilin meydana gelmesine yönelik sevk edicisi (*bâis*) bulunduğunda bu, fiilin meydana gelmesini meydana gelmemesinden daha öncelikli/evleviyyetli kılar. Buradaki sevk edici unsur motivdir. Bu yönüyle kâdir bir

[304] Ebû Ca'fer Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, nşr. Abbâs M. H. Süleymân (y.y.: Dârü'l-marifeti'l-câmiiyye, 1996), 122: 4.
[305] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 366: 6-7.
[306] Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī*, 127.
[307] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 286: 19-20.
[308] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 34: 10-14.

şeyin meydana gelmesine yönelik etkisinin bulunmamasını imkânsız kılan muciblerden ayrılır.[309]

Öte yandan Fahreddin er-Râzî'nin, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin motive dair görüşünü felsefecilerden aldığı iddiasının[310] ve yine Hüseynî görüşü benimseyen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin motivle ilgili görüşünü felsefi gelenekteki nedensellik ilkesinden aldığı[311] şeklindeki iddianın varlığının aksine İbnü'l-Melâhimî Hüseynî düşüncenin motiv hakkındaki görüşlerinin felsefecilerden bağımsız olduğunu vurgulamak istercesine açıklamalarda bulunur. Şöyle ki, Allah'ın kâdir oluşu bağlamında İbnü'l-Melâhimî felsefecilerin, hem Allah'ın hem de insanların fiilini zorunlu olarak yaptıklarını söylediklerini ve kuvveti zaruri ve ihtiyârî olmak üzere ikiye ayırdıklarını aktarır. Onlara göre zaruri kuvvet ateşin yakması gibi zorunlu bir kuvvet olup failin bilgisi olmaksızın fiili zorunlu olarak meydana getirmekte; ihtiyârî kuvvet ise insanların kudreti gibi olup fiile dair bilgi (motiv) bulunduğunda fiili zorunlu olarak meydana getirmektedir. İşte İbnü'l-Melâhimî onların burada ihtiyârî kuvvet hakkındaki açıklamalarına katılmaz ve ihtiyârî kuvvetin fiili zorunlu olarak gerektirmeyeceğine delalet edecek açıklamalar yapar. İhtiyârî kuvvet bir fiilin meydana gelmesini zorunlu kılmaz, çünkü insan kendinden ve şâhid âlemdeki diğer kâdirlerden hareketle fiilin kâdirden zorunlu olarak sâdır olmadığını bilir. Nitekim insanın fiillerinden dolayı zemmi ve methi hak ettiği zorunlu olarak bilinmektedir, aksi takdirde insandan zorunlu olarak sâdır olsaydı medih yahut zem hasen görülmeyecektir. Burada İbnü'l-Melâhimî *mülce'*in[312] durumunu da örnek olarak zikreder. Bir fiili yapması vacip olmamakla birlikte o fiili yapmaya zorlanan kimsenin zemmedilmesi hasen görülmez. Ancak o kişi, fiili zorunlu olarak, diğer bir ifadeyle mecbur kalarak yapmaya yönelik motivlerinin kuvvetli olması sebebiyle o fiile yaklaşır. Aslandan kaçmaya zorlanan kimse başka türlü davranmaya da eşit derecede yakındır. Söz gelimi aslandan kaçarken yoluna bir ateş çıksa durur veya başka yöne sapabilir. Burada İbnü'l-Melâhimi insanın motivleri doğrultusunda fiilini zorunlu olarak

---

309 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 33: 10-12. Fahreddin er-Râzî de İbnü'l-Melâhimî'nin motivin varlığında fiilin eşitlik derecesinden çıkacağı fakat vücûbiyet seviyesine de ulaşmayacağını, aksine fiilin meydana gelmesinin daha öncelikli olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 9/12: 15-17.

310 Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism", 250.

311 Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī*, 127.

312 *Mülce'*, çeşitli sebeplerden dolayı bir fiili yapmaya aşırı zorlanmış faili ifade eder. Mamafih bu zorlama hâli onun iradesini ortadan kaldırmamıştır, sadece şartlar iradesini o yönde kullanmaya zorlamıştır.

yapmadığını, kişi fiili yapmaya mecbur bırakılmış (*mülce'*) olsa dahi tıpkı tercihlerinde özgür (*muhallâ*) olan kimse gibi fiilini kendi motivlerine göre tercih ettiğini vurgulamaktadır. [313]

Bütün bu açıklamalardan sonra motivin fiili zorunlu kıldığı şeklinde bir vücûbiyet ilişkisinin Hüseynî düşüncede bütünüyle yer almadığını ve bu iddianın sorgulanabilir olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Gerek Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında Fahreddin er-Râzî'nin onun bu konudaki görüşünün çelişkili olduğunu ifade etmesinin yanında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve ashabının motiv ve fiil arasındaki ilişkinin bir vücûbiyet olmadığını, motivin iki fiilden bir tanesinin meydana gelmesini evleviyetli kıldığı şeklindeki açıklamalarını aktarması, gerek Fahreddin er-Râzî'den etkilenmemiş Hüseynî kaynaklarda bu şekilde bir vücûbiyet düşüncesinin yer almaması, buna rağmen Fahreddin er-Râzî'nin ve onun etkisi altında kalmış Hüseynî düşünceyi benimseyen şahısların zorunluluk iddiasında bulunması bu konunun belirsiz olduğunu göstermektedir. Ancak son tahlilde Hüseynî düşüncenin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den sonraki en büyük temsilcisi konumunda olan İbnü'l-Melâhimî'nin bu konudaki görüşünün net olması, onun motiv ile fiil arasındaki ilişkiyi vücûbiyet değil evleviyet şeklinde açıklaması ve onun gibi vücûbiyet iddiasında bulunmayan Hüseynî âlimlerin bulunmasından hareketle genel olarak Hüseynî düşüncede motivin varlığında fiilin bulunması gerektiği görüşünün zorunluluk olarak değil, motivin bulunduğu fiilin meydana gelmesinin öncelikli olması şeklinde yer aldığını söylemek mümkündür.

Öte yandan yukarıda ifade edildiği üzere Behşemî düşüncede de motivin varlığında fiilin meydana gelmesi gerektiği ve hatta bu bilginin de zaruri bilgi olduğu iddia edilmektedir. Bu konuda Hüseynîlerin de onlarla aynı görüşte olduğu ifade edilebilir. Fakat Behşemîlerin bu görüşü bilinçsiz ve uyuyanın fiili dışarıda bırakılarak ortaya konulmuş olup, fail bilinçli olduğunda onun fiilinin motivine göre gerçekleştiği ifade edilmiştir. Motiv bir fiilin tercih edilmesini sağlamaktadır, ancak onlara göre fiiller motivsiz de gerçekleşebilir. Dolayısıyla motivin fiil üzerindeki etkisinin bulunması noktasında Hüseynîler ve Behşemîler hemfikirken, Hüseynîlerin motivin iradeyle özdeş olduğunu

[313] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 33: 18-34: 5.

söylemelerinin yanında motivsiz fiilin bulunamayacağını iddia etmeleriyle Behşemîlere nazaran fiilin oluşumunda motive çok daha büyük bir rol biçtikleri söylenmelidir.

2.1.2. İnsanın Fiillerinin Yaratıcısı Olduğu Bilgisinin Mahiyeti

İnsan fiilleri konusunda Behşemiyye ile Hüseyniyye arasındaki temel ihtilaf noktalarından biri de, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunun bilgisinin mahiyetidir ve problem insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zorunlu (zaruri) mu yoksa kazanılmış (iktisabî) bir bilgi mi olduğu temelinde yükselir. Nitekim Ebû Âli el-Cübbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Behşemiyye bu bilginin iktisâbî bilgi olduğunu iddia ederken, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Hüseyniyye bunun zaruri olduğunu iddia etmektedir.[314]

İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu birkaç delille ortaya koymaktadırlar. Onlar ilk olarak failin tanımının bizi bu sonuca götüreceğini söylerler. Onlar, faili ve muhdisi, fiilini tercih yoluyla (*'alâ sebîli's-sıhha*) yapan kişi olarak tanımlarlar. Fiili tercih yoluyla yapmak ise fiilin insanın motivlerine göre meydana gelmesini ifade eder. Yani insanın fail/muhdis olması, fiilini motivlerine göre yapması demektir. Daha önce geçtiği üzere insanın fiillerinin motivlerine göre gerçekleştiği zorunlu olarak bilinmektedir. İnsanın muhdis oluşu onun motivlerine göre fiil işlemesini ifade ediyorsa ve insanın motivlerine göre fiil işlediği bilgisi zorunlu bilgiyse, o hâlde bu insanın muhdis olduğu bilgisinin de zaruri bilgi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Her akıl sahibi kişi, kendi yaptıklarından hareketle, fiillerinin kendi motivlerine bağlı olduğunu bilmektedir. Nitekim insanın fiile yönelik motivi bulunmadığında ya da fiilin yapılmasını engelleyen bir karşıt motivi olduğunda, insandan o fiil sâdır olmayacaktır. Fiilini yapmak için herhangi bir eksikliği bulunmayan, fiilini yapmaya zorlanma (*ilcâ'*) durumu söz konusu olmayan[315] ve tercihlerinde özgür her kişi bunu zorunlu olarak bilmektedir. Söz gelimi, bir kimse ateşe girmekle kendisine gelecek zararı bildiğinde ateşe girmeyecek, susayan bir kimse su içmekle ulaşacağı faydayı

[314] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 131: 2-5; Hımmasî, *Münkız*, 1/162: 12-14; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 285: 23-286: 1; a.mlf., *Menâhicü'l-yakîn*, 365: 3-5; Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 122: 3-4.

[315] Bu ifadeden sanki ilcâ durumundaki kişinin tercihlerinde özgür olmadığı anlamı çıkmaktadır. Ancak, daha önce de ifade edildiği üzere, böyle değildir; kişi bu durumda da tercihlerinde özgürdür, ilcâ durumunda dahi kişinin farklı bir fiil yapma imkânı bulunmaktadır. Burada bu şekilde söylenmesinin sebebi ise ilcâ durumundaki bir kişinin kendi fiilini kendi motivine göre gerçekleştirdiğini zorunlu olarak bilememesidir.

bildiğinde ve buna dair bir engeli olmadığında onu içecektir. Netice olarak insan, fiilini kendi motivlerine göre yaptığını zorunlu olarak biliyorsa, zaten o fiilin faili/muhdisi olduğunu da zorunlu olarak biliyor demektir.[316]

Onların bu konudaki diğer delili insanların fiillerinden dolayı zemmedilmeleri veya methedilmelerinin hasen olduğunu zorunlu olarak bilmeleridir. İbnü'l-Melâhimî bu hususun, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair bilginin zaruri olduğuna *tenbîh* yoluyla[317] delâlet ettiğini söyler. Yani medih ve zemmin hasenliğinin zorunlu olarak bilinmesi, aslında söz konusu bilginin zaruri olduğuna üstü kapalı bir biçimde işaret etmektedir. İbnü'l-Melâhimî bu delillendirmeyi aşamalı olarak şöyle açıklamaktadır:

1. Akıl sahipleri insanın fiilinden dolayı methedilmesi veya zemmedilmesinin hasen olduğunu zorunlu olarak bilmektedirler.
2. İnsanın fiilinden dolayı medih veya zemminin hasen oluşu, insanın fiilinin muhdisi olduğunu gösterir.
3. İnsanın fiilinden dolayı medih ve zemminin hasen olduğunu bilmek, insanın fiilinin muhdisi olduğunu bilmenin fer'idir.
4. Asıl zorunlu olarak bilinmedikçe fer'in zorunlu olarak bilinmesi imkânsızdır.

---

[316] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 131: 17-132: 3; Fahreddin er-Râzî, *Nihâye*, 2/28: 7-15; a.mlf., *Metâlib*, 9/255: 8-18. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/165: 8-15 Hımmasî bu delili, ileride de ifade edileceği üzere, "şeyhler" diye ifade ettiği Behşemîlerin, insanın muhdis olduğuna dair delili olarak aktarmıştır. Bu delili geçersiz kılmak adına, fiilin insanın motivine ve kasdına göre meydana gelmesi gerektiğine itiraz getirilmiştir. Bu itiraza göre insanın fiili her zaman onun kasdına göre meydana gelmemektedir. Nitekim Yahudiler, Hıristiyanlar ve İslâm muhalifleri de iman etmek, yani doğruya inanmak isterler ama yaptıkları fiil iman değil küfür olmaktadır. Onlar bu fiillerini yaparken inkâr etmeyi kastetmemişlerdir. Benzer şekilde insan bazen haz verici bir fiil yapmayı kasteder ama yaptığı fiil acı verici olur. Ya da bir kimse ilk yazdığı yazının aynısını yazmaya kast eder ama öyle olmayabilir. Bu sayılan örnekler gibi pek çok hususta meydana gelen fiil insanın kasdına ve motivine göre gerçekleşmemektedir. Bununla birlikte Hüseyniyye'ye göre durum itirazda bulunanın dile getirdiği gibi değildir. Örnek verilen her bir fiil failin motivine ve kasdına göre meydana gelmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in nübüvvetini yalanlayarak Yahudiler Hz. Musa'nın nübüvvetine inanmayı, Hıristiyanlar da Hz. İsa'nın nübüvvetine inanmayı kastetmişler ve fiilleri de buna göre gerçekleşmiştir. Diğer örneklerde de, söz gelimi kişi besmele yazmayı kastediyorsa fiil o yönde gerçekleşir, kişi şarap içmeyi istiyorsa fiili o yönde gerçekleşir. Fiillerin tamamı failin motivine göre gerçekleşir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/167: 12-168: 2.

[317] İbnü'l-Melâhimî bu ifadeyi birkaç yerde kullanır. Onun hasenin varlığını ortaya koymada gerekli olan şeyin "istidlâl değil tenbîh" olduğunu ifade etmesi tenbîhi istidlâlin karşısına koyduğunu göstermektedir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 831: 14. Bu durumda tenbîh ifadesinde bir hususun herhangi bir akıl yürütme yapılmaksızın bilindiğine vurgu vardır ve tenbîh bir şeyin zaten bilinen bir hususa işaret etme yoluyla bilindiğini ifade etmektedir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî kabihin zorunlu olarak bilindiği konusunu açıklarken de tenbîh yolunun bildiği şeyi inkâr eden kimse için kullanıldığını söyler ve zorunlu olarak bilinen bir şeyde istidlâlin/akıl yürütmenin mümkün olmadığını ifade eder. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 845: 21-22. Dolayısıyla tenbîh metodunun, bilinen bir şeyi kişiye hatırlatacak veya fark ettirecek şekilde işaret etme ve dikkat çekme şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.

5. Dolayısıyla fer‘ olan bilgi (insanın fiilinden dolayı medih ve zemminin hasen oluşu) zorunlu olarak bilindiğine göre asıl olan bilgi de (insanın fiilinin muhdisi oluşu) zorunlu olarak bilinmektedir.

Zira zaruri bir bilginin öncesinde iktisabî bilginin yer alması mümkün değildir. Böylelikle Hüseynîler bu bilginin zorunlu olduğu sonucuna ulaşmışlardır.[318]

Öte yandan Hüseynîlere göre benzer şekilde insanların günlük yaşamlarındaki davranışlar da insanın muhdis olduğu bilgisinin zaruri olduğunu göstermektedir. Nitekim akıl sahipleri, bir kimseye emir verilmesini hasen görürler ve insandan bir şey istediklerinde, ondan fiilin yaratıcısı olduğunu bilerek talepte bulunurlar. Aynı şekilde insana bir şeyin yasaklanmasını hasen görüp onu bu fiile karşı uyarırlar ve bu fiili yaptığında ona tepki gösterirler. Bunları hasen görmelerinin sebebi fiilin o kişiye ait olmasıdır. Şayet akıl sahipleri insanın fiilinin yaratıcısı olduğunu zorunlu olarak bilmeselerdi, tüm bunları zorunlu olarak bilmeleri mümkün olmazdı. Hatta bunu çocuklar dahi bilmektedir. Bir kimse onlara tuğla atarak canlarını yaktığında, tuğlaya değil onu atan kişiye kızarlar. Çünkü kendilerinde acıyı meydana getirenin (failin/muhdisin) tuğlayı atan kişi olduğunu bilirler. Dolayısıyla insanların normal yaşamları içerisinde üzerinde düşünmeden bu şekilde davranmaları bunları zorunlu olarak bildiklerini gösterir. Ayrıca onlar, insanların fiillerinin faili olduğu bilgisinin, tıpkı müşâhedâta dair/duyulara dayalı olarak elde edilen bilgiler gibi zorunlu olduğunu vurgularlar.[319]

Aslında İbnü’l-Melâhimî’nin aktardığı bu deliller, daha önce Behşemiyye tarafından insanın muhdis olduğuna yönelik deliller olarak ileri sürülmüştür. Nitekim Behşemiyye’ye göre insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunun temel delili fiillerin insanın motivlerine göre meydana gelmesidir,[320] bunun yanında insanın fiilleri karşılığında

[318] İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 131: 6-9; Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 9/256: 1-8. İbnü’l-Mutahhar el-Hillî bu delili kısaca şu şekilde açıklamıştır: “Her akıl sahibi iyilik karşılığında methedilmenin hasen olduğunu, iyilik karşılığında zemmedilmenin kabih olduğunu ve kötülük karşılığında zemmedilmenin hasen olduğunu zorunlu olarak bilir. Şayet fiilin bizden sâdır olduğuna yönelik zaruri bilgimiz olmasaydı, bu (medih ve zemmin hasen olduğuna dair bilgi) bizde söz konusu olmazdı”. Bk. İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü’l-yakîn*, 366: 8-10.

[319] İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 131: 9-16; Hımmasî, *Münkız*, 1/163: 15-19; Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 9/256: 13-17.

[320] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/13: 2-3; Koloğlu, *Cübbailer*, 382; Madelung, “The Late Mu‘tazila and Determinism”, 246. Ayrıca Hımmasî de diğer Hüseynî kaynaklarda insanın muhdis olduğu bilgisinin zaruri olduğuna delil olarak getirilen açıklamaları, “şeyhler” diye ifade ettiği Behşemîlerin insanın muhdis olmasına dair delilleri olarak aktarmıştır. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/165: 8-15.

methedilmesi ve zemmedilmesinin hasen olması ve insana emr ve nehiyde bulunulmasının hasen olması da delil olarak zikredilmiştir.[321] İbnü'l-Melâhimî'nin ifade ettiği üzere Hüseyniyye bu delilleri insanın muhdis olduğu bilgisinin zaruri olduğuna delil olarak getirirken, onun "şeyhlerimiz" diyerek ifade ettiği önceki Mutezilî âlimler, yani Behşemiyye, ise aynı delilleri yalnızca insanın muhdis olduğuna delil olarak kullanmışlardır.[322]

Öyle görünüyor ki Behşemiyye'nin aynı delilleri kullanmasına rağmen insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zaruri olmayıp iktisâbî olduğunu ileri sürmesinin nedeni insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna başka bir bilgiden hareketle ulaşmış olmalarıdır. Nitekim onların insanın muhdis olduğu bilgisine dair delilleri, arada başka bir bilgi kullanarak istidlâl yoluyla/bir akıl yürütme yapılarak bu bilgiye ulaştıklarını gösterir. Şöyle ki, biz kulun fiilinin onun motivlerine, kudretinin durumuna, fiile yönelik bilgisine ve fiili yapması için gerekli aletlere sahip olup olmamasına göre meydana geldiğini biliriz. Şayet kul fiilinin yaratıcısı olmasaydı, biz o fiilin bahsettiğimiz durumlara göre meydana gelmesi gerektiğini bilmezdik. Yani biz kulun fiilinin onun motivlerine ve ahvaline göre meydana gelmesi gerektiğine dair bilgimizden hareket ederek kulun muhdis olduğu bilgisini elde etmekteyiz. Dolayısıyla bu bilgi zaruri değil, iktisâbî bir bilgi olmaktadır.[323] Aynı husus diğer delilde de (insanın fiillerinden dolayı methedilmesi ve zemmedilmesinin hasen oluşu) geçerlidir. Buna mukabil Hüseyniyye ise delil olarak getirdiği zaruri bilgilerle insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisini eşitlemekte ve bu bilginin de doğal olarak zaruri olduğunu söylemektedir. Nitekim Hüseynîlerin "insanın fiillerinden dolayı methedilmesi ve zemmedilmesinin hasen oluşunun zorunlu olarak bilinmesi" ile "insanın fiillerinin muhdis olduğu bilgisi" arasında iki bilgiyi eşitleyecek şekilde bir bağlantı kurması bir kimsenin yalnızca kendi yaptığı fiilinden dolayı methedilebileceği veya zemmedilebileceğinin kabul edildiği Mutezilî adalet anlayışına dayanmaktadır. Aksi takdirde medih ve zem hak edilmediği için de kabih olur. Dolayısıyla Hüseynîler fiillerinden dolayı medih ve zemmin hasen olduğu bilgisinin öncülü olan şeyin (yani insanın fiillerinin muhdisi olduğu bilgisinin) de eşit derecede

[321] Nitekim bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 332: 10-12; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/25: 4-6, 25: 19-20; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/356: 14-16. Burada yukarıda zikredilen delillerin hepsi bir arada verilmiştir.

[322] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 132: 4-5. Ayrıca bu Hımmasî tarafından da zikredilir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/164: 7.

[323] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 132: 5-7.

zorunlu olarak bilinmesi gerektiği sonucuna ulaşmışlardır.[324] Ayrıca onların, faili "motivlerine göre fiil yapan" şeklinde tanımlamaları da iki olguyu eşitlediklerini göstermektedir. İnsanın fiillerinin motivlerine göre gerçekleştiği bilgisi zorunlu bilgiyse, aynı şeyi ifade eden insanın fiilinin muhdisi olduğuna dair bilgi de zorunlu bilgidir.

İki ekol tarafından da dile getirilen bu delillere Mutezile'nin muhalifleri tarafından eleştiri ve itirazlar getirilmiştir. Bu itirazlar her ne kadar Mutezile'nin geneline getirilmiş gibi gözükse de Hüseynîler bunların kendilerine yöneltilemeyeceğini ve aslında bu itirazların yalnızca Behşemiyye'yi ilzam ettiğini söylerler. Bunlardan bir tanesi insanın fiillerinden dolayı methedilmesi ve zemmedilmesinin hasenliğinin insanın fiillerinin muhdisi olduğuna delil olarak sunulması hakkındadır. Muhalifler onların bu istidlâlinde devire düştüklerini söyleyerek eleştiride bulunurlar. Nitekim insanın fiilinden dolayı methedilmesi ve zemmedilmesinin hasen oluşu, söz konusu fiilin zemmedilen veya methedilen kimseden sâdır olduğu bilgisinden sonra gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle medih ve zemmin hasen oluşu insanın muhdis olduğu bilindikten sonra bilinmektedir. Bununla birlikte onlar delillerinde, insanın fiilinden dolayı methedilmesi veya zemmedilmesinin hasenliğini bilmenin insanın fiilinin muhdisi olduğuna delâlet ettiğini söylerken, "fiilden dolayı medih ve zemmedilmenin hasen oluşu"nu, "insanın fiilinin muhdisi olduğu bilgisi"nin mukaddimesi kılmaktadırlar.[325]

Bu durumda hem insanın fiilden dolayı methedilmesi veya zemmedilmesinin hasen oluşunun (A), insanın fiilinin muhdis olduğu bilindikten (B) sonra bilineceği hem de insanın fiilinin muhdisi olduğunun bilinmesinin (B), insanın fiilinden dolayı methedildiği veya zemmedildiği bilindiğinde mümkün olacağı söylenmektedir. Yani onlar, hem "A, B bilindikten sonra bilinir", hem de "B, A bilindiğinde bilinir" demiş olmaktadırlar. Böylelikle de bu delillerinde devire düşmüşlerdir.

Öte yandan devir iddiası, medih ve zemmin hasen oluşunun insanın muhdis olduğu bilgisinin mukaddimesi olarak sunulduğunda geçerlidir. Nitekim medih ve zemmi hak etmek ancak fiil kula ait olduğunda bilinecektir.[326] Ancak Hüseynîler insanın muhdis olduğu bilgisinin zaruri bilgi olduğunu savundukları için bu itirazdan kurtulmuşlardır.

[324] Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Hillī*, 125-126.
[325] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 366: 11-12.
[326] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/15: 10-11.

Zira onlar medih ve zemmin hasen oluşunu insanın muhdis olduğu bilgisine değil insanın muhdis olduğu bilgisinin zaruri bilgi olduğuna mukaddime kılmışlardır.[327] Nitekim zaruri bir bilgiden (insanın fiillerinin muhdisi olduğu bilgisi) önce başka bir mukaddime bulunmaz. Öncesinde bir mukaddime olursa zaten o bilgi zaruri bilgi olmaz. Onlar bu bilginin zaruri bilgi olduğunu ortaya koymak için öncesinde medih ve zemmin hasenliği bilgisini mukaddime kılmışlardır. Dolayısıyla Hüseynîler açısından muhaliflerin iddia ettiği gibi bir devir söz konusu değildir.

Muhaliflerin eleştiri getirdikleri bir diğer husus insanın fiillerinin motivlerine göre meydana gelmesinin delil olarak sunulmasıdır. Onların bu konudaki itirazını aktarmadan önce bir hususu açıklamakta fayda vardır;

Hem Behşemiyye'ye hem de Hüseyniyye'ye göre insanın fiillerinin kendi motivlerine göre meydana geldiği bilgisi zaruri bilgidir. Behşemîlerin bu bilgiden hareketle insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu sonucuna ulaşmaları gayet mâkul ve sorunsuz bir delillendirme olarak gözükse de öne sürülebilecek itirazlar onların bu delillendirme hakkında bir ayrıntıyı da dile getirmelerini gerektirmiştir. Bu delilin insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna delâlet etmesi için, fiille motiv arasında bir bağlantının, bir anlamda motivin failin fiilini gerektirdiği bir vücûbiyetin bulunması gerekir. Diğer bir ifadeyle fiilin insanın motivine göre gerçekleşmesi vacip olduğunda ancak bu delillendirme geçerli olacaktır. Öte yandan insanın fiilinin bir başkasının motivine göre meydana gelmesi de mümkündür. Söz gelimi bir köle, efendisinin motivlerine göre fiil işlemektedir. Dolayısıyla insanın bir başkasının motivine göre fiil yapması caizdir, fakat vacip değildir.[328] Böylelikle vacip olanın, insanın yalnızca kendi motivine göre fiil yapması olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden Behşemîlerin delillerinde şu ilkeyi ortaya koydukları söylenebilir: bir fiilin kendi motivlerine göre meydana gelmesinin vacip olduğu kimse, o fiilin muhdisidir. Diğer bir ifadeyle fiilin muhdisi, fiilin motivlerine göre meydana gelmesinin vacip olduğu kişidir. İnsanın fiilinin başkasının motivine göre gerçekleştiği durumlarda ise fiille motiv arasında vücûbiyet ilişkisi bulunmamaktadır.[329]

---

[327] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 366: 13-15.
[328] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 132: 7-9.
[329] İşte bu noktada, bir atın yürüyüşünün binicisinin motivine göre gerçekleşmesi gerektiği söylenerek itiraz edilebilir. Eğer motivler fiilin o kişiye ait olduğunun delili olsaydı, bu örnekteki atın gitme fiili sürücünün motivine göre gerçekleştiği için, atın değil binicinin fiili olmalıydı. Ancak bu fiilin ata ait

Eşarîler insanın fiillerinin motivlerine göre gerçekleştiği fikrinin Mutezile tarafından daima ileri sürüldüğünü ve bu fikrin fiillerin insan tarafından yaratıldığına yönelik bir dayanak kılındığını bildiklerinden, bu konu üzerinden bir itiraz dile getirmişlerdir. Bu itirazlarında onlar Allah'ın hem insanın motivlerini yaratmaya hem de bu motivlere göre fiillerini yaratmaya kâdir olmasından hareket ederek, fiillerin insanın motivlerine göre Allah tarafından yaratıldığını söylemişlerdir.[330] Böylelikle onlar Mutezile'nin kabul ettiği bir düşünceyi (insanın fiilinin insanın motivine göre gerçekleşmesi) kendi ilkelerine (fiilin Allah tarafından yaratılmış olması) hizmet eden bir forma sokmuşlardır. Onlar Mutezile'ye onların kabul ettiği fikrin kendilerinin nihai düşüncesine engel bir mahiyette olmadığını göstermeye çalışmışlardır.

Bu itiraza Behşemîler ve Hüseynîler ayrı ayrı cevap vermişlerdir. Behşemîlerin cevabının temelini fiilin insanın motivine göre meydana gelmesinin gerektiği düşüncesi oluşturmaktadır.[331] Onlarda fiillerin insanın motivine göre meydana gelmesi gerektiği bilgisi bulunduğu için Allah'ın, insanın fiillerini yaratmasının caiz olmadığını söylerler. Onlara göre motivlerin Allah tarafından yaratılmış olması, o motivlerin insana ait olduğu gerçeğini değiştirmez. Eşarîlerin bu itirazı Allah'ın bizim motivlerimize göre fiil işlediğini dile getirmektedir. Oysa bir failin bir başkasının motivlerine göre fiil işlemesi vacip değildir. Zira her failin kendi motiviyle kendi fiili arasında bir zorunlu bağlantı bulunmaktadır. Şayet fiilimiz bizim motivlerimize göre Allah tarafından bizde yaratılmış olsaydı, bu fiillerin tam tersinin de yaratılması caiz olurdu. Çünkü bir başkasının bizim motivlerimize göre fiil işlemesinin vacip olduğu ileri sürülemez. Her failin kendi motivine göre kendisinin fiil işlemesi vaciptir. Bir başka failin başka bir kimsenin motivine göre fiil işlemesi vacip olmadığına göre, Allah'ın her zaman insanın motivine göre fiil işlemesi gerektiği söylenemez. Bu durumda da Allah insanda, insanın

olduğu aşikârdır. Behşemîlerin buna cevabı atın fiilinin, binicinin motivine göre gerçekleşmesinin vacip olmadığı şeklindedir. Zira binici atı bir aslanın üstüne veya bir havuza sürmek istediğinde at o yöne gitmeyecektir. Dolayısıyla atın fiilinin sürücünün motivine göre gerçekleşmesi caiz/mümkün olup vacip/zorunlu değildir. Bu yüzden burada fiille motiv arasında vücûbiyet ilişkisi bulunmadığından, delilin bu örnekte geçerli olması mümkün olmayıp böyle bir itiraz geçerli olmayacaktır. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 132: 9-12. Nitekim Hımmasî "... وقد سقط باعتبار الوجوب الذي ذكرناه الاعتراض" ifadesiyle Behşemîlerin bu itiraza açıkça fiil ile motiv arasındaki vücûbiyet ilişkisiyle cevap verdiklerini aktarır. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/165: 19-166: 6.

330 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 132: 13-15; Hımmasî, *Münkız*, 1/166: 18-19. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/15:18-19.

331 Nitekim Hımmasî "وكذا يسقط باعتبار الوجوب الذي ذكرنا" diyerek bunu açıkça ifade eder. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/166: 18-19.

motivlerinin tam tersi fiil de yaratabilecek demektir. Dolayısıyla Allah'ın insanın fiillerini insanın motivlerine göre insanda yaratmış olduğu şeklindeki bir iddia, insanda motivlerinin zıddına fiillerin de var olabileceğini mümkün kıldığı için ya da bu sonuca imkân tanıdığı için kabul edilemez bir iddiadır.[332]

Burada Behşemîler Eşarîlerin kendi itirazlarına Allah'ın motivlerimizi ve motivlerimize göre fiillerimizi yaratmaya kâdir olmasını temel almalarından dolayı, kudretin fiili zorunlu kılmadığı itirazını da eklerler. Yani Allah'ın bir şeye kâdir olması, O'nun gerçekte de bu şeyin faili olmasını gerektirmez. Haddizatında insanın fiillerinin kendi motivlerine göre gerçekleşmesi gerektiğini bilmesi böyle bir itirazı geçersiz kılar.[333] Bu son ifadeleriyle Behşemîler fiilin, motivleriyle zorunluluk ilişkisi bulunan varlığa atfedilmesi gerektiğini dile getirmiş olmaktadırlar. Yani, fiilin kimin motivine göre gerçekleşmesinin zorunlu olduğu söyleniyorsa, fiil ona atfedilir/fiilin yaratıcısının o olduğu kabul edilmelidir. Behşemîlerin failin fiilini kendi motivine göre yapmasının vacip olduğu görüşü Hüseynîlerin de kabul ettiği görüştür. Bu yüzden bunu Mutezile'nin genel ilkesi olarak kabul etmek mümkündür.

İbnü'l-Melâhimî insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisi zaruri olduğundan böyle bir itirazın kendilerini bağlamadığını söyler. Zira zaruri bilgi âlimde herhangi bir şüphenin oluşmasına mahal vermez.[334] Dolayısıyla insanın fiillerinin onun motivlerine göre Allah tarafından yaratıldığı düşüncesi kabul edilemez. İnsanın kendi fiillerinin faili olduğu bilgisi zorunlu bilgidir. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, yine de Hüseyniyye'nin yukarıdaki itiraza verdiği cevabı aktarır. Buradaki itirazda dikkat edilmesi gereken nokta, Eşarîlerin bu itirazı fiilde insanın kendi motivinin bulunduğu ilkesini kabul ederek ileri sürmüş olmalarıdır. Hüseynîlerin kişide fiilinin motivine göre gerçekleştiği bilincinin varlığını kişinin fiilinin faili olduğunun delili olarak ileri sürmelerine bağlı olarak, muhalif burada kişinin fiilinde kendi motivinin bulunmasının fiilin Allah tarafından yaratılmış olmasına engel olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Bir anlamda muhalif, Hüseynî'ye "sizin dediğiniz gibi, fiilde insanın kendi motivinin bulunduğunu kabul

[332] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 132: 15-18. Nitekim Hımmasî de "*Şüyûh*" olarak belirttiği Behşemî üstatların "Şayet böyle olsaydı, fiilin bizim kasıt ve motivimize göre meydana gelmesi vacip olmazdı, bilakis bizim motivlerimizin hilafına gerçekleşmesi mümkün olurdu" dediğini aktarır. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/166: 19-20.

[333] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 132: 18-19.

[334] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 133: 1-2.

edelim, fakat bu fiilin yine Allah tarafından yaratılmış olmasına engel değildir" demektedir. Dolayısıyla muhalif, Hüseynîlerin/Mutezile'nin temel ilkesinin (=fiilin ait olduğu kimsenin motivine göre gerçekleşmesi gerekir) geçerliliğini kabul etmekte, Hüseyniyye'den/Mutezile'den farklı olarak bu fiilin insanın motivine göre Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir.

İşte muhalifin bu itirazda Hüseynîlerin/Mutezile'nin bu temel ilkesini kabul etmesi Hüseynîlerin de çıkış noktasını oluşturmaktadır. Muhalifler burada fiilin failinin Allah olduğunu söylemektedirler. Bunu fiilin mutlaka failin motivine göre gerçeklemesi gerektiği ilkesiyle birleştirdiğimizde ortaya şöyle bir sonuç çıkacaktır: Bu fiilin aynı zamanda Allah'ın motivine göre de gerçekleşmesi gerekir. Çünkü nihayetinde burada fiilin Allah tarafından yaratıldığını (fiilin failinin Allah olduğunu) söylemektedirler. Fiilin faili kim olursa olsun, fiilin onun motivlerine göre gerçekleşmesi gerekiyorsa (vacipse) bu durumda muhalifin insanın fiilini Allah'ın yarattığını söyleyebilmesi için öncelikle insanın fiilinin Allah'ın motivlerine göre gerçekleşmesinin de vacip olduğunu söylemesi gerekmektedir. Böyle bir durumda ise fiilde iki failin motivi söz konusu olmaktadır. İşte Hüseynîler bu aşamada "insanın fiilinde Allah'ın motivi olduğu varsayılarak fiilin failinin O olduğu söylenebilirken, nasıl olur da bu fiilde insanın motivlerinin bulunması vacip olduğu hâlde bu fiilin failinin insanın kendisi olmadığının söylenebileceğini" ileri sürerler. Yani Hüseynîlere göre insanın fiilinde Allah'ın motivinin olduğu varsayılarak bu fiil Allah'a atfedilebiliyorsa; bu fiilde insanın motivlerinin bulunması bir zorunluluk olduğundan insana atfedilmesi daha da öncelikli bir seçenektir.[335]

İnsanın fiillerinin motivlerine göre gerçekleşmesi gerektiği düşüncesinin vazgeçilmez bir ilke oluşu, muhalifleri fiilin yaratıcısının Allah olduğunu kanıtlamaya yönelik yeni arayışlara itmiştir. Bu aşamada muhalifler fiilin motivinin insana ait olmakla birlikte fiilin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamaya çalışırlar. Onların iddiası şu şekildedir: Fiilleri insanın motivine göre Allah'ın yaratmasıyla, insanın motivine göre bizzat insanın yaratması arasındaki ayrım nasıl yapılacaktır? Aslında onlar bu ifadeleriyle böyle bir ayrımın yapılamayacağını vurgulamaktadırlar. Nihayetinde insanda, kendisinde fiiline yönelik bir motivin bulunduğu yönünde bir bilinç vardır ve bu, fiile yönelik motivin

[335] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 133: 3-8.

insana ait olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Fakat bu durum fiili yaratanın da kendisi olmasını gerektirmez. İnsanın motivi kendisine ait olmakla birlikte, bu motive bağlı olarak fiili yaratanın kim olduğunu ayırt edememesi fiilin yaratma açısından Allah'a nispetini pekâlâ mümkün kılabilir. Madem insan, motivler kendisine ait olsa da, fiili bu motivlere bağlı olarak yaratanın kim olduğunu kesin olarak belirleyecek bir ayrım yapamamaktadır, o hâlde fiilleri insanın motivlerine bağlı olarak yaratanın Allah olduğu niçin söylenmesin? Bu aşamada Mutezilîler bu itirazı aşmak için insanda motivin kendisine ait olduğu bilincinin yanında, bu motive göre fiilini yaratanın da kendisi olduğu bilincinin bulunduğunu; dolayısıyla insanın motivine göre fiilini yaratanın kendisi olmasıyla Allah olması arasında ayrım yapabileceğini ortaya koymak zorundadırlar ki, işte bu nokta genel anlamda onlara muhaliflerin iddiasını savuşturma imkânı vermesinin yanında, özel anlamda da Hüseynîlere Behşemîleri kendi konumlarına çekme fırsatı sağlamaktadır.[336] Muhaliflerin bu ilzamları karşılığında Behşemiyye ve Hüseyniyye'nin cevaplarının ortak bir noktaya vardığını, onların aynı olguyu farklı şekilde ifade ettiklerini söylemek mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr'a göre böyle bir ayrımı insanda oluşan zorunlu bilgi ortaya koymaktadır. Şöyle ki, insan bir fiili yarattığında onda "şayet motivlerimiz olmasaydı bu fiil meydana gelmeyecekti" ve "fiilin motivlerimize göre meydana gelmesi vaciptir" şeklinde zorunlu bilgi hâsıl olur.[337] Fiillerimizi bizde Allah yarattığında ise böyle bir zorunlu bilginin oluşması mümkün değildir. Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın insanın fiillerinin kendi motivlerine göre meydana gelmesini zorunlu bilgi olarak ifade etmesine dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim bu, Hüseynîlerin insanın muhdis olduğu bilgisinin zorunlu olduğuna yönelik getirdikleri delillerden biridir. Onların, faili motivlerine göre fiil ihdas eden şeklinde tanımlamaları göz önüne alındığında, insanın fiilinin onun motivine göre meydana gelmesi zorunlu olarak bilindiğinde bu, insanın fail olduğunun zorunlu olarak bilinmesi anlamına gelir. Dolayısıyla aslında insanda bir fiil meydana geldiğinde "fiilin insanın motivine göre meydana geldiği" şeklindeki zaruri bilginin oluştuğu söylendiğinde, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunun zaruri olarak bilindiği kabul edilmiş olur. Böylelikle Hüseynîler Kâdî Abdülcebbâr'ın bu zorunlu bilgiyi zikretmesiyle aslında onun kendi görüşlerine

[336] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 133: 8-11; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 370: 8-10. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/169: 7-20.

[337] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre kulun fiillerinin onun motivlerine göre gerçekleşmesinin vacip olduğu bilgisi zaruri bilgidir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/6: 5-6.

geldiği iddiasında bulunurlar. Yani bu durumda Kâdî Abdülcebbâr'ın da "insanın yaratıcı olduğu bilgisi zorunludur" şeklindeki Hüseynî görüşü kabul ettiği anlamına gelmektedir.[338] Öte yandan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî fiili Allah'ın yaratmasıyla insanın yaratması arasındaki ayrımı insanın kendisinde bulduğu bir hisle yaptıklarını söyler. Ona göre şayet Allah fiillerimizi bizde yaratmış olsaydı, biz böyle bir durumda bizim motivimize göre olsa bile, bir başkasının bizi o fiile yönlendirdiğini hissederdik. Bu tıpkı bir fiili yaparken başkasının bize yardım etmesine benzer. Nasıl ki biz bir fiili yaparken başkası bize yardım ettiğinde, fiili onunla birlikte yaptığımızı fark ediyorsak Allah da bizim fiilimizi yarattığında O'nun bizi fiilimize yönlendirdiğini hissederdik. Özetle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, fiilimize dışarıdan farklı bir failin katkısı olduğunda bunu fark edeceğimizi, bizde böyle bir şey olmadığına göre insanın fiilinin Allah tarafından yaratılmadığını vurgular.[339]

Tüm bunlar neticesinde iki ekolün birbirine zıt iki görüşe aynı delilleri kullanarak ulaşmasının, Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki bu ihtilafın, kendilerine yöneltilen itiraza aynı ilke üzerinden cevap vermelerinden anlaşıldığı üzere aslında olaylara bakış açısından kaynaklandığını gösterdiğini söylemek mümkündür.

Şunu ifade etmek gerekir ki, Hüseyniyye'nin insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair ileri sürdüğü deliller, aslında doğal olarak buna dair bilginin zaruri olduğuna da delâlet etmektedir. Nitekim Hüseyniyye adına aktarılan insanın muhdis olduğuna yönelik bir delilde de bunu görmek mümkündür. Zira delilde öncelikle insanın muhdis olduğu ortaya konmuş, sonrasında bunun zaruri bilgi olduğu açıklanmıştır. Medih ve zem delilinin farklı açıdan kurgulanmış şekli olan delilde, insanın renginden dolayı zemmedilmeyip fiillerinden dolayı zemmedilmesine vurgu yapılmıştır. Nasıl ki bir insanın Allah'ın yarattığı renginden dolayı zemmedilmesi hasen olmuyorsa, fiil insandan başkasına atfedildiğinde, yani fiil Allah tarafından yaratıldığında da insanın zemmedilmesi hasen olmazdı. Dolayısıyla fiilin muhdisi insan olmalıdır.[340] Delil bu şekliyle sadece insanın

[338] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 133: 8-16; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn,* 370: 11-15; Hımmasî, *Münkız,* 1/165: 16-18.

[339] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 133: 17-18.

[340] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 134: 3-4. Delile insanların tabiatına hoş gelmeyen siyahî bir kimsenin renginden dolayı zemmedildiği ve bunun hasen görüldüğü şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Yine tek gözlü veya âmâ gibi nâkıs yaratılışlı kimseler de zemmedilip güzel kimseler güzelliğinden dolayı methedilir. İtirazda bunun gibi örnekler üzerinden fiillerdeki medih ve zemmin hasenliğinin insanın muhdis olduğuna delâlet etmeyeceği söylenmeye çalışılır. Ancak itiraza verilecek cevap gayet açıktır, iki olgu

muhdis olduğuna delalet eder gözükse de Hüseynîler buradan hareketle buna dair bilginin zaruri olduğunu da ortaya koyar. Nitekim bir insanın fiilinden dolayı zemmedilmesi hasen olduğunda, insanda o fiili yarattığı için zemmedildiği bilgisi oluşur ve insan bunu zorunlu olarak bilir. [341]

Hüseyniyye'nin insanın fiillerinin muhdisi olduğu bilgisinin zaruri olduğu görüşüne itirazda bulunulmuş ve muhalifler tarafından bu bilginin zaruri olmadığına dair birtakım deliller ileri sürülmüştür. Yapılan itirazlarda genel olarak zaruri bilginin iki özelliğine, herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden meydana gelmesi ve zaruri bilginin başka türlü olmasının imkânsız oluşuna vurgu yapılmıştır. Buradan hareketle bu bilginin zaruri olmadığına dair birkaç delil aktarmak mümkündür. Muhaliflerin öne sürdüğü ilk husus, söz konusu zaruri bilgi hakkında büyük bir çoğunluğun kendilerine muhalefet etmesidir. Zira zaruri bilgiyi inkâr etmede böyle büyük bir topluluğun bir araya gelmesi mümkün değildir. Bu durum, söz konusu bilginin zaruri olmadığına işaret eder. Zaruri bilgi herhangi bir araştırmaya gerek kalmadan insanda zorunlu olarak meydana geldiği için hakkında çok fazla itirazın bulunması mümkün değildir. Bu delile benzer şekilde akıl sahipleri arasında insanın muhdis olduğu şeklinde ortak bir bilginin bulunmadığı söylenerek Fahreddin er-Râzî tarafından bir delil dile getirilmiştir. Zaruri bilgi, üzerinde akıl sahiplerinin ittifak ettiği bilgidir. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre insanın muhdis olduğu bilgisinin zaruri bilgi olduğu iddia edilemez.[342] Fahreddin er-Râzî'ye göre önceki Mutezilîlerin insan fiilleri konusundaki tavrı da bunu destekler. Hüseyniyye'nin bu görüşünden önce tüm Mutezilîler bu bilginin iktisâbî olduğunu söylemekteydi. Zira Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den önceki Mutezilî âlimlerin tamamı insanın fiillerinin muhdisi olduğunu ispat etmek için pek çok deliller ileri sürmüşler ve bu bilgiye nazar ve istidlâlle ulaşmışlardır. Nitekim insanın muhdis olduğunu ortaya koymanın delillerle ispat etmekten başka bir yolu da yoktur. Fahreddin er-Râzî'ye göre delille ispat edilen bir bilginin zaruri olması mümkün değildir. Öte yandan o, insanın fiillerinin muhdisi olduğu

arasını ayırmak gerekir. Nitekim Hüseyniyye'nin delilde ifade ettiği medih ve zemmin hasenliği, karşılığında bir mükâfat veya cezaya muhatap kılınma şeklinde gerçekleşir. Hımmasî bunu tarîki'l-mücâzât (karşılık verme) şeklinde açıklar. Bununla birlikte muhalifin verdiği örneklerde medih ve zemmin karşılığında bir ceza söz konusu olmayıp sadece insanların hoşuna gitmeyen özellikler bulunduğu için medih ve zem hasen görülür. Hımmasî bunun da insanların fazla veya eksik özelliklerini haber verme şeklinde gerçekleştiğini söyler. Dolayısıyla bu itirazın zayıf kaldığı söylenebilir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 134: 4-8; Hımmasî, *Münkız*, 1/169: 22-170: 3.

[341] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 134: 8-10.

[342] Fahreddin er-Râzî, *Nihâye*, 2/43: 6-7.

bilgisinin zaruri olduğunu söylemenin, bu görüşün ortaya atılmasından önceki insanların tamamının, hem insanın muhdis olduğunu kabul eden Mutezilîlerin hem de kabul etmeyenlerin (Eşarîler), zaruri bilgiyi/bedihiyyatı reddettiklerini iddia etmek olacağını söyler. Böyle bir şey bâtıl olduğuna göre Hüseyniyye'nin görüşünün yanlışlığı da ortaya çıkmaktadır.[343] Muhaliflerin bir diğer delili, bu konuda cevabı net olmayan pek çok itirazın getirilebilir olmasıdır. Cevaplarının karmaşık ve muğlak olduğu itirazlar yalnızca iktisâbî olarak bilinen hususlar hakkında getirilebilir. Onlara göre zaruri bilgi konusunda itiraz getirildiğinde bunlara net cevaplar verilebilmelidir.[344]

Hüseyniyye bu delillere iki aşamalı olarak genel bir cevap vermektedir. Öncelikle iddia edildiği gibi kendilerine itiraz eden böyle büyük bir çoğunluk bulunmamaktadır. Mütekellimler arasında bu zaruri bilgiye inanmayı engelleyecek bir çoğunluk yoktur. Nitekim muhalifler aslında kendileri de zaruri olarak bildikleri hususu sırf tartışmaya girmek için inkâr etmiş olabilirler yahut halkın teveccühünü kazanmak ve onlardan liderlik talep etmek amacıyla bu şekilde itiraz etmeleri de mümkündür. Öte yandan Hüseyniyye'ye göre kendilerine muhalefet eden mütekellimlerin davranışları zaten onların bu iddiasını yalanlamaktadır. Nitekim onlar da kendilerine zulmedenleri zemmedip iyilik yapanları methederler. Dolayısıyla aslında onlar da insanın fiillerinin muhdisi olduğunu zaruri olarak bilmektedirler. Hüseyniyye bu konuda kendilerine muhalefet edenleri müşahedeye dayalı bilgileri inkâr eden Sofistlere benzetir. Sofistlerin [sudaki üzüm tanesinin armut olarak görülmesi, gemide yolculuk edenin sahilin hareket ettiğini zannetmesi gibi] ileri sürdükleri deliller bizim duyuya dayalı zaruri bilgilerimizi nasıl ortadan kaldırmıyorsa, muhaliflerin bu konudaki delilleri de insanın muhdis olduğu bilgisinin zaruri olduğunu ortadan kaldırmamaktadır.[345] Dolayısıyla Hüseyniyye'ye göre çok sayıda kişi bu zaruri bilgiye itiraz ettiği için zaruri olmadığını iddia etmek mantıklı bir delillendirme değildir.

[343] Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 9/257: 1-14; a.mlf., *Nihâye*, 2/43: 10-15. Fahreddin er-Râzî konunun devamında iki delil daha zikreder. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Metâlib*, 9/257: 15-258: 7; a.mlf., *Nihâye*, 2/44: 1-7.
[344] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 134: 12-15; Hımmasî, *Münkız*, 1/164: 13-15.
[345] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 134: 16-135: 11; Hımmasî, *Münkız*, 1/164: 16-165: 7.

2.1.3. Kesb Eleştirisi

İnsan fiilleri konusunda İbnü'l-Melâhimî ve Hüseyniyye'nin orijinal diyebileceğimiz fikirlerininin yanında İbnü'l-Melâhimî bu konudaki asıl muhaliflerine yönelttiği eleştirileri de dile getirmektedir. Bu eleştirilerin benzerleri her ne kadar İbnü'l-Melâhimî'den önceki Mutezilî kaynaklarda yer alsa da bu konunun hem İbnü'l-Melâhimî'nin kelâm sistematiğinin içinde genişçe yer alması hem de onun bu konudaki görüşlerinin kendisinden öncekileri onaylar mahiyette olduğunu ortaya koymak adına bu eleştirileri aktarmakta fayda vardır. İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı üzere, Mücbire'nin müteahhir kelâmcıları (Eşarîler), Cehm b. Safvân'ın insan fiilleri konusundaki düşüncesi üzerinde düşündüklerinde, onun cebir görüşünün insanlara emir ve nehiyde bulunma, sevap ya da ceza verme, onları fiillerinden dolayı övme ve yerme gibi hususların, hatta onlara peygamber gönderilmesi, kitap indirilmesi gibi teklifle ilgili diğer hususların da kabih olmasını gerektirdiği için cebir görüşünün savunulacak bir görüş olmadığının farkına varmışlar ve bu yüzden içinde bu ilzamları barındırmayan yeni bir söylem ihdas etmişlerdir. Böylelikle bu söylem sayesinde cebir görüşüne yöneltilen ilzamlardan kurtuldukları algısını oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre onlar kesb görüşünü ortaya koysalar da yine de cebir fikrine bağlı kalmışlardır.[346] Onlar insan fiilleri konusundaki görüşlerini "Allah, kulun fiillerini onda yaratır ve kul bu fiilleri kesb eder" şeklinde ifade etmişlerdir.[347]

İbnü'l-Melâhimî cebir görüşüne yönelik ilzamların sonuçlarının kesbi savunanlar için de geçerli olup olmadığını anlayabilmek ve dolayısıyla aslında kesb hakkındaki eleştirilerinde haklı olduğunu göstermek amacıyla öncelikle kesbin tam olarak manasının

---

[346] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 137: 4-9. Behşemî kaynaklarda da benzer şekilde Mücbire'nin Cehm b. Safvân'ın görüşünün çelişkilerini görüp kesb görüşünü ortaya attıkları ifade edilir. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/428: 14-16. Ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 130: 18-131-2. İbnü'l-Melâhimî burada kesb taraftarı olarak yalnızca Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, ekolü Neccâriyye ve Eşarîleri zikretse de Dırâr b. Amr, Hişâm b. Hakem, İbn Küllâb el-Basrî gibi şahsiyetler de düşünce sistemlerinde kesb görüşüne yer vermişlerdir. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 324: 5-9; Eş'arî, *Makâlât,* 2/281: 2-4; Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022) 25/304.

[347] Eşarîlerden bir kısmı ise bu fikri "Allah kulda fiili yaratır ve tıpkı yaratması gibi onda fiili kesb kılar" şeklinde ortaya koyar. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 137: 9-10. Bu açıklamadaki hâliyle kesb görüşüne, fiilin her yönüyle Allah'a ait olduğu ve dolayısıyla insanın fiilinin renginden bir farkı olmadığı şeklinde bir itiraz da getirilmiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 138: 15-139: 1. Bununla birlikte onlar, ikisi de Allah tarafından yaratılmış olsa da kulun fiili ve rengi arasında ayrım yapar ve kulun renginden dolayı zemmedilmezken, fiilini kesb ettiği için fiilinden dolayı zemmedildiğini iddia ederler. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 137: 10-12.

anlaşılması gerektiğini söyler. Binaenaleyh İbnü'l-Melâhimî, kesb görüşüne yönelik eleştirilerini kesb tanımlarından hareketle yapar.[348] Genel olarak İbnü'l-Melâhimî'de ve Hüseynî görüşü benimseyen diğer kaynaklarda Eşarîlere ait iki farklı kesb tanımı aktarılmakta ve konu bu tanımlar ekseninde tartışılmaktadır.

1. "Kesb, fiilin meydana gelişi esnasında onun mahallinde beraberinde kudret bulunan hareket ya da sükûn cinsinden bir fiildir."[349] Bu tanımı "Kesb, ortaya çıkışı esnasında, kudretin kendisiyle eş zamanlı bulunduğu fiildir" şeklinde ifade etmek de mümkündür.

İbnü'l-Melâhimî bu tanımda kudretin fiil üzerindeki etkisine vurgu yaparak eleştirilerine başlar. Buna binaen bu kudretle fiilin meydana mı geldiğini yoksa belirli bir sıfat mı kazandığını sorgular. Kudret fiilin meydana gelmesini mi sağlamıştır yoksa fiilin belirli bir sıfat/özellik kazanmasını mı sağlamıştır? İbnü'l-Melâhimî bu soruyla, tanımda geçtiği şekliyle fiilin beraberinde bulunan kudretin fiile nasıl bir etki bıraktığını öğrenmek ister. Ancak Eşarîlere göre fiil ne bu kudretle meydana gelmiştir ne de bu kudretle bir sıfat kazanmıştır. Yani bu kudret fiili ihdas etmemiş ve ona bir sıfat da sağlamamıştır. Bilakis aynı anda ve aynı mahalde beraberinde kudret bulunduğu (mukarin olduğu) için fiil kesb olmuştur/kesb olarak ifade edilmiştir.[350] Bu cevapla Eşarîler kudretin fiil üzerindeki etkisini, fiil ile beraber bulunarak onu kesb hâline getirmesi olarak açıklamışlardır. Mamafih ileride de görüleceği üzere, bu açıklamalar kesbin tam olarak ne anlama geldiğini ortaya koymamaktadır. Keza Hüseynîler bu cevaptan yola çıkarak kesb teorisinin anlamsız ve tutarsız olduğunu farklı şekillerde göstermeye çalışırlar.

Bunun için İbnü'l-Melâhimî ilk olarak kudretin manası üzerinde durur. Kudret, bir şeyin veya bir şeye ait bir sıfatın meydana gelmesinde etkin olan şeydir. Bununla birlikte kesb taraftarlarının cevabından anlaşıldığı üzere, onlar bu kesb tanımında kudretin anlamını ortadan kaldırmış olmaktadırlar. Kudretin anlamı ortadan kalktığında ise fiilin kesb olduğunu kanıtlayan bir husus kalmamaktadır. Nitekim kudretin fiilin üzerinde bir etkisinin olmayışı, tıpkı kudretin insanın sahip olduğu renk üzerinde bir etkisi olmayışına

[348] Benzer şekilde Behşemî kaynaklarda da kesb konusu, kesbin tanımından ve buradan yola çıkarak kudretin fiile etkisinden hareketle tartışılmıştır. Mesela bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/430: 1-432: 9; Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 366: 16-369: 13.

[349] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 137: 17-138: 1. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/170: 11. Burada benzer şekilde kesb yerine müktesibin tanımı verilmiştir.

[350] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 138: 1-2. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/170: 11-14.

benzer ve fiil tıpkı insanın rengi gibi olur. O hâlde kudretin fiil ve renk üzerindeki etkisi aynıysa, yani aslında ikisinde de kudretin bir etkisi yoksa niçin insanın rengi değil de fiilinin kesb olduğu iddia edilmektedir? Bu durumda insanın fiilinin, renginden bir farkı kalmamaktadır.[351]

Öte yandan İbnü'l-Melâhimî kesb olarak ifade edilen hususun kulun fiili değil rengi de olabileceği şeklindeki ilzama benzer bir eleştiri daha dile getirir. Eşarîlerin de iddia ettiği üzere, kişi renginden dolayı değil fiilinden dolayı zemmedilir. İnsanın rengini yaratan da aynı mahalde fiili ve kudreti yaratan da Allah'tır. Bununla birlikte, ikisini de yaratan Allah ise insanın renginden değil fiilinden dolayı zemmedilmesinde bu iki olgu arasında bir fark bulunmalıdır. Onların tanımına bakıldığında ise yalnızca tek bir fark gözükmektedir. O da Allah'ın insanın fiilini kudretle birlikte yaratırken, rengini tek başına yaratmasıdır. Bu durumda insanın fiilinden dolayı zemmedilmesinin nedeni Allah'ın onda iki fiili (fiil ve kudret) yaratması olmaktadır. Diğer bir deyişle Allah kulda iki fiil yarattığı için kul zemmedilirken, Allah onda tek fiil yarattığı için zemmedilmemektedir. Gayet açıktır ki bu da aklın hiçbir şekilde hasen görmeyeceği bir husustur.[352] Görüldüğü üzere Eşarîler kesbi bu şekilde tanımladıklarında kulun fiilinden dolayı zemmedilmesinin sebebini açıklayamamışlardır.

Yine kudretin fiil üzerinde bir etkisinin olmayışına dayanarak benzer bir eleştiri daha getirilir. İfade edildiği üzere kudretin fiilde bir etkisi söz konusu değilse, aynı anda aynı mahalde bir arada bulunan bu iki olgudan (kudret ve fiil) fiilin kesb olmasını, diğer bir ifadeyle kesb olarak ifade edilen şeyin fiil olmasını öncelikli kılan nedir? Diğer bir deyişle kudretin fiil üzerinde bir etkisi yoksa fiilin meydana gelişi esnasında bir arada bulunan bu iki olgudan herhangi birinin kesb olması mümkündür, yani bu durumda fiil değil,

---

[351] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 138: 1-5. İbnü'l-Melâhimî bu sözleriyle aslında onların, kesb görüşünü temellendirmede insanın renginden dolayı zemmedilmezken, fiilini kesb ettiği için fiilinden dolayı zemmedildiğini dile getirmelerine atıf yapar. Hımmasî de onların bu cevapla kudretin manasını ortadan kaldırdıklarını söyler ve farklı bir açıdan daha ilzamda bulunur. Şöyle ki, kudretin fiil üzerinde bir etkisi yoksa ve kudret fiile bir sıfat kazandırmıyorsa, o zaman kudret harekete yönelik bir kudret olmayıp siyahlığa yönelik bir kudret de olabilir. Kudretin fiille bir bağlantısı kurulamaz. Hatta madem ki fiile bir sıfat kazandırmıyor sadece yanında bulunuyorsa, o zaman kudretin fiile yönelik bir kudret olması, fiilin kudrete yönelik bir kudret olmasından evlâ değildir. Yani bu durumda fiil de kudret olabilir. O bu sözlerle kudretin manası ortadan kalktığında, olguları fiil veya kudret olarak isimlendirmenin de bir manası olmayacağını ima eder. Böylece kesb görüşünün tutarsızlığını ortaya koymaya çalışır. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/170: 15-18.

[352] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 138: 7-10. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/170: 18-22; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 372: 17-373: 1.

kudret de kesb olabilir.[353] Bu eleştiriler neticesinde fiilin insanın kesbi olduğuna dair mantıklı bir açıklama bulunmadığı görülmektedir.

Konunun tartışmasında yer alan ve kudretin fiile etkisini ele alan bir diğer husus da kudretin fiile bir sıfat kazandırdığı iddiasıdır. Burada kesb, kudretle bir sıfat elde eden fiil olarak açıklanmaktadır. Nitekim kulun kendisinde hâsıl olan bir fiilden dolayı zemmedildiği aşikârdır. Dolayısıyla fiilde kulun kudretinin bir etkisi bulunmalıdır. Bununla birlikte kulun kudretiyle fiilin elde ettiği sıfatın ne olduğu sorulduğunda yine karşımıza iki seçenek çıkmaktadır: Fiilin hudûsu ya da fiilin kesb hâline gelmesi. Önceki tanımda da vurgulanan bu hususlar neticesinde yine aynı cevaplar verilmektedir. Eğer kudretin fiile kazandırdığı sıfat onun hudûsu/varlığa gelmesiyse bu zaten Mutezilî görüşle aynıdır, eğer bu sıfat fiilin kesb olmasıysa yine kesb kendisiyle açıklanmış olmaktadır. Sıfatın ne olduğu sorusuna verilen cevaplardan anlaşıldığı üzere kesb, fiilin kazandığı bir sıfat olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî de kesb sıfatı ibaresini kullanmaktadır. O, kulun fiilinden dolayı zemmedilmesinin sebebinin insanlara kesb sıfatıyla açıklandığında anlaşılmayacağını söylemektedir. İnsanlar doğrudan fiili yaptığı için zemmedilmektedirler.[354]

Tanım üzerine yapılan tartışmadan anlaşıldığı üzere Hüseynîler öncelikle insanın fiilinin kesbi olduğu iddiasının geçerli bir temele oturtulmadığını göstermiş ve sonrasında kesb teorisinin insanın neden fiilinden dolayı zemmedildiğini de açıklayamadığını ortaya koymuşlardır. Bunun temel sebebi ise Eşarîlerin kudretle fiil arasında bir ilişki kurmamalarıdır.

2. "Kesb, kendisine muhdes bir kudretin taalluk ettiği bir fiildir."[355]

---

[353] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 138: 5-6.

[354] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 139: 8-10. Hımmasî ise Eşarîlere göre bu sıfatın kulun ihtiyarî fiiliyle ıztırarî fiili arasında ayrım yapmayı sağlayan bir sıfat olduğunu ve onların bunu kesb olarak isimlendirdiklerini aktarır. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/171: 15-16. Benzer şekilde, Eşarîlerin bizim bir canlının ihtiyarî hareketi ve düşen bir taşın hareketi arasındaki farkı zorunlu olarak bilmemizi de kesb ile açıkladıkları aktarılır. Bu farkın sebebi iki fiilden birinde iktiran varken diğerinde olmamasıdır. Bu iktiran kesbdir. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 286: 10-11.

[355] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 138: 11 (Burada tanımda fiil yerine "hareket veya sükûn" ifadesi kullanılmıştır). Nitekim Eş'arî iktisab ve kesbi açıklamak için "bir şeyin muhdes kudretle meydana gelmesidir, bu şey kendi kudretiyle meydana gelen kimse için kesb olur" ifadelerini kullanır. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/542: 8-9.

Tanımın eleştirisine geçmeden önce bu tanımın bir öncekinden görünür farkını belirtmekte fayda vardır. Önceki tanımda kudret ve fiilin aynı anda ve aynı mahalde bir arada bulunmaları söz konusu iken, burada kudretin fiile taallukundan bahsedilmektedir. Yani diğer tanımda kudretin etkisi belirtilmezken burada taalluk ifadesinden açıkça kudretin fiile yönelik bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar kudretin etkisinden bahsedilse de İbnü'l-Melâhimî burada da kudretin fiile taallukunun nasıl gerçekleştiğini sorgular. Önceki eleştiriye benzer şekilde, bu kudret fiilin meydana gelmesine taalluk etmiş ve fiil bu kudret sayesinde mi meydana gelmiştir? Yoksa bu kudret fiilin kudretle kesb olmasına mı taalluk etmiştir? Şayet kudret fiili meydana getirecek şekilde ona taalluk ettiyse, bu zaten Mutezile'nin fiil konusundaki görüşüdür. Kula müktesib veya muhdis denmesi sadece ibare farklılığı olmaktadır. Ancak kudretin fiile taalluk etmesiyle fiilin kudret sayesinde kesb olması kastediliyorsa bu durumda onlar kesbi kendisiyle açıklamış olmaktadırlar. Yani kesb, kudretin taalluk ettiği fiil olduğuna göre, kudret fiili kesb kıldığında, "kesb, kudretin kesb kıldığı fiildir" şeklinde tanımlanmış olmaktadır. Bu da kesbin ne olduğunu ortaya koymamaktadır.[356] Kudretin fiile taallukunun açıkça ortaya konmamasına ilaveten, kudreti fiile müteallik kılan ve kudreti ve fiili yaratan Allah olduğuna göre, kesb görüşünü savunanlar her yönüyle Allah'a ait olan bir fiilden dolayı kulu zemmetmiş olmaktadırlar. Dolayısıyla eğer onların dediği gibi olsaydı, kulun böyle bir fiilden dolayı zemmedilmesi hasen görülmezdi.[357]

Görüldüğü üzere kesb görüşüne getirilen eleştirilerin tamamında hedef, kulun kudretinin fiil üzerindeki etkisini anlamaya çalışmaktır. Fiilin oluşumunda kudretin bir etkisinin olup olmadığı ve kesbin kula ne sağladığı sorgulanmıştır. Muhaliflere yöneltilen ilzamlar hep bu çerçevede getirilmiştir. Zira insanın fiilinden sorumlu tutulması için fiilinde bir katkısının olması gerekir. Bu da ancak insanın kudretinin fiilin meydana gelmesinde etkisi olduğunda mümkün olur. Daha açık ifade etmek gerekirse kudretin fiil üzerindeki etkisi, fiili ihdas etme veya ona bir sıfat kazandırma –ki bu sıfat vücûddur– şeklinde olmalıdır. Bununla birlikte yapılan eleştiriler neticesinde Hüseynîler kesb görüşünün

[356] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 138: 12-15. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/171: 1-3. Burada Hımmasî kudretinin taallukunun fiili meydana getirmeye mi yoksa fiilin bu kudretle bir sıfat elde etmesine mi yönelik olduğunu sorar. Eşarîlerin birinci ihtimale yönelik olumsuz cevabına binaen kudretin taallukunun bir anlamı olmadığını söyler. Fiilin kudretle bir sıfat kazanmasına dair eleştiriler ise ileride gelecektir. Bunun yanında *Fâik*'te geçen kesbin kendisiyle açıklanmasına dair eleştirilere yer vermez.

[357] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 138: 15-17. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/171: 3-5.

anlaşılır bir manasının olmadığını ve bunun insanın teklife tâbi tutulmasının hasenliğini açıklayamadığını ortaya koymuş olmaktadırlar. Eşarî mantık çerçevesinde ne şekilde açıklanırsa açıklansın kesb, belirgin bir manası olmayan bir ibare olarak karşılarına çıkmaktadır. Bu durumda onların görüşünün cebir görüşünden bir farkı olmadığı söylenebilir. Nitekim kulun fiilinde ya etkisi vardır ya yoktur, eğer etkisi olduğu kabul edilirse bu zaten Mutezile'nin kastettiği görüştür, eğer etkisi yok denirse bu da cebir görüşüdür.[358] Hatta onlar muğlak ve karmaşık bir ifade tarzıyla zımnen cebir görüşünü ortaya koyup âdeta cebri savunmaktadırlar. Dolayısıyla onların insan fiilleri konusundaki görüşleriyle Cehm b. Safvân'a yöneltilen ilzamlardan daha fazlasını hak ettikleri de söylenmiştir. Nitekim kesb görüşünde, Allah kulda fiili ve kudreti yarattığında, kulun bu fiili kesb etmemesi mümkün değildir. Onların, kulun kesbe mecbur olmasına rağmen kesb sıfatını öne sürmelerinin bir anlamı kalmamaktadır.[359]

İbnü'l-Melâhimî insanın fiilindeki mutlak özgürlüğünü yok eden bir söylemi ifade eden kesb kavramına yönelik eleştirilerinin yanında ayrıca Mutezile'nin insanın fiilinin insan tarafından yaratıldığı ilkesine yapılan eleştirilere de değinir. Haddizâtında insanın fiilinin kendisi tarafından yaratılmadığını söylemek, bu durumda yaratıcı olarak geriye tek seçenek Allah kalacağından, doğal olarak fiilin iki fail tarafından gerçekleştirildiğini kabul etmek anlamına gelecektir ki, bu da kesb düşüncesine varacaktır. Diğer bir deyişle fiilin yaratıcısının insan olmadığını söylemek kesb düşüncesinin temel unsurudur. Tabiatıyla bu konudaki itirazların sahibi Mücbire'dir. Şüphesiz bu hususta pek çok itiraz bulunmakla birlikte, bunların cevaplarında Behşemiyye ve Hüseyniyye arasında bir ihtilaf bulunmadığından bu bağlamda örnek mahiyetinde İbnü'l-Melâhimî'nin ele aldığı iki itirazı aktarmakla yetinilecektir. Birinci itiraz fiilin muhdisi olmanın o fiili her yönüyle yapma imkânına sahip olmayı gerektirmesi üzerinden getirilir. İnsan eğer fiilinin yaratıcısıysa o fiili bütün yönleriyle/cinsleriyle yapabilmesi gerekir. Bu durumda da söz gelimi, insanın acı veren bir fiili haz veren fiile, haz vereni acı veren bir fiile dönüştürmesi

[358] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 372: 15-16.

[359] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 139: 10-15; Hımmasî, *Münkız*, 1/172: 4-11. Behşemî kaynaklarda da kesbin gayrimâkul bir görüş olduğuna vurgu yapılmaktadır. Nitekim İbn Metteveyh, insan fiilleri konusunda Mutezile'ye muhalif görüşlerden mâkul olanının Cehm b. Safvân'ın görüşü olduğunu, çünkü onun insanı hakiki anlamda fiile bağlamayıp, insanı mecazi anlamda fail kabul ettiğini söyler. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/428: 2-4. Mankdîm Şeşdîv ise Cehm b. Safvân'ın söylediğinin (*cebr*) yanlış olmakla birlikte mâkul olduğunu, Dırâr b. Amr'ın söylediğinin (*kesb*) hiç mâkul olmadığını ifade eder. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 363: 13.

ya da hasen bir fiili kabih, kabih bir fiili hasen fiil hâline getirmesi mümkün olmalıdır. Fakat insanların fiillerine bakıldığında böyle bir imkânın bulunmadığı görülmekte ve dolayısıyla insanın fiillerini yaratacak özelliğe sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır.[360]

Mutezile bu itiraza acı veya haz verici fiil ile hasen veya kabih fiil arasında ayrım yaparak cevap verir. Bunun için de öncelikle fiillerin zaid hükümlerinin nasıl ortaya çıktığını açıklayarak başlar. Fiiller hasen-kabih, haz verici-acı verici gibi hükümlere fiil meydana geldiği esnada kendisiyle birlikte bulunan unsurlar/hususlar (*karâin*) sebebiyle sahip olur.[361] Fiillerin bu hükümleri almasında belirleyici olan unsurların insanın makdûru dâhilinde olup olmaması bu hükümler arasında ayrım yapmayı sağlamaktadır. Bu unsurların bir kısmı kulla alâkalı olup insanın makdûru dâhilindeyken, bir kısmı kulla alâkalı olmayıp insanın makdûru değildir. Şöyle ki biz mezkûr unsurlardan birine kâdir olduğumuzda, fiili o vecih üzere yaratmaya da kâdir oluruz, kâdir olmadığımızda fiili o vecih üzere yaratmaya da kâdir olmayız. Muhalifin itirazda öne sürdüğü fiilin hasen veya kabih olması kulla alâkalı olan unsurlarla belirlenen hükümler arasında yer alırken, fiilin haz veya acı verici olması kulla alâkalı olmayan unsurlarla belirlenir. Söz gelimi secde fiili Allah'a ibadet amacıyla yapılırsa hasen olur, gösteriş amacıyla yapılırsa veya Allah'tan başkasına yapılırsa kabih olur. Burada fiile hüküm veren unsur insanın makdûru dâhilindedir. Dolayısıyla insanın hasen fiili kabih veya kabih fiili hasen kılması mümkündür. Bununla birlikte fiile haz verici veya acı verici olma hükümlerini kazandıran unsurlar kulla alâkalı olmayıp insanın makdûru dâhilinde değildir. Eğer fiilin meydana gelişinde beraberinde şehvet bulunuyorsa fiil haz verici, nefret bulunuyorsa acı verici olmaktadır. Şehvet ve nefret ise insanların seçmeye kudretinin olduğu hususlar olmayıp insanın tabiatında olan şeylerdir. Bu yüzden insanın haz verici bir fiili acı verici bir fiile dönüştürmesi mümkün değildir. Benzer şekilde zulüm ve cehalet gibi fiili kabih yapan yönler de insanın makdûru dâhilinde olmadığından, insanın bu unsurlar/vecihlerle kabih olan bir fiili, örneğin zulmü adalete, cehaleti ilme çevirerek hasen bir fiil hâline getirmesi de mümkün değildir. Sonuç olarak Mutezile'ye göre fiillere hükümlerini veren unsurlar insanın makdûrunda ise insan o fiilin cinslerine kâdir olmaktadır. Bu yüzden insanlar

[360] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 135: 12-14.

[361] Fiilin beraberinde bulunan bu unsurlar kastedilen Mutezilî sistemde vücûh teorisi şeklinde yer alan vecihlerdir. Nitekim Hımmasî burada bahsi geçen olguyu "vecih" kavramıyla ifade etmektedir. Hımmasî, *Münkız*, 1/168: 3-4.

fiillerin bazı cinslerine kâdirken bazılarına kâdir değildir. Bazı fiillerin hükümleri kuldan bağımsız olarak belirlendiğinden, insanın fiillerinin yaratıcısı olması fiilleri bütün cinsleriyle yapmasını gerektirmez.[362]

Mutezile'ye insan fiilleri konusunda yöneltilen klasik bir itiraz da insanın imanından dolayı Allah'a şükretmesini ele alır. Muhaliflere göre, şayet kul imanını yaratmış olsaydı, imanından dolayı Allah'a şükretmesi gerekmezdi. Nasıl ki bizim yaptığımız fiilden dolayı başkasına teşekkür etmemiz hasen olmuyorsa, bize ait olan iman fiilinden dolayı da Allah'a şükretmemiz hasen olmazdı. Bununla birlikte Mutezilîler insanın yarattığı iman fiilinden dolayı değil, imanın öncesinde Allah'ın kulun iman etmesini sağlayacak şartları sağladığı için şükrettiği cevabını verirler. Nitekim Allah imanı emretmiş, iman etmesi için kişiye kudret vermiş, imana teşvik etmiş ve imanı yapmaya yönelik lütuflar vermiştir.[363]

2.1.4. Mütevellid Fiiller

İnsan fiilleri meydana geliş şekilleri açısından mübaşir (doğrudan) ve mütevellid (dolaylı) fiil olmak üzere ikiye ayrılır. Mübaşir fiil, insanın kudretinin mahallinde doğrudan/ilk olarak (ibtidâen) yarattığı (ihdas ettiği) fiildir. Mütevellid fiil ise mübaşir fiilden zorunlu olarak ortaya çıkan fiildir. Kendisinden fiilin ortaya çıktığı fiile (*müvellid*) sebep, bu fiilden ortaya çıkan fiile (*mütevellid*) müsebbep denir. Fiilin kudretin mahallinde gerçekleşmesi mübaşir fiilin ayırt edici özelliği iken, mütevellid fiilin kudretin mahallinde veya kudret mahallinin dışında gerçekleşmesi arasında bir fark yoktur, her ikisi de mütevellid fiildir.[364]

Mütevellid fiiller konusundaki temel tartışma tıpkı mübaşir fiiller gibi insana ait olup olmadığı hakkındadır. Hüseyniyye'nin de içerisinde yer aldığı Mutezile'nin çoğunluğu bunların insana ait olduğunu savunurken, Eşarîler mütevellid fiillerin tamamını Allah'ın

[362] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 135: 14-136: 7; Hımmasî, *Münkız*, 1/168: 3-16.
[363] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 289: 12-17; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 136: 11-137: 2. Burada Sümâme b. Eşres ve Kâdî Abdülcebbâr'ın cevapları ayrı ayrı aktarılır, ancak İbnü'l-Melâhimî aslında onların insanın imanından önceki olguları sağladığı için Allah'a şükredildiğini söyleyerek aynı cevabı verdiklerini söyler. Ayrıca insanların imanından dolayı şükretmelerinin aslında bir mecaz ve mübalağa olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder; Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 332: 17-333: 5.
[364] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 141: 8-10.

yarattığını ve bunlarda insanın bir kesbinin bulunmadığını savunur.[365] Öte yandan Muammer b. Abbâd, Nazzâm ve Sümâme b. Eşres gibi âlimler mütevellid fiiller konusunda genel Mutezilî görüşün dışında yer almaktadır. Bunun sebebi bu âlimlerin determinist tabiat anlayışına sahip olmalarıdır.[366] Onlara göre mütevellid fiiller mahallin tabiatı gereği meydana gelmiştir. Onlar bu fiillerin insana ait olmayışında hemfikir olmakla birlikte fiilin kime/neye ait olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler.[367] İbnü'l-Melâhimî konunun tartışmasında onların temel iddiası olan "mütevellid fiil mahallin tabiatı gereği meydana gelir" görüşünü ve bir kısım âlimin "insanın iradeden ve fikirden başka fiili yoktur" şeklindeki görüşlerini hedef almıştır.

Bu farklı görüşler neticesinde mütevellid fiiller konusunda Hüseyniyye ve cumhur Mutezile'nin karşısına muhalif olarak iki ayrı grup ortaya çıkmaktadır: Eşarîler ve mütevellidi insandan farklı bir şeye izafe eden Mutezilîler. Bu yüzden İbnü'l-Melâhimî konuyu muhaliflerinin itirazları ve delillerine yer vererek tartışmaktadır. Bu itirazlara girmeden önce Hüseyniyye ve genel olarak Mutezile'nin mütevellid fiillerin insana ait olduğuna dair delillerini zikretmek gerekir.

---

365 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 141: 10-12, 141: 15-16.

366 Muammer b. Abbâd ve Nazzâm'ın ortak nedensellik anlayışına göre, her cisimde bir tabiat vardır ve ondaki bütün değişimlerin sebebi bu tabiattır. Bu tabiatın kaynağı ise Allah'tır, yani cisimlerde bu tabiatı yaratan Allah'tır. Nazzâm bunu açık bir şekilde ifade ederken Muammer tabiatın Allah tarafından verildiğini açıkça söylemez, ancak onun aksini söylediği bir ifade olmadığından Allah cisimleri yaratırken bu tabiatlarıyla yarattığına inandığını kabul etmek mümkündür. Öte yandan tabiat görüşünü kabul etmekle birlikte iki âlimin tabiat teorileri farklıdır. Tabiatın ne olduğu ve tabiatın işleyiş tarzı iki âlimde farklıdır. Muammer tabiatı ma'nâ teorisiyle ifade eder. Tabiat atomlarda ve onlar vasıtasıyla cisimlerde bulunan bir ma'nâdır. Nazzâm ise cisimlerde gizli olarak bulunan bir şey olarak vasıflandırdığı kümûn teorisiyle tabiatı ifade eder. Cisimlerdeki bütün değişiklikler ve bunların ardındaki düzen kümûn ile açıklanmıştır. Tabiatın işleyiş tarzına bakıldığında Muammer'e göre tabiat Allah'tan bağımsızdır ve O'nun iradesiyle değişikliğe uğramaz. Arazları meydana getiren şey tabiattır. Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık soğukluk gibi arazlar, hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi fiiller Allah'tan başka bir şeyin fiilidir. Wolfson'un yorumuna göre Muammer nezdinde Allah âdeta nedensellik yasalarını kendi hâline bırakmıştır. Nazzâm'a göre ise tabiat Allah'a bağlıdır. Tabii istidada bağlı olarak Allah'ın fiilidir. Tabiat sadece Allah'ın emrinde hareket eden bir alettir. Bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 432-440.

367 Muammer b. Abbâd'a göre insanın irade dışında bir fiili olmayıp iradeden sonra meydana gelen fiil cismin fiilidir. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/405: 6-8. Nazzâm'a göre insanın fiili yalnızca kudretinin mahallinde gerçekleşen fiildir. Kudretin mahalli dışında gerçekleşen fiiller, o mahallin tabiatı gereği meydana gelmiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 141: 14-15. Nazzâm'a göre bu fiiller Allah'a aittir. Allah bu fiilleri mahallin tabiatına uygun olarak yaratmıştır. Sümâme b. Eşres'e göre de insanın iradeden başka fiili yoktur ve onun irade dışındaki fiilleri muhdisi/faili olmayan fiillerdir. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/399: 7-11; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 292: 4-9; Eş'arî, *Makâlât*, 2/404: 4-5, 407: 9-10.

İbnü'l-Melâhimî bu konuda, insanın, fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zorunlu olduğuna delâlet eden şeylerin, mütevellid fiillerin kuldan zorunlu olarak meydana geldiğine de delâlet edeceğini söyler. Burada İbnü'l-Melâhimî'nin kastettiği deliller, daha önce zikri geçtiği üzere, insanın tasarruflarından dolayı zemmedilmesinin hasen görülmesi[368] ve fiillerin insanın motivlerine göre meydana gelmesidir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu iki husus mütevellid fiillerin insana ait olduğuna delalet eder. Çünkü yazmak, sanat, dokumacılık, bina inşa etmek, konuşmak, itmek, çekmek ve öldürmek gibi mütevellid fiillerden dolayı zemmedilmenin hasen oluşu doğrudan fiillerden dolayı zemmedilmekten daha açıktır. Çünkü doğrudan fiiller bunlar gibi dışarıdan görülemez. Aynı şekilde bir fiilin kulun motivine göre gerçekleşmesi mütevellid fiillerde daha net fark edilir. Çünkü motivlerin çoğunluğu sadece mütevellid fiillere yönelik olur.[369]

İbnü'l-Melâhimî'nin "şeyhlerimiz" diyerek görüşünü verdiği Behşemiyye'ye göre de bu iki husus, mütevellid fiillerden dolayı zemmedilmenin hasen oluşu ve fiillerin motivler doğrultusunda gerçekleşmesinin vacip oluşu, mütevellid fiillerin insana ait olduğuna delalet etmektedir.[370] Onlar İbnü'l-Melâhimî'den farklı olarak bir hususu daha delil olarak zikrederler: "Mütevellid fiiller bizim fiillerimiz olan sebeplere göre gerçekleşir". Bunun anlamı, mütevellid fiillerin, meydana gelmesine sebep olan fiiller varsa zorunlu olarak meydana geleceği; aynı şekilde bu fiiller yoksa mütevellid fiillerin de meydana gelmeyeceğidir. Dolayısıyla bu fiilin meydana gelip gelmemesinde etkin olan fiil (sebep) insana ait olduğuna göre, bu fiilin de insana ait olması gerekir.[371] Behşemîler bu delili destekleyen bazı açıklamalarda bulunmuşlardır. Örneğin bazı sebeplerde sebep olan fiil arttığında mütevellid fiil de artar, sebep şiddetli olduğunda mütevellid fiil de şiddetli olur veya sebep azaldığında mütevellid fiil de azalır. Söz gelimi itimad fiili ne kadar kuvvetli olursa ondan doğan ses aynı şekilde kuvvetli olur. Bu da mütevellid fiilin mübaşir fiilden dolayı meydana geldiğini açıkça gösterir.[372] Yine bir başkasının fiilinin bizim sebeplerimize göre gerçekleşmesinin vacip olmayışı da bu delili destekler. Eğer fiil bizim

[368] Hüseynî düşünceyi takip eden Nasîrüddin et-Tûsî de mütevellidâtın insana ait olduğuna işaret etmek için bu delili zikretmiştir. Bk. Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 122: 9-123: 1.

[369] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 141: 17-142: 2. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/173: 3-8.

[370] Nitekim Behşemî kaynaklarda bu delil açıkça zikredilir. Bk. Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Tevlîd*, nşr. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.), 9/37: 5-9; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/400: 15-18.

[371] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 142: 3-6; Behşemî kaynak olarak ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 9/42: 12-16; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/401: 8-9.

[372] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 142: 6-8; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/401: 12-13.

sebeplerimiz dolayısıyla zorunlu olarak meydana geliyorsa bunun bizim fiilimiz olması gerekir. Böylece bizim fiillerimizden doğan mütevellid fiillerin de bize ait olduğu anlaşılır.[373]

Özetle ifade etmek gerekirse, Behşemî kaynaklarda mütevellid fiillerin insana ait olduğunu kanıtlamak üzere farklı deliller zikredilse de İbnü'l-Melâhimî bunları, ilk ikisi ortak, diğeri Behşemiyye'nin olmak üzere üç delil olarak aktarmıştır: (1) Mütevellid fiillerden dolayı zemmedilmek hasendir, (2) Mütevellid fiiller kulun motivlerine göre gerçekleşmektedir[374] ve (3) Mütevellidleri ortaya koyan sebepler kula aittir.

---

[373] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 142: 8-9.

[374] Mütevellid fiillerin kulun motivine göre gerçekleşmesinin delil olarak zikredilmesine karşı muhalifler Mutezile'yi iki farklı durum üzerinden ilzam etmeye çalışmışlardır. Burada ilzamın doğrudan Eşarîler tarafından Mutezile'nin geneline yöneltildiğini söyleyebiliriz. Birincisi Mutezile'nin bizim motivlerimize göre gerçekleşmesine rağmen bazı fiillerin bize ait olmadığını iddia etmeleri, ikincisi, bunun tam tersi, bizim motivlerimize göre gerçekleşmeyen bazı fiillerin ise bize ait olduğunu iddia etmeleridir. Birinci durumun örneği renklerdir. Renkler bizim motivimize göre gerçekleşmesine rağmen Mutezilenin geneline (Basra Mutezilesi'ne) göre renkler insanın fiili değildir. Söz gelimi bir kimsenin elbiseyi boyaması, (yeşil renk veren) mazı bitkisinin suyuyla karaboyayı karıştırması gibi iki rengi birbirine karıştırıp farklı bir renk elde etmesi, bir insanın yüzüne vurduğunda onda morluk oluşması gibi örneklerde ortaya çıkan renklerin tamamı o kişinin kendi bilgisi ve motivi doğrultusunda meydana gelmektedir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 144: 9-14; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 374: 14-16. Dolayısıyla renkler bizim motivlerimize göre gerçekleştiği için Mutezile nezdinde bizim fiilimiz olmalıdır. Fakat Mutezile'ye göre renkler insanın fiili değildir. İnsanın cisim, hayat ve kudreti yaratmasının mümkün olmaması gibi, renk, tat ve kokuyu da ne doğrudan ne de dolaylı olarak yapması mümkündür. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 9/13: 22-23. İkinci durumun örneği ise okun hedefe isabet etmesidir. İsabet, oku atanın motivlerine göre gerçekleşmemesine rağmen Basra Mutezilesi'ne göre oku atan kişinin fiilidir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 144: 14-15. Muhaliflerin bu örneklerle anlatmaya çalıştığı, mütevellid fiillerin insana ait olduğunu ispat etmede delil olarak öne sürülen hususun medlûlünü ortaya koyacak şekilde tutarlı olmadığı, her zaman aynı şekilde geçerli olmadığıdır. Bir anlamda fiilin insanın motivine göre gerçekleşmesinin, fiilin ona ait olduğunu göstermede belirleyici olmadığını göstermeye çalışmaktır. Mutezile tarafından bakıldığında Bağdat Mutezilesi için bu itirazın geçerli olmadığı anlaşılır. Çünkü onlar zaten renk olgusunun insanın fiili olduğunu savunurlar ve dolayısıyla muhaliflerin ilzam etmeye çalıştıkları düşünce (yani, renklerin insanın fiili olması) onlar tarafından zaten kabul edildiğinden bu ilzam onları bağlamayacaktır. Basra Mutezilesi ise renk olgusu üzerinden kendilerinin ilzam edilemeyeceğini söyler. Onların mütevellid fiillerin kula ait olduğunu kanıtlamada "bizim motivlerimize göre meydana gelen şey (hâdis) bizim fiilimizdir" genel ilkesini delil olarak kullanmışlardı. Muhaliflere verdikleri cevapta onlar bu ilkedeki "hâdis" lafzına vurgu yaparlar. Onlara göre, muhaliflerin getirdiği örneklerdeki renkler sonradan meydana gelmiş (hâdis) şeyler değildir. Kul fiilini yaptığında ortaya çıkan renkler zaten orada var olan renklerdir (bâkîdir), yeni bir şey ihdas olmamıştır. Söz gelimi, bir kimse başka birinin yüzüne vurduğunda yüzünde oluşan morluk, kanın renginin cildin üzerine çıkması ve cildin beyazlığıyla karışması sonucudur. Dolayısıyla renk hâdis bir şey olmadığından, onların mütevellid fiillerdeki delillendirmesinden hareketle renklerin de kulun fiili olması gerektiği söylenerek ilzamda bulunulması mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî Basra Mutezilesi adına bu genel cevabı aktardıktan sonra örneklere müstakil olarak verilen cevapları aktarmıştır. Bu detaylı cevaplar genel olarak yeni bir rengin ihdas olmayışı ve bu örneklerin bazılarında rengin kulun motivine göre meydana gelmediği üzerinedir. Söz konusu örneklerin detaylı cevapları için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 146: 1-12. Hem verilen cevaplara örnek olması adına hem de Behşemiyye ve Hüseyniyye'nin farklı yorumlaması sebebiyle sadece bir örneğin cevabını burada aktaracağız. Mazı suyu ve karaboya karıştırıldığında ortaya siyah bir renk çıkmaktadır. Muhaliflerin iddiasına göre bu

Genel olarak mütevellid fiillerin insana ait olduğu ortaya konulsa da bu konuda bazı istisnaların olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve onun görüşünü takip edenler, yani genel olarak Basra Mutezilesi, mütevellid fiillerin insana ait oluşunda bir şart ileri sürmüşlerdir. Onlara göre insanın keyfiyyetini bildiği her mütevellid fiil, onun fiilidir. Vurmadan dolayı meydana gelen acı ve atıldığında taşın gitmesi gibi fiiller insana aittir. Ancak lezzet, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, açlık-tokluk, idrak ve insanın fiiliyle başkasında meydana gelen bilgi

siyahlık iki maddeyi karıştıran kişinin motivine göre meydana gelmiştir ve bu yüzden o kişinin fiili olmalıdır. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin "Basralı Şeyhlerimiz" diye ifade ederek görüşünü aktardığı Behşemî âlimlere göre mazı suyu ve karaboya karıştırıldığında, siyah renkte olan karaboyanın cüzleri diğer maddeye baskın geldiği için siyahlık ortaya çıkar. Yoksa o anda yeni bir renk ihdas olmamıştır. Burada İbnü'l-Melâhimî farklı bir bakış açısı sunarak cevap vermektedir. Ona göre mazı suyu ve karaboyanın cüzleri her ikisinin de beyazdır. Dolayısıyla beyaz olan iki madde birbiriyle karıştırıldığında mürekkebin siyahlığı ortaya çıkmakta, yani yeni bir renk ihdas olmaktadır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu siyahlık maddelerin karıştırılmasından değil, bu iki maddenin mizacından dolayı meydana gelmiştir. Bu yüzden örneğin, mazı suyu karaboya dışında tabiatı onun gibi olmayan başka bir cisimle karıştırılırsa siyahlık ortaya çıkmaz. Netice olarak siyahlık karıştırma sebebiyle meydana gelmediğine göre kulun motivine göre meydana gelmemiştir. Böylelikle muhaliflerin renklerin kulun motivine göre meydana geldiği için kula ait olduğunu kabul ettirmeye çalışmaları geçersiz olmaktadır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 144: 16-145: 12. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 374: 17-20. Burada İbnü'l-Melâhimî'nin verilen cevapta kendinden önceki Basralı âlimlerden farklı bir görüş öne sürerken genel cevapta onlarla hemfikir olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle bu örnekte Hüseyniyye'nin Behşemiyye'den farklı şekilde cevap verdiğini söyleyebiliriz. Hüseyniyye'ye göre iki maddenin karıştırılmasında yeni bir renk ihdas olmaktadır ve ortaya çıkan bu renk kulun karıştırmasına göre değil karıştırılan iki cismin mizacı sebebiyle meydana gelmektedir. Behşemiyye'ye göre ise iki maddenin karışımından yeni bir renk ihdas olmamakta, o iki maddeden birinin renginin baskın gelmesi sonucu bir renk ortaya çıkmaktadır. Bu örnek özelinde rengin hâdis olması konusunda iki ekol zıt görüşler söylese de genel itibariyle rengin kulun motivine göre gerçekleşmediği ortak fikrinde buluşup cevap vermişlerdir. Muhaliflerin ilzamlarında öne sürdükleri ikinci durum okun isabeti örneğidir. Onlar okun hedefe isabetinin her zaman atan kişinin motivine göre gerçekleşmediğini ve bu yüzden atan kişinin fiili olmaması gerektiğini iddia etmekteydi. İbnü'l-Melâhimî'ye göre oku atan kişi isabetli atışın şartlarını tam olarak sağladığında isabet kişinin motivine göre gerçekleşmektedir. Nitekim ok atmada usta olanlar çok az hata yaparlar ve çoğunlukla hedefe isabet ettirirler. Hata yapan okçular ise oku hizalama, nişan alma, oku gönderme gibi isabetli atışın şartlarını bilmediği için hata yapmaktadır. Yahut oku gönderirken elini hareket ettirmesi, yayın oku hedefe ulaştıracak kuvvette olmaması gibi hususlar sebebiyle doğru isabet gerçekleşmemektedir. Okçuluk konusunda bu bilgilere sahip olmayan kişinin atışı gerekli aleti olmadan isabet etmeyi temenni eden kişi gibidir. Bu da tıpkı yazmayı bilmeyen veya kalemi olmayan kişinin güzel yazı yazmayı temenni etmesine benzer. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 146: 13-21. Burada İbnü'l-Melâhimî "mütevellid fiil insanın motivine göre gerçekleşmektedir, bu yüzden insanın fiilidir" şeklindeki delillendirmenin isabetli atış yapan okçular hakkında geçerli olduğunu söylemektedir. Bunun sebebi bir fiilin meydana gelmesi için motivin yanında gerekli şartların da sağlanmasıdır. Nitekim okçu isabetli atışın şartlarını sağlarsa isabet onun motivine göre gerçekleşmektedir. Bununla birlikte hata yapan okçu motivi olsa bile gerekli şartları sağlamadığı için fiil istenilen şekilde gerçekleşmemiştir. Nasıl ki kişi kalemi olmadığında gerekli alet ve şartlara sahip olmadığından fiil meydana gelmiyorsa, kişinin isabetinde hata yapması durumunda da onun motivine uygun olan bir fiil meydana gelmemektedir. İbnü'l-Melâhimî cevabı burada keserek hatalı isabet fiilinin, yani yanlış hedefe isabet eden fiilin insana ait olup olmadığının cevabını vermemiştir. Ancak Behşemiyye'nin mütevellid fiillerin insana ait olduğuna dair zikrettiği üçüncü delile dayanarak, mütevellid fiilin sebebi olan atma fiilinin insana ait olması sebebiyle yanlış isabetin failinin de insan olduğu şeklinde bir yorum yapılabilir.

insana ait olmayıp tüm bunlar Allah'ın fiilidir.[375] İbnü'l-Melâhimî de mütevellid fiillerin kula ait olup olmadığı konusunda genel bir açıklama ortaya koyarak meseleye yaklaşmıştır. Mütevellid fiil eğer kulun yaptığı sebebe göre veya sebepten doğan şeye göre gerçekleşiyorsa o zaman kula izafe edilmelidir, kula aittir. Eğer mütevellid fiil kulun bir fiili yaptığı esnada bu fiile göre gerçekleşmiyorsa kulun fiili değildir. Kul bu durumda fail gibi gözükmekte, fakat kulun fiili esnasında meydana gelen fiil bir başkasının fiilidir. Söz gelimi çocuğun ateşe atılıp yanması örneğinde de yakma fiili ateşin itimadının şiddetine ve sıcaklığına göre meydana gelmiştir. Kulun fiiline göre gerçekleşmediği için kulun fiili değildir.[376] Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere mütevellid fiillerin bir kısmı Allah'a aittir. Benzer şekilde Hüseynî düşünceyi benimseyen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî fiilleri mübâşir, mütevellid ve muhtera' olmak üzere üçe ayırır ve mübâşir fiillerin insana ait olduğunu, muhtera' fiillerin Allah'a ait olduğu, mütevellidlerin ise ortak (bir kısmının insana bir kısmının Allah'a ait) olduğunu söyler.[377] Dolayısıyla bu hususta Hüseyniyye'nin Basra Mutezilesi'nin kanaatini devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Bişr b. el-Mu'temir ve Bağdat Mutezilesi mütevellid fiiller arasında böyle bir istisna zikretmez. Onlara göre meydana gelen renkler, koku, lezzet, gözlerimizi açtığımızda meydana gelen görme gibi insanın sebep olduğu tüm fiiller insana aittir.[378]

Mutezile'nin mütevellid fiillerin insana ait olduğuna dair delilleri ve açıklamaları aktarıldıktan sonra ileri sürülen itirazlara ve bunlara verilen cevaplara geçilebilir. Mütevellid fiilin insana ait olmadığını savunan muhalifler, bu görüşlerini bir fiile kâdir

---

375 Eş'arî, *Makalat,* 402: 8-16. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 9/13: 13-23.

376 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 144: 1-5.

377 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd,* 291: 20-24. Ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin "Ebü'l-Hüseyin bazı mütevellid fiillerin kula ait olduğu bilgisinin zaruri olduğunu iddia eder" şeklindeki ifadesinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de mütevellid fiillerin kula ait olduğu konusunda istisnaya gittiği sonucu çıkarılabilir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâye,* 2/93: 11-12.

378 Eş'arî, *Makalat,* 401: 5-402: 7. Burada mütevellid fiillere pek çok örnek zikredilir. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 9/12: 5-7. Bu bağlamda Basra Mutezilesi'nin bazı mütevellid fiilleri istisna etmesine yönelik itirazlar gündeme gelmiştir. Önceki satırlarda verilen renkler hakkındaki itiraz bunlardan biri olup bir diğeri Behşemiyye'nin mütevellid fiiller konusunda üçüncü delil olarak sunduğu mütevellidlerin bizim fiilimiz olan sebeplere göre gerçekleşmesi hususu temel alınarak getirilmiştir. Şöyle ki mütevellidler bizim fiilimiz olan sebeplere göre gerçekleşiyorsa, duyular neticesinde meydana gelen idraklerin de insana ait olması gerekir. Söz gelimi görme fiili gözü açmayla meydana gelmektedir, bu yüzden görme insana ait olmalıdır. Ancak Behşemîler görmeyi meydana getiren sebebinin gözü açmak olmadığını söylerler. Nitekim gözü açmadaki amaç gözün üzerindeki perdeyi kaldırmaktır. Görme bu perdenin kalkması sebebiyle gerçekleşir. Eğer bir kimse gözleri açık olarak yaratılsa bile, yani gözü açma fiilini yapmasa bile, görme fiili gerçekleşecektir. Görme hayat (kişinin canlı olması) ve görülenin duyudaki tesiri sebebiyle meydana gelmektedir. Diğer idraklerde de aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla görme fiilinin sebebi gözü açmak olmadığı için, yani görme insanın fiili olan bir sebebe göre meydana gelmediği için insanın fiili değildir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 142: 9-13.

olmanın anlamı üzerinden delillendirirler. Bilindiği üzere kâdir olmak bir fiili yapma ve terk etme seçeneklerine eşit derecede sahip olmaktır. Ancak mütevellid fiillerde bu geçerli değildir. Sebep var olduktan sonra müsebbebin/mütevellidin meydana gelmesi zorunlu olup fail bu fiili terk etmeye kâdir değildir. Dolayısıyla insanın mütevellid fiili yapıp yapmama konusunda eşit şekilde etkisi olmadığından bu fiilin faili olması da mümkün değildir.[379]

İbnü'l-Melâhimî onların deliline iki açıdan cevap vermektedir. Birincisi; mütevellid fiilde de insan kâdir olmanın özelliğini taşımaktadır. Mütevellid fiillerde bu özellik, sebep üzerinde cereyan eder. Şöyle ki kâdirin sebebi yaparak mütevellidi yapması mümkün olduğu gibi, sebebi terk ederek mütevellidi terk etmesi de mümkündür. İnsan sebebi yapma veya terk etme seçeneklerine sahip olduğu müddetçe mütevellid fiil üzerinde de bu seçeneklere sahip demektir. Dolayısıyla insan mütevellid fiiller hakkında bu seçeneklere sahip olduğu için o fiile kâdir olarak vasıflandırılabilir.[380] İbnü'l-Melâhimî'nin muhaliflerin deliline verdiği ikinci cevap ise mütevellid fiilin gerçekleşmesinde onların iddia ettiği şekilde bir zorunluluğun bulunmadığıdır. Mütevellid fiillerde, sebebin bulunması hâlinde fiilin meydana gelmemesi mümkün olmayacak şekilde bir mecburiyet hâli söz konusu değildir. Bazı durumlarda sebebin mütevellidi meydana getirmesi engellenebilir. Söz gelimi bir kimse eliyle taş atıp diğer eliyle bu taşı başka yöne iterse veya taşı tutarsa taşın atıldığı yöne doğru ilerlemesini engelleyebilir. Benzer şekilde bir kimse iple sıkıca gerilmiş bir ok atabilir ve sonra okun hedefe ulaşmasını engelleyebilir. Dolayısıyla sebep var olmasına rağmen mütevellid fiil meydana gelmemiştir. Netice olarak; mütevellid fiillerin hem imkân üzere gerçekleşmesi, yani failin fiili terk etme imkânı bulunması açısından hem de mütevellidi meydana getiren sebebin faili olması açısından insana izafe edilmesi mümkün olur.[381]

İbnü'l-Melâhimî insanın mütevellid fiili terk etmesinin mümkün olmasından hareketle, "insanın irade ve fikirden başka fiili yoktur" diyerek bunlardan sonra meydana gelen mütevellid fiillerin insana ait olmadığını iddia eden Muammer b. Abbâd ve Sümâme b. Eşres gibi âlimlerin de iddialarını çürütmektedir. Nitekim bu görüşü savunanlar fikir ve

[379] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 142: 14-16. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 292: 19-22.
[380] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 143: 1-2.
[381] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 142: 16-143: 1.

iradeden sonra gerçekleşen fiillerin vücûb üzere gerçekleştiğini, yani terki mümkün olmayacak şekilde zorunlu olarak meydana geldiğini zannettikleri için insanın iradeden başka fiili olmadığını söylemişlerdir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre irade ve fikirle birlikte fiil imkân (sıhhat) üzere meydana gelir. Bunun anlamı ise iradeden sonra kişinin o fiili hâlâ terk etme imkânının bulunmasıdır. Bu görüşün ilk etapta insan fiilleri konusunda irade ile motivi özdeşleştiren Hüseynî görüşle çeliştiği düşünülebilir. Nitekim Hüseynî düşüncede motivin varlığı esnasında fiilin meydana gelmesinin zorunlu olduğu şeklinde genel bir anlayış vardır. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, filozofların "fiilin meydana gelmesi için gerekli sıfatlar hâsıl olduğunda şâhid ve gaib âlemde kâdir fiili yapmaya mecburdur" şeklindeki görüşlerinin tartışmasında, motivin varlığı hâlinde fiilin meydana gelmesinin meydana gelmemesinden daha öncelikli olduğunu söyler. Hatta burada kendilerine, kuvvetli motivlerin bulunması hâlinde fiilin meydana gelmesinin vacip olduğu şeklinde bir görüş atfedildiğinde, o şöyle cevap vermektedir: "Biz bununla, fiilin meydana gelmemesi imkânsız olmasa bile, fiilde etkin olduğu için kuvvetli motivin varlığı esnasında fiilin meydana gelmesi gerektiğini kastediyoruz". Bu cümleden anlaşıldığı üzere İbnü'l-Melâhimî'ye göre motivin/iradenin varlığı esnasında fiilin meydana gelmemesi de mümkündür. Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği üzere Hüseynî düşüncede motivin varlığı esnasında fiilin mutlaka meydana geleceği şeklinde mutlak bir zorunluluğun olmadığını söyleyebiliriz.[382] Burada genellikle *mülce'* örneği verilir. Yırtıcı bir hayvanla karşı karşıya kalan bir insanın kaçmaya yönelik iradesinden daha güçlü bir iradesi yoktur. Bu yüzden kaçma fiilini vücûb üzere gerçekleştirdiği zannedilebilir. Bununla birlikte *mülce'*in koşarak kaçması imkân üzere gerçekleşir. Yani *mülce'* kaçmayı irade etmekle birlikte aynı zamanda kaçmama imkânı da vardır. Söz gelimi bu kişi yırtıcı hayvana karşı güçlü olduğuna inandığında durur ve kurtulmaya daha yakın olduğunu umduğu bir yola meyledebilir.[383] *Mülce'*in durumunda bile mütevellid fiil (kaçma fiili) zorunlu olarak meydana gelmemektedir. Dolayısıyla Muammer b. Abbâd ve diğerlerinin "iradeden sonraki fiil vücûb üzere gerçekleşir" düşüncesinden yola

[382] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 34: 10-14.

[383] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 143: 3-7. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 9/35: 12-22. Burada Kâdî Abdülcebbâr da aslanla karşı karşıya kaldığında kaçmaya zorlanan *mülce'*in başka bir yolu seçmesinin mümkün olduğunu ifade ederek benzer açıklamalarda bulunur. Bu yönüyle bu cevabın aynı zamanda Basra Mutezilesi'nin tamamının konuya bakışını yansıttığı söylenebilir.

çıkarak insanın iradeden başka fiilinin olmadığını söylemeleri geçersiz bir görüş olmaktadır.

Daha önce geçtiği üzere Muammer b. Abbâd, Nazzâm ve Sümâme b. Eşres gibi tabiatta nedenselliğin bulunduğunu kabul eden âlimler mütevellid fiilin mahallin tabiatı gereği meydana geldiğini iddia etmekteydiler. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre kişinin iradeden sonraki fiilleri imkân üzere gerçekleşmekte ve hatta *mülce'*in iradeden sonraki fiilleri onun kudretine, sahip olduğu araçlara/imkânlara ve onu doğuran sebeplere göre gerçekleşmektedir. Dolayısıyla tüm bunlar göz ardı edilerek mütevellid fiilin kendisine göre gerçekleştiği bu şartlardan koparılıp bilinmeyen başka bir şeye, mahallin tabiatına izafe edilmesi doğru değildir. Fiili mahallin tabiatına izafe etmek ancak fiilin kendisini meydana getiren sebebe uygunluğunu bildiğimiz gibi fiilin mahallin tabiatına göre gerçekleştiğini kesin olarak bildiğimizde mümkün olur.[384]

İbnü'l-Melâhimî, mütevellid fiilin mahallin tabiatıyla meydana geldiğini iddia eden âlimleri sevap ve ikabı hak etme yönünden ilzam eder. Eğer onların dediği gibi mütevellid fiil mahallin tabiatıyla meydana gelseydi o zaman insanın mütevellid fiillerinden dolayı sevap ve cezayı hak etmemesi gerekirdi. Ancak mahallin tabiatı fikrini benimseyen muhaliflere göre fiil mahallin tabiatıyla meydana gelip başkasına izafe edilse de kul bu fiilden dolayı sevabı ve ikabı hak eder. Bu düşüncelerini desteklemek adına onlar, bir çocuğu ateşe atan kimseyi örnek olarak sunarlar. Yakma ve yakmadan doğan fiili (elem veya ölüm) kendisi meydana getirmemiş olsa da bu kişinin ikabı hak edeceği herkes tarafından kabul görmüş bir husustur. Dolayısıyla benzer husus mütevellid fiillerde de geçerlidir. Mamafih Hüseyniyye nezdinde onların sunduğu örnek görüşlerine dayanak sağlamaz. Zira bir çocuğu ateşe atan kimse yakma fiilinden dolayı zemmi veya ikabı hak etmez. Böyle bir kimse ateşin zorunlu olarak yakacağını ve ondan diğer fiilin (elem veya ölüm) doğacağını bile bile çocuğu ateşe attığı için zemmi hak eder. Bu durumda yakma ve ondan doğan fiilin kula izafesi mecaz ve kullanımdaki bir genişlik olarak algılanmalıdır.[385]

[384] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 143: 9-13.
[385] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 143: 14-20; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 374: 6-8. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 293: 1-9.

Mütevellid fiillerin kula aidiyeti hakkında bir diğer tartışma ise mütevellidin insana ait olmasının bazı imkânsız sonuçlara yol açacağı üzerinedir. Bu tür muhal durumlardan hareketle mütevellid fiillerin insana ait olamayacağını vurgulamayı amaçlayan bu tartışmada, söz konusu amaca matuf olarak iki muhal durum zikredilir: 1. Mütevellid fiil kula izafe edildiğinde âciz, ölü ve hatta artık var olmayan (ma'dûm) bir kimse fail olabilir, 2. Mütevellid fiilinden dolayı kişi hayattayken methi hak edip öldükten sonra zemmi hak edebilir. Bu muhal durumlara yakından bakıldığında; söz gelimi bir kimse ok atıp ölse ve ok kişi öldükten sonra hedefe isabet etse, buradaki mütevellidin o kişiye ait olduğu söylendiğinde, bir ölü hatta ma'dûm fail kılınmış olur. Bu da imkânsızdır. İmkânsız bir duruma sebebiyet verdiği için mütevellidlerin kula ait olduğu görüşü de imkânsızdır. Muhaliflerin bu itirazında isabetin failinin ölü veya âciz bir kimse olmasından bahsedildiği için tartışma, fiili meydana getiren kudretle alâkalıdır. Bu yüzden İbnü'l-Melâhimî'nin itiraza yönelik cevabı da kudretle alâkalı olarak gelmektedir. Bilindiği üzere Mutezile'ye göre fiil meydana gelmeden önce kudretin kulda bulunması gerekir. Bu temel ilkeden hareketle İbnü'l-Melâhimî, muhaliflerin imkânsız olduğunu söylediği bu iddianın mümkün olabileceğini söyler. Yani ölü ve âcizin fail olması mümkündür. Şöyle ki; verilen örnekte kişi hayattayken mütevellid fiilleri zorunlu olarak ihdas eden sebepleri meydana getirecek kudreti kullanmıştır. Kişi ölmeden önce bu kudrete sahip olup onu kullandığı için öldükten sonra fail olması mümkündür. Zira okun isabet etmesi ancak kendisine yönelik kudret önceden bulunursa ve kudret isabeti zorunlu olarak ihdas edecek sebeplerde etkin olursa meydana gelir. Kişi mütevellid fiilin gerçekleşmesini sağlayan bu şartları ölmeden önce yerine getirdiği ve isabeti doğuran sebebe yönelik kudretini kullandığı için fiil meydana gelir. Kişi ölmeden önce isabeti zorunlu olarak ihdas eden atma fiilinin kudretini kullanmış ve devamında isabet gerçekleşmiştir. Bu yüzden isabet fiilinden dolayı medih veya zemmi hak etmesi caizdir. Kişi ölü veya âciz olsa da, bu sebepten dolayı medih veya zemmi hak ediyorsa, aynı şekilde bu sebepten dolayı isabetin faili olması da mümkündür. Aslında İbnü'l-Melâhimî'nin bu açıklamalarını özetle ifade etmek gerekirse şu cümle söylenebilir: Kişi ölmeden önce mütevellid fiili gerektiren sebebin faili olduğu için, ölü veya âciz hâlde iken mütevellid fiilin faili olmaktadır.[386]

[386] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 147: 20-148: 7. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 9/64: 11-14. Burada Kâdî Abdülcebbâr itirazın cevabını daha anlaşılır şekilde açıklamıştır. O, mütevellid fiil olan isabetin

Muhaliflerin itirazlarında öne sürdükleri, mütevellidin insana ait olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkacak diğer muhal durum, kişinin fiilinden dolayı hayattayken methi hak edip, öldükten sonra zemmi hak etmesidir. Bu şekliyle müphem duran itiraz bir örnekle açıklanmıştır. Bir kişi ok attığında, ok attığı esnada bu eylemi dinî açıdan önemli bir sonuç doğurmayacak derecede önemsiz (*sağîre*) olsa, fakat attıktan sonra kişi ölüp de hemen akabinde bu ok bir başkasına saplanıp artık büyük günah (*kebîre*) hâline gelse, bu durumda kişinin önce methi hak edip sonra zemmi hak etmesi gerekir.[387] Delili daha iyi anlamak için örnek şu şekilde kurgulanabilir: Atışla ilgili bir müsabakada bir kimsenin ilk etapta hedefi vuracağı zannedilerek övgüye layık bir atış yaptığı düşünülse, fakat ok hedefe ulaşmadan bu kimse ölse ve sonrasında ok hedefe değil bir adama isabet etse, bu durumda kişi zemmi hak edecektir. Fakat bu muhal bir durumdur. İnsanın sorumluluğu göz önüne alındığında, kişinin önce sevabı hak etmesi fakat öldükten sonra fiilinin ikabı hak edecek bir şekil alması muhal bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim mükellef öldükten sonra ikabı hak ettiği için filinden pişmanlık duyması mümkün değildir. Dolayısıyla kişinin fiilinden dolayı pişman olup tövbe etme imkânı bulunmadığından bu fiilin ona ait olmaması gerekir. İtiraza cevap veren Behşemî âlimler öncelikle kendi görüşlerini temel alarak cevap verirler. Onlara göre, önceki delilde geçtiği üzere, kişinin öldükten sonra fail olması mümkün olduğuna göre onun bu fiilinden dolayı zemmi hak etmesi mümkündür. Bununla birlikte oku atan kişi eğer isabetten önce atışından pişmanlık duyarsa ve sonra isabet gerçekleşirse kişi bu isabetinden dolayı zemmi ve ikabı hak etmez. İsabetten önceki pişmanlık kişinin zemmi hak etmesini engel olur. Yani bu durumdaki bir kimsenin isabetten önce pişmanlık duyması mümkün olduğu için teklifi imkânsız değildir.[388] İbnü'l-Melâhimî Behşemî âlimlerin bu itiraza verdikleri en güçlü dayanaklarının bu olduğunu söylese de itirazın tamamına bakıldığında onların cevaplarının biraz karmaşık olduğunu söylemek gerekir. Zira cevaplarının başında bu durumdaki bir kişinin zemmi hak edebileceklerini kabul ederler, fakat kişi isabetin öncesinde pişmanlık duyarsa zemmi hak etmeyeceklerini söylerler. Aslında onlar kişinin oku attığı esnada pişmanlık duyup tövbe etme imkânının bulunmasını asıl cevap olarak

gerçekleşmesinin kişinin hayatta ve kâdir olmasıyla alâkalı olmadığını söyler. Çünkü isabeti gerektiren sebep önceden gerçekleştiği için, imkân açısından bakıldığında, kişi ölü veya âcizken isabetin meydana gelmesi, kişi hayatta ve kâdirken isabetin meydana gelmesi gibidir.

387 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 148: 8-10.

388 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 148: 12-16. İtirazın farklı açılardan tartışması için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 9/68: 11-71: 2.

getirmişlerdir. Eğer kişi bu imkâna sahip olduğu hâlde oku attığı esnada pişmanlık duymazsa isabetten dolayı zemmi hak etmesi mümkündür. Ancak bu durumdaki bir kişinin oku attığı esnada, fiilinin büyük günaha sebep olacak bir fiil hâline geleceğini tahmin edip tövbe etmesi kolay bir durum değildir, yani herkes için geçerli değildir. Fakat kişi bunun farkında olmadığında ise zaten hataen bir günah işlemiş olacaktır.

Mütevellid fiillerin insana aidiyetini kabul etmeyen Eşarîlerin ve diğer muhaliflerin ileri sürdükleri bir diğer itiraz fiilin tekrar yapıldığında öncekiyle tamamen aynı olmamasına dayanır. Şöyle ki onlara göre eğer insan kendi kudretiyle mütevellidleri ihdas etmeye ve bunları kendi bilgisiyle muhkem bir şekilde ortaya koymaya kâdir olsaydı, onun ikinciye yaptığı bir fiilin ilk yaptığı fiille tamamen aynı olması gerekirdi. Söz gelimi bir yazıyı ilk kez yazan bir kimse bunun aynısını tekrar yazmak istese, bunu ilk yazılanla tamamen aynı olacak şekilde bitirmesi mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî'nin delile cevabı ise doğrudan Hüseynî görüşü yansıtmaktadır. O, doğrudan bu itirazın zaruri bilgi hakkında olduğunu söyleyerek kendileri için geçerli olmadığını ifade eder. Nitekim Hüseyniyye'ye göre insanın fiillerinin kendine ait olduğu bilgisi zaruri bilgidir. Bu mütevellid fiiller için de aynı şekildedir. İbnü'l-Melâhimî yine de itiraza cevap vermeyi tercih eder. Birinci ve ikinci kez yazılan yazıların ikisi de genel olarak insanın motivlerine, aletlerine ve insanın fiilleri olan sebeplere göre gerçekleşmiştir. Bu husus da fiillerin insana ait olduğunun delili olarak yeterlidir. Yazıların birbirinden farklı olması ise yazıdaki harflerin uzunluğu-kısalığı, inceliği-kalınlığı, kalemin ucunun inceliği, kalemden kâğıt üzerine yayılan mürekkebin miktarı, kâğıdın yumuşaklığı ve sertliği gibi pek çok unsurla alâkalıdır. Dolayısıyla kişinin yazı yazabilmesi için tüm bu unsurları detaylı olarak bilmesine gerek yoktur. Bununla birlikte usta hattatların yazılarına bakıldığında, onlar bu detaylı bilgilere sahip olduğu için, onların iki yazısı arasında fark bulunmaz, hatta başkasının yazısını bile aynı şekilde taklit edebilirler. Benzer şekilde dokumacılıkta da kullanılan aletler aynı olduğu sürece iki eser arasında fark olmaz. Bu sebeple bazı fiiller ve failler göz önüne alındığında yapılan itirazın kusurlu olduğu ve bütün fiilleri kapsamadığı için geçerli olmadığı ortaya çıkar.[389]

[389] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 147: 1-19.

2.2. TEKLİF

İlk bölümde aktarıldığı üzere Mutezilîler değer anlayışı çerçevesinde Allah'ın kabihi asla tercih etmeyeceğini, vacibi ihlal etmeyeceğini ve tüm fiillerinin hasen olduğunun altyapısını ortaya koymaya gayret etmişlerdir. İlke olarak Allah'ın tüm fiilleri hasen olduğuna göre artık vakıada da O'nun tüm fiillerinin hasen olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Pek tabi O'nun fiillerinin ilki bu âlemi yaratmasıdır ki, bu da teklif müessesesinin gerçekleşmesinin zeminini oluşturmaktadır. Bu nedenle Mutezilîler öncelikle yaratmanın başlangıcının hasen olduğunu açıklamaya yönelmişler, diğer bir deyişle âlemin neden yaratıldığı sorusuna adl ilkesi kapsamında cevap vermeye çalışmışlardır. Sonrasında teklifin hasen olduğunu ve insanın niçin mükellef tutulduğunu açıklamaya çalışmışlardır.[390]

Ele alınan bu hususlarla Mutezilîler aslında doğrudan genel bir problem olan insanın neden yaratıldığı sorusuna Allah'ın adaleti ve hikmeti çerçevesinde ve herkes tarafından kabul edilebilir bir açıklama getirme amacı gütmektedirler. Nitekim Mutezile'nin zuhur ettiği ortamdaki muhalifleri farklı din mensupları olup, onlara karşı İslâm'ı savunma ve onlara ortak bir düzlemde/akıl düzleminde açıklamalar getirme durumunda kalmışlardır. Bu bağlamda Mutezilîlerin yaratmanın başlangıcının ve teklifin hasen olduğunu izah etmeleri gerekmiştir. Zira inkârcılar Allah'ın mahlûkatı yaratmasının hikmetini ve onlara faydalar sunmasının sebeplerini bilmediklerinden, bunları bir yaratıcının varlığını reddetme sebebi kılmışlardır. Örneğin bazıları Allah'ın mahlûkatı yaratmasıyla önce onlara acı çektirip zarar verdiğini, sonra bu durumdan kurtardığını iddia ederek mahlûkatın yaratılmasının hasen olmadığını söylemişlerdir.[391] Aynı şekilde insana birtakım sorumluluklar yükleyip bunlardan hesaba çekilmesine yönelik, yani doğrudan Allah-insan ilişkilerini ifade eden teklif bahsine yönelik eleştiriler getirilmesi dinin işlevsizleşmesine, hatta ortadan kalkmasına neden olacaktır. Mutezililer bu tehlikenin farkında oldukları için hem Allah'ın ilk kez yaratmasındaki hikmetin açıklanması ve bunun hasen olduğunun bildirilmesi hem de teklifin hasen olduğunu ve bunun mükellefe yönelik salt fayda olduğunu açıklamak amacıyla bu konuları izah etmişlerdir. Dolayısıyla Mutezilî anlayışta teklif Allah'ın niçin insanı yarattığı ve onu mükellef kıldığını

[390] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/175: 7-9.
[391] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/174: 4-7. Nitekim buna benzer itirazlar ileride dile getirilecektir.

sorgulayan insanlara karşı cevap bulmayı ve insanın varlık sebebini ve Allah'la ilişkisinin mahiyetini açıklamayı hedefleyen bir çerçeveye sahiptir.[392] Bu konuların ele alınmasındaki öncelikli amaç gayri İslâmî gruplara karşı dini savunmak olsa da, bu izahların Müslümanlar arasında aynı sorgulamalarda bulunan kimseler için de dini anlamayı ve anlamlandırma sağladığı söylenmelidir.

2.2.1. Âlemin Yaratılış Sebebi

İbnü'l-Melâhimî klasik Mutezilî sistematiğe bağlı olarak konuya âlemin yaratılmasının, diğer bir deyişle başlangıcının hasenliğine vurgu yaparak başlar. İçindeki her şeyle birlikte âlemin yaratılması hasendir, çünkü bu Allah'ın fiilidir. Nitekim şayet âlemi yaratmak kabih olsaydı veya bunda kabih bir yön bulunsaydı Allah âlemi yaratmazdı. Yaratmanın hasenlik yönü ise Allah'ın mükelleflere yönelik bir ihsânı ve nimet vermesi (*in'âm*) olmasıdır. Diğer bir deyişle âlemin yaratılmasının hasen oluşunun temel açıklaması yaratmanın insana yönelik salt fayda olmasıdır.[393] Bir Hüseynî olarak Hımmasî Allah'ın mahlûkatı yaratmasındaki faydaların ivaz, tefaddül ve sevap olmak üzere üç tane olduğunu söyler. İleride de görüleceği üzere yaratılmışlardan mükellef olanlar bu üç çeşit menfaatten de faydalanırken, mükellef olmayanlar yalnızca ivaz ve tefaddül olarak fayda görmektedirler. Mükellefler içerisinden kâfirler ise sevaptan

---

[392] Orhan Şener Koloğlu, "Klasik Kelâm'ın Günümüzde İhmal Edilen Bir Konusu: Teklif", *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*, ed. İlyas Çelebi – Mehmet Bulğen (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 278-281.

[393] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 198: 1-5. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/237: 1-6. Bunun ortaya konması için kaynaklarda hasenlik yönü olarak dile getirilen nimet, ihsan ve menfaat/fayda kavramlarının tam olarak ne ifade ettiği izah edilmiştir. İhsan başkasına iyilik yapmayı ifade eder. Allah'ın âlemi yaratmasında başka hiçbir şeye değil yalnızca canlılara iyilik yapması söz konusudur. Cansızlar da canlılara fayda sağlaması için yaratılmıştır. Menfaat/fayda lezzet veya mutluluk veya bu ikisine yahut ikisinden birisine sebep olan veya bunları mümkün kılan şey olarak tanımlanır. Nimet ise bu iki kavramı içinde barındıran bir kavram olarak karşımıza çıkar. Nimet bir kimsenin başkasına iyilik yapmayı amaçlayarak yaptığı menfaat veya zararı gidermedir. Dolayısıyla bir fiilin nimet olması için iki şart söz konusudur: Fayda olması ve başkasına iyilik yapma amacını taşıması. Bu sebeple başkasına zarar vermek nimet olmayacağı gibi, başkasına yönelik ne fayda ne zarar olan şeyler de nimet olmaz. Allah âlemi yaratarak başkasına değil yalnızca canlılara iyilik yapmayı amaçlamıştır. Şayet Allah âlemi yaratmayla mutlu olmak veya övülmek için gösteriş olarak yapmak gibi kendisine yönelik bir faydayı amaçlasaydı, Allah'ın âlemi yaratması nimet olmazdı. Benzer şekilde, söz gelimi zehirli olduğunu sandığı bir yiyeceği sunmak gibi bir zararı amaçlasaydı ve yiyecek zehirli olmadığı için kişiye fayda verseydi bu da nimet olmazdı. Yani bir zararı amaçlayıp fakat neticede bu şey kişiye fayda verseydi bu fiil nimet olmazdı. Dolayısıyla bir şeyin nimet olması için başkasına iyilik amacını taşıması gerekir. Yaratmanın yaratılmışlar için bir nimet olduğu bu şekilde ortaya konulmuştur. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 198: 10-199: 2; Hımmasî, *Münkız*, 1/237: 15-238: 7. Menfaat ve nimet kavramlarının teklif müessesesiyle bağlantısı hakkında ayrıca bk. Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf: Ârâü'l-Kâdî 'Abdilcebbâr el-kelâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1971), 33-34.

faydalanamayan kimseler olmaktadır. Hımmasî bu açıklamasıyla Allah'ın mahlûkata yönelik faydalarını kısa biçimde özetlemiş olmaktadır.[394]

Allah'ın âlemi kullarına fayda vermek amacıyla yarattığı sonucuna ise âlemin yaratılış gayesi üzerinden ulaşılır. Buna göre Allah âlemi ya bir amaç sebebiyle ya da amaçsız olarak yaratmıştır. Allah'ın âlemi amaçsız olarak yaratması abes ve dolayısıyla kabih bir fiil olacağı için Allah'ın âlemi yaratması bir amaç sebebiyle olduğu sonucuna ulaşılır. Bundaki amacın ne olduğu üzerinde düşünüldüğünde iki ihtimal ortaya çıkar. Âlemi yaratmadaki amaç ya Allah'ın kendisine dönük ya da kullarına dönük olabilir. Allah hakkında faydalar ve zararlar söz konusu olamayacağı için âlemi yaratmasındaki amacın Allah'a dönük olması imkânsızdır. Dolayısıyla âlem kullara dönük bir amaç sebebiyle yaratılmış olmalıdır. Bir sonraki aşamada kullara dönük bu amacın ne olduğu sorusu husule gelmektedir. Şayet âlem kullara zarar vermek amacıyla yaratılsaydı bu zulüm ve kabih olurdu. Çünkü canlılara herhangi bir istihkak olmaksızın doğrudan zarar vermek ancak onlara zulmetmek olur. Dolayısıyla âlemin yaratılmasındaki amaç onlara zarar vermek değildir. O hâlde âlemin kullara yalnızca fayda vermek amacıyla yaratıldığı sonucu ortaya çıkacaktır. Hatta yukarıda da bahsedildiği üzere, yalnızca canlılara fayda amacını güttüğü için âlemin yaratılması ihsan olarak değerlendirilir.[395]

Hüseynîler klasik Mutezilî anlayışı devam ettirerek insanın yaratılmasının hasen oluşunu da bu minvalde açıklarlar. Bu âlem içerisinde insanlığın yaratılması da ona birtakım faydalar verme amacına matuftur.[396] Onlara göre Allah'ın kullarına nimet olarak verdiği ilk şey onları canlı olarak yaratmasıdır. Çünkü kulların fayda elde etmelerini mümkün kılan şey canlı olarak var olmalarıdır. Zira Allah kullarına hayat vermeseydi, onların fayda elde etmesi mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla bu âlem içinde insanın canlı olarak yaratılması fayda elde etmesini sağlayan şeydir. Bu yüzden aslında hayat başlı başına bir faydadır/menfaattir.[397]

---

394 Hımmasî, *Münkız,* 1/237: 10-11. Kâdî Abdülcebbâr bu faydaları detaylı bir biçimde açıklar. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/81: 9-84: 2. Ayrıca krş. Osman, *Nazariyyetü't-teklîf,* 34.

395 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 199: 6-12. Allah'ın âlemi ve insanı salt fayda amacıyla yaratması üzerine yapılan bir çalışma için bk. Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'de Yaratılışın Gayesi ve İlâhî Fiillerin Değer Analizi", *Kader* 18/1 (2020), 87-114.

396 Bk. Hımmasî, *Münkız,* 1/238: 13-21.

397 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 199: 12-14. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/238: 22. Buna karşılık insanların dünyada karşılaştıkları zararlar, üzüntüler ve musibetler gibi kendilerine ulaşan faydadan daha çok

Yukarıda da ifade edildiği üzere Mutezilî sistemde Allah'ın fiillerinde adaletli oluşu, yaratmanın başlangıcındaki hikmet ve teklifteki hikmet olmak üzere iki açıdan ele alınmıştır. Bu bağlamda yaratmanın başlangıcının hasen oluşu ortaya konduktan sonra teklif konusu ve teklifin hasen oluşu izah edilmelidir. Diğer bir deyişle Allah'ın fiillerindeki adaletini ispat edebilmek için ortaya konulması gereken diğer husus teklifin hasen oluşudur. Teklif konusu insan fiilleri, aslah, lütuf, insanın fiilleri karşılığında sevabı veya ikabı hak etmesi gibi Allah-insan ilişkilerine dair tüm konuların temelini oluşturmaktadır. Bir bakıma bu konuların açıklanmasının sebebi teklifin varlığıdır. Dolayısıyla öncelikle teklifin mahiyetinin ve hasen oluşunun ortaya konulması gerekmektedir.

2.2.2. Teklifin Tanımı ve Kapsamı

Behşemî kaynaklarda genellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin teklif tanımı kabul edilmiştir. Teklif kavramını Ebû Hâşim, "kişiye içinde külfet ve meşakkat olan bir şeyi emretmek" şeklinde tanımlar.[398] Ondan aktarılan tanımlar arasında emretmek ifadesi yerine kişiyi bunu yapmakla yükümlü tutmak veya mükelleften bunları yapmasını istemek ifadeleri de yer alır.[399] Bununla birlikte teklifin, "kişiden içinde külfet olan bir şeyi yapmasını istemek" şeklindeki tanımına, iradenin taalluk alanı üzerinden eleştiri getirilmiştir. Bu tanım bir fiili yapmamaya taalluk eden teklifi kapsam dışında bırakmaktadır. Çünkü irade bir şeyi yapmamaya taalluk etmez. Teklif ise sadece yapmaya yönelik olmayıp bazı şeyleri yapmamayı da kapsar.[400] Bu itirazı aktaran Hımmasî teklifin, "bir başkasına içinde meşakkat olmakla birlikte bir şeyi yapmanın ve yapmamanın fayda veya zarar içerdiğini bildirmek (*i'lâm*)" şeklinde tanımlandığını da aktarır.[401] Bu teklifte bildirmenin ilcâ seviyesine ulaşmaması şart koşulur. Teklifin bu şekilde tanımlanması hem yapmayı hem

miktarda imtihana düçar oldukları iddia söylenerek itirazda bulunulabilir ve bu karşılaştıkları sıkıntılardan kurtulmanın insanlar için menfaat olmadığı iddia edilebilir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre dünyada insanlar için pek çok fayda bulunduğu aşikârdır. İtirazda dile getirilen hususlar ise görünüş itibariyle zarar olsa bile hakikatte birer menfaattir. Zira insan dünya menfaatleri için değil, teklifle ahiret menfaatlerini kazanmak için yaratılmıştır. Dolayısıyla teklifin beraberinde getirdiği imtihanlar ve sıkıntılar zarar olmayıp kulların ahiret sevabına ulaşması içindir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 200: 9-18.

398 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/293: 6-7; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/1: 4.

399 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/293: 5-6; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/1: 4-6.

400 Hımmasî, *Münkız,* 1/240: 9-10.

401 Hımmasî, *Münkız,* 1/240: 12-13. Behşemî kaynaklarda bu şekilde bir tanım için bk. Mânkîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 510: 4-5.

yapmamayı kapsamaktadır. Bununla birlikte bu tanıma da bildirmenin kişide bilgiyi yaratmak veya bilgiye dair delil ortaya koymak şeklinde gerçekleşeceği ve bunun da bizden bir kimsenin mükellif olmamasını gerektirdiği için itiraz gelmiştir. Çünkü insan bir başkasında bilgi meydana getiremez veya delil ortaya koyamaz, dolayısıyla bildirmeyi gerçekleştiremez.[402] Hımmasî bu itiraza irşad ve tenbihin emir ve haberle olduğunu, bunun da bildirme anlamına geldiğini söyleyerek itirazın geçersiz olduğunu söylemiştir. Bu tanımları zikrettikten sonra Hımmasî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımını aktarır. O, teklifi "bir başkasını yapılması veya terkedilmesi zor gelen bir şeye sevk etmek (*ba's*)" şeklinde tanımlamıştır. Hımmasî bu tanımın teklifin bildirme şeklinde yapıldığı tanımla uyuştuğunu ifade eder.[403] İbnü'l-Melâhimî de teklifi, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yle aynı şekilde, bir kimseyi yapılması veya terkedilmesi zor gelen bir şeye sevk etmek olarak tanımlamıştır. Ona göre mükellef tutmanın manası bir kimseyi böyle bir şeye sevk etmek ve ondan o şeyi talep etmektir.[404]

---

[402] Hımmasî, *Münkız,* 1/240: 13-17. Tanıma bu yönde bir eleştiri getirilse de nihayetinde gerçek mükellif Allah olduğu için bir anlamda teklifin bu şekilde tanımlanmasında bir sakınca olmadığını ifade etmek gerekir. Nitekim bu bildirme, bazen zaruri bilginin yaratılması bazen de bilgiye yönelik delillerin ortaya konulması şeklinde gerçekleşir. Bunun yapılması da ancak Allah tarafından mümkün olduğu için asıl mükellif yalnızca Allah'tır. Mankdîm, Şeşdîv, *Ta'lîk,* 510: 7-8.

[403] Hımmasî, *Münkız,* 1/240: 18-241: 3. Yalnızca bu tanımda diğerinden farklı olarak teklifin ilcâ seviyesine ulaşmaması şart koşulmamıştır. Çünkü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre mülce de zorlandığı şeyle mükelleftir. Hımmasî bu konuda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi haklı bulur. Çünkü teklifi sevk etmek olarak tanımladığı için, mülce de zorlandığı şeye sevk edilmiştir. Mülce de sevk edilen şeyi yapmada veya terk etmede meşakkat çektiği için o da mükelleftir. Ancak mülce o fiili yaptığında veya terk ettiğinde sevap, ceza, övgü veya yergiyi hak etmez. Hımmasî, *Münkız,* 1/240: 20-241: 7.

[404] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 201: 3-5. Son dönem Mutezilesi'nde genel olarak teklifi sevk etmek ifadesi kullanılarak tanımlandığı görülmektedir. Mesela bk. Şerîf el-Murtazâ, *Hudûd,* 2/265: 17-18; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Mu'tezile Akāidi: Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*, nşr. ve çev. U. Murat Kılavuz – A. İskender Sarıca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 52: 1; Kemâleddin Mîsem b. Ali b. Mîsem el-Bahrânî, *Kavâidü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Seyyid Ahmed Hüseynî (Kum: Mektebetü Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1406) 114: 14-15; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd,* 297: 6-7; a.mlf., *Menâhicü'l-yakîn,* 379: 3-4. Hüseynî düşünceyi benimseyen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî burada teklifi, "kendisine itaatin vacip olduğu kimsenin, içinde meşakkat bulunan bir şeye ilk kez olmak suretiyle ('*alâ ciheti'l-ibtidâ'*) ve bildirme şartıyla sevk etmesi" olarak ifade etmiştir. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin tanımda zikrettiği bildirme ifadesi, teklifin tanımında özellikle vurgulanan bir husustur. Bunun sebebi bildirmenin herkesi eşit derecede, yani kâfiri de kapsayacak şekilde mükellef kılmayı mümkün kılmasıdır. Kâfir mükellef tutulduğu şeyleri doğrudan bilmese bile bu bilgi delillerle kendisine sunulmuştur. Mesela bk. İbn Metteveyh, *Mecmû',* 1/1: 17-2: 1. Mükellefe teklif edilen şeylerin bildirilmiesi gerekir, çünkü kişi Allah'ın kendisinden yapmasını istediği şeyleri bilmediğinde mükellef olmazdı. Bunun yanında "'*alâ ciheti'l-ibtidâ*'" ifadesiyle de tek mükellifin Allah olduğu vurgulanmak istenmiştir. Bu ibare mükelleften istenen şeyin ondan ilk kez istenmesini ifade eder. Mükelleften yapması istenen şeyleri ilk kez isteyen Allah olup O'nun dışında mükellif söz konusu değildir. Söz gelimi bir baba da oğluna namaz kılmasını emredebilir, fakat baba mükellif değildir. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd,* 297: 7-12.

Teklif bir şeyi yapmaya veya yapmamaya sevk etmek olduğuna göre teklifin kapsamını fiiller oluşturmakta ve hangi fiillerin bu kapsama girdiği fiillerin hükümleri üzerinden belirlenmektedir. Bu minvalde İbnü'l-Melâhimî Allah'ın, aklen bilinebilen vacipleri ve mendupları yapmaya ve kabihleri terk etmeye; şer'an yapılmasını talep ettiği bilinen fiilleri yapmaya ve yasakları terk etmeye sevk ettiğini söyler.[405] Dolayısıyla teklifin kapsamına, yapılması istenen fiiller olarak vacipler ve menduplar, terk edilmesi istenen fiiller olarak da haramlar ve mekruhlar girmektedir. Vacipler ve haramlar kesinliği sabit olduğu için mutlaka yapılması ve terk edilmesi gereken fiiller olup, menduplar ve tenzihen mekruhlar yapılması ve terk edilmesi evlâ olan fiilleri ifade ettiği için mükellefin mutlaka yapmasını gerektiren bir bağlayıcılığı yoktur. Dolayısıyla mükellefin bunları yerine getirmemesi kabih olmayıp yerine getirmeme hakkı vardır.[406] Mübah fiiller, bilinçsiz kimsenin/*sâhî*'nin fiilleri, mülcenin bazı fiilleri ve çocuklar, deliler gibi teklifi mümkün olmayan kimselerin fiilleri teklifin kapsamına girmemektedir. Bu fiillerin teklifin kapsamına girmemesinin nedeni medih veya zemme konu olmamasıdır. Bu bağlamda övgü ve yüceltilmeyi hak etme kapsamına giren her fiil teklifin kapsamına girer ve fiili yapmayı içerir, yergi ve hafife almayı hak etme kapsamına giren her fiil teklifin kapsamına girer ve fiili yapmamayı içerir.[407]

2.2.3. Teklifin Hasen Oluşu

İbnü'l-Melâhimî teklifin hasen oluşunu klasik Mutezilî düşüncedeki gibi izah eder. Teklifin hasen oluşunun delili, hasen dışında hiçbir fiil işlemeyen Allah'ın fiili olmasıdır. Allah kullarına teklifle yapılması zor vacipleri ve terkedilmesi zor olan kabihleri yüklemiş ve karşılığında büyük bir menfaat sunmuştur. İşte teklifin hasenlik yönü Allah'ın teklif vasıtasıyla, tekliften başka herhangi bir şeyle ulaşılamayan büyük faydalar sunmasıdır. Allah insanı teklife tâbi tutarak başka hiçbir şeyle ulaşma imkânı bulunmayan

---

405 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 201: 5-6.

406 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 216: 13-217: 3.

407 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 217: 4-12. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/393: 2-3. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî bir başka açıdan teklifin kapsamındaki fiilleri, kevnler, itimatlar, konuşma gibi organların fiilleri ve nazar, ilim, zan, irade, kerahet, pişmanlık gibi kalbin fiilleri olmak üzere ikiye ayırır. Mükellefin bu fiilleri gerçekleştirmesi için birtakım bilgilere ihtiyacı vardır. Organların fiillerini yapmak için fiilin şeklini bilmesi, fiilin vacip, mendup, haram ve mekruh gibi hükümlerini bilmesi ve bu fiillerle itaat ve ibadet edeceği kişiyi, yani Allah'ı bilmesi gerekir ki kendisinden istenen yükümlülükleri yerine getirebilsin. Mükellefin kalbin fiillerinden ilim ve zannı gerçekleştirmesi için ise nazara ihtiyacı vardır. Nitekim ilme götüren delil ve zanna dair bir emare hakkında nazar gereklidir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 217: 13-218: 5.

yüksek derecelere ulaşma fırsatı sunmuştur. Bu şekilde büyük faydalar sunan bir şeyin hasen olduğunda şüphe yoktur. Teklifin karşılığında sunulan büyük faydalarla kastedilen şey sevaptır. Nitekim sevap, beraberinde mutluluk ve yüceltmenin bulunduğu yüce, daimî, salt faydalar olarak ifade edilir. Sevap sadece fayda olmayıp aynı zamanda yüceltmeyi de içermektedir. Yüceltme ise ancak hak etmeyle mümkündür. Allah kullarına doğrudan fayda vermeyip, yüceltilmeyi de hak etmeleri için teklife tâbi tutmuştur. Dolayısıyla da bu sevaba ancak teklifle ulaşmak mümkün olduğu için teklif hasen olmaktadır. Burada yüceltmeyi hak etmede etkili olan unsur insana yüklenen vacip, haram, mendup şeklindeki fiillerin meşakkat içermesidir. Bu husus teklifin meşakkat içermesinin hasenliğini de izah etmektedir. Sevabın kula doğrudan verilmesi ve dolayısıyla istihkak olmaksızın insanın doğrudan yüceltilmesi, tıpkı rezil kimselerin hiç hak etmeksizin âlimler gibi yüceltilmesine benzeyeceğinden hasen değildir.[408]

Bununla birlikte teklif, bir kimsenin başka bir kimseyi denize atması ve sonra karşılığında sevap vermek için onu denizden kurtulmakla yükümlü tutmasına benzetilerek insanın teklife tâbi tutulmasının bir anlamda ona zarar vermek olduğu ve hiç yaratılmamasının daha iyi olduğu düşüncesi üzerinden itiraz gelmesi mümkündür. Ancak İbnü'l-Melâhimî öne sürülen örnekle teklif arasındaki farkın aşikâr olduğunu, ayrıca kişi başkasının zorladığı şeyi yaptığında, yüceltilme ve sevabı hak etmeyeceğini, fakat teklifin övgü ve yüceltilmenin hak edildiği yüce bir ahlâkı talep ettiğini ve kişiyi herhangi bir şeyi yapmaya da zorlamadığını ifade etmiştir.[409] Teklifin hasen oluşuna bir diğer itiraz ise mükellefin rızası göz önünde bulundurulmaksızın mükellef tutulması üzerinden getirilmiştir. Bu itirazda, teklifte kişiden meşakkatli bir fiil talep edildiği için sunulan sevabın aslında bu meşakkatin bir karşılığı olduğu düşünülmektedir. Bu yönüyle teklif ücret karşılığı bir iş yaptırmaya (*isti'câr*) benzetilir. Böyle bir işin hasenliği ise karşıdaki kişinin rızasını almaya bağlıdır. Bu sebeple Allah'ın mükellefin rızasını almaksızın teklife tâbi tutmasının hasen olmayacağı iddia edilir. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî bu itiraza da sevabın yüceltmeyi barındırması ile cevap verir. İsti'câr bir kimseden para karşılığında iş yapmasını istemektir ki bu iş kişinin bir mertebe ve tazimi (yüceltilmeyi)

[408] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 201: 6-202: 3. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/241: 12-242: 9; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 297: 13-23; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 510: 14-511: 5; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/193: 5; 2-9. Ayrıca bk. Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-'akâid*, 123: 8-9. Burada özlü bir şekilde teklifin, kendisinden başka bir şeyle elde edilemeyen bir maslahatı içermesi sebebiyle hasen olduğu ifade edilir.

[409] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 202: 7-12. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/139: 6-18.

hak etmesini sağlayan bir unsur değildir. Burada yapılan iş karşılığında basit bir fayda hak edilir. Dolayısıyla insanlar böyle bir iş konusunda maddi imkânları veya ihtiyaçları doğrultusunda, eğer para kazanmak zorundaysa bu işi yapmaya razı olur, paraya ihtiyacı yoksa çok daha fazla miktarda ücret karşılığında o işi yapmayı kabul eder. Ancak daha önce ifade edildiği üzere sevap sunmak mükellefin yüksek derecelere ulaşmasını ve yüceltilmesini sağladığı için kulun teklif karşısında kızması küstahlık olur.[410]

Teklifin hasenliğini Allah'ın kula büyük faydalar sunması esasına oturtan İbnü'l-Melâhimî, devamla teklifin hasen olması için gerekli şartları sayar. Ona göre bu şartlar teklif, mükellef ve mükellife ilişkin olmak üzere üç grupta toplanır.[411] Teklifle ilgili şartların başında bizzat teklifin hiçbir mükellef için mefsedet[412] olmaması gelmektedir. Teklif mükellefin kendisi veya başka bir mükellef için mefsedet olursa kabih olacaktır. İbnü'l-Melâhimî buna ilaveten, mükellefin düşünmeye (*nazar*) imkân bulacağı bir süre kadar fiilden önce olması gerektiğini dile getirir. Bu sayede mükellef yaptığı fiili ibadet amacıyla yaptığını bilecektir.[413]

Mükellefle alâkalı şartlar temelde, mükellefin yapması istenen fiilleri özgürce yerine getirebilecek imkâna sahip olmasına yöneliktir. Bu genel olarak kişinin mükellef olmasına engel teşkil edecek şeylerin ortadan kaldırılması olarak ifade edilir. Bu kapsamda öncelikle mükellefin yükümlü olduğu hususlarda tercihte bulunmasına imkân tanıyacak farklı motiv ve karşıt-motiv bulunması gerekmektedir. Söz gelimi mükellefin

---

[410] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 202: 7-203: 4. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/242: 10-19. Şâhid âlemden hareketle getirilen bu itiraz daha önce Kâdî Abdülcebbâr tarafından da dile getirilmiştir. O, bu itiraza ilave olarak mükellefin rızasını göz önünde bulunduran farklı açıları da ele alarak konuyu izah etmiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 1965, 11/141: 17-143: 17. Yukarıda zikredilen iki itirazı da aktaran İbnü'l-Mutahhar el-Hillî akabinde, yükümlülükleri yerine getirmekten dolayı insana gelen zararın, yükümlülükleri terk etmekten gelecek zararla kıyaslandığında çok çok az olduğunu da ekleyerek cevabı kuvvetlendirir. Nitekim teklifle kazanılan fayda, teklifin yerine getirildiği andaki yorgunluktan çok daha büyüktür. Dolayısıyla böyle düşünüldüğünce teklifin kabihliği mutlak biçimde ortadan kalkar. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 380: 8-10, 15-16, 381: 1015.

[411] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 218: 10. Her ne kadar İbnü'l-Melâhimî metinde bu üçüne ilave olarak teklifin kapsamındaki fiillere ilişkin şartları da ifade ederek dört grup olarak zikretse de metnin devamında fiillere ilişkin şartları zikretmemiştir. İbnü'l-Melâhimî'nin, *Fâik*'i *Mu'temed*'in özeti olarak yazdığı için bu kısmı atlamış olması muhtemeldir. Bununla birlikte bu konuda benzer açıklamalar getiren kaynaklardan, bunların fiilin mümkün kategorisinde olması, karşılığında sevabın hak edildiği vacip, mendup, kabihi tek etme kabilinden olması gibi şartlar olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 384: 13-14.

[412] İlerleyen bölümlerde zikredileceği üzere teknik anlamda mefsedet mükellefin kabihi seçmesine veya vacibi terk etmesine yol açan yahut bu durumlara daha yakın olmasını sağlayan şeydir. Bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, 394.

[413] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 218: 9-13.

fiilin vacip veya mendup olduğunu bilmek gibi bir motivi ve yapılması istenen fiilin meşakkatli olduğunu bilmek gibi bir karşıt motivinin bulunması gerekir. Bu sayede mükellefin motivler arasında tercih yapabilir bir durumda (متردد الدواعي) olacaktır. Yine bu kapsamda mükellefe kudret verme, fiili yerine getirmedeki engellerin kaldırılması, fiili yapmak için gerekli vasıtaların (*âlât*) hazır edilmesi veya bunların hazır edilmesine imkân sağlanması gibi fiili yapabilecek her türlü imkânın sağlanmış olması gerekir. Hatta bu imkânı izah etmek adına muhkem fiil örneği üzerinden de detaylı bir izah yapılır. Şöyle ki mükellef muhkem bir fiille yükümlü tutulursa, fiilin muhkem olduğunu bilmesi gerekir veya bu bilgiyi elde etme imkânının bulunması gerekir. Bu örnek üzerinden gidilecek olursa, bu bilgi (fiilin muhkem olduğu bilgisi) ya Allah tarafından mükellefe bildirilir ya da mükellefe bu bilgiyi elde edecek imkânın verilmesi gerekir. Dolayısıyla mükellef eğer bu bilgiyi elde etmekle yükümlü tutulursa, bu durumda da Allah'ın fiilin muhkem olduğuna dair bir delil ortaya koyması gerekir. Yahut fiilin muhkem olduğuna dair bilgi değil, bir zanna sahip olmakla yükümlü tutulursa bu kez de Allah'ın bu zanna yönelik bir emare ortaya koyması gerekir. Bu bilgiye dair delilin veya zanna dair emarenin yükümlü tutulan bilgi veya zandan önce ortaya konması gerekir ki bu sayede bu deliller veya emareler üzerinde düşünüp yükümlü tutulduğu şeye ulaşabilsin. Yine mükellefin bilgiye veya zanna yönelik delil veya emare hakkında düşünebilmesi için aklının tam (kâmilü'l-akl) olması gerekir. Şayet mükellef yükümlü tutulduğu şeyi gözden kaçırırsa bir hâtır veya başka bir şeyle ona bu hatırlatılır. Zira fiili yerine getirmek için gerekli tüm bu imkânları sağlamadan yapılan teklif teklîf-i mâ lâ yutâk olacaktır.[414]

Teklifin hasen olması için gerekli şartlardan mükellife râci olanların başında ise mükellifin mükellefe ve fiillere ilişkin şartların tamamını bilmesi gelir. Sonrasında Allah'ın bu şartları yerine getirmesi veya bu şartların gerçekleşmesine imkân vermesi ve mükellefe bu şartların var olduğunu bildirmesi gerekir. Bu kapsamda mükellefe, eğer itaat ederse sevap vereceğini ve amellerini boşa çıkarmayacağını bildirmesi gerekir. Bunun yanında Allah'ın teklifteki amacının sevap sunmak olması ve yükümlü tuttuğu şeyi irade etmesi de gerekir.[415]

[414] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 218: 14-219: 5.
[415] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 219: 6-9.

2.2.4. Kâfirin Teklifi

Teklifin hasenliğinin esas itibariyle Allah'ın kula yüksek fırsatları sunması ilkesine oturtulması, imandan yüz çevirerek bu fırsatlara ulaşmayacağı bilinen kimsenin, yani kâfirin (ve de fâsığın) teklifini tartışma alanına çekmiştir. Nitekim kâfirin veya fasığın teklifi, Allah'ın kâfirin iman etmeyeceğini ve fasığın günah işleyeceğini bilmesinden hareketle tartışma konusu olmuştur.[416] Teklifle sunulan sevaba ulaşmayacağı bilinen kâfirin teklifinin hasen olmadığı iddia edilerek birtakım itirazlar getirilmiştir. Bununla birlikte Mutezile'ye ve İbnü'l-Melâhimî'ye göre kâfirin ve fasığın teklifi öncelikle Allah'ın fiili olduğu için hasendir.[417] Öte yandan teklifin hasenlik yönü olan sevap sunmak mümin ve kâfirde ortak olduğu için tıpkı müminin teklifi gibi kâfirin teklifi de hasendir. Dolayısıyla müminin teklifi ile kâfirin teklifi arasında bu bağlamda bir fark yoktur. Nitekim iki teklif arasındaki fark tamamen mükellefin seçimiyle ilgilidir. Mü'min kendisinden isteneni yerine getirmiş ve bu seçimi kendisi için hasen olmuştur. Kâfir ise kendisinden isteneni yerine getirmemiş ve bu seçimiyle kendisine kötülük etmiştir. Nihayetinde kâfirin küfrü seçmesi teklifin sevap sunma özelliğini ortadan kaldırmamıştır. Dolayısıyla teklifin kabih olmasını gerektirmez.[418] Burada asıl vurgu yapılan husus teklifin amacının yalnızca sevaba ulaştırma olmadığıdır. Teklifin amacı mükellefin sevabı hak etmeye ulaşmasına yönelik imkânların sağlanması ve mükellefin hak etmesine bağlı olarak beraberinde sevaba ulaştırmasıdır. Bu yönüyle sevaba ulaşacağı bilinen mümine ve sevaba ulaşamayacağı bilinen kâfire sunulan imkânlar aynıdır.[419]

Bu konudaki itirazlar bu durumdaki bir kimsenin teklifinde kabihlik yönlerinden birinin bulunduğu iddiasına dayanır. Muhalifler nezdinde küfre düşeceği bilinen bir kimsenin teklifi pek çok kabihlik yönünü içinde barındırmaktadır. Bu kabihlik yönlerinden bazıları teklîf-i mâ lâ yutâk olması, Allah'ın bu teklifle kula zarar vermesi, teklifin abes olması, teklifin kâfir için mefsedet olması ve Allah'ın, kâfirin isyan edeceğini bildiği hâlde onu

---

[416] Konu hakkındaki müstakil bir çalışma için bk. Hüseyin Maraz, "Mu'tezilî Bakış Açısıyla Allah'ın İnkâr Edeceğini Bildiği Kimseye Teklifte Bulunması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 193-236.

[417] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 512: 3-5; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 204: 4.

[418] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 204: 4-8; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 382: 20-383: 1. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 511: 6-11, 512: 8-13. Hatta Kâdî Abdülcebbâr, bunu özetler mahiyette, Allah'ın müminin iman edeceğini bilmesi nasıl ki teklifinin hasen olmasının şartı değilse, kâfirin küfre düşeceğini bilmesinin teklifin kabih olmasını gerektirmeyeceğini ifade eder. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 1965, 11/226: 5-6.

[419] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 383: 1-4; Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 511: 8-9.

mükellef tutması ve onun sevaba ulaşamayıp aksine ikâba ulaşması şeklinde dile getirilmiştir.

Kâfirin teklifinin teklîf-i mâ lâ yutâk olduğu iddiasına[420] karşı İbnü'l-Melâhimî, kâfirin iman etmeye yönelik kudretinin bulunduğu cevabını verir. Allah kâfirin imana gücü yetmesine rağmen onun iman etmeyeceğini bilmektedir. Bununla birlikte muhalifler nezdinde Allah'ın bilgisinin aksine kâfirin imana kâdir olması, bir anlamda Allah'ın kulun iman etmeyeceğine dair bilgisini bu bilgi dışında başka bir şey kılmaya kâdir olması demektir. Böyle bir şey imkânsız olduğuna göre buna yol açan şey, yani kâfirin imana gücünün yetmesi de imkânsızdır. İbnü'l-Melâhimî ise bu meseleye Allah'ın yaratmayacağını bildiği şeyi yaratmaya kâdir olmasının Allah'ın bilgisi üzerinde bir değişiklik yapmayacağı üzerinden karşılık verir. Söz gelimi Allah kıyameti koparmaya kâdir olsa da O'nun şu an kıyameti koparmayacağına yönelik bilgisi açısından bakıldığında Allah'ın buna kâdir olması, O'nun şu an kıyameti koparmayacağına dair bilgisi, bu bilgi dışında başka bir şey kılmaya kâdir olması anlamına gelmemektedir. Kâfirin imana kudreti olmasına rağmen Allah'ın onun iman etmeyeceğini bilmesi de bunun gibidir. Öte yandan kâfirin imana gücü yetmesinin anlamı doğal olarak onun iman edebileceği ihtimalini taşımaktadır. İşte muhalifler nezdinde kâfir iman etseydi, Allah'ın kâfir hakkındaki "iman etmeyecek" şeklindeki bilgisi bu bilgi dışında bir şey olurdu. Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî kâfirin iman ettiği varsayıldığında, Allah'ın şu anda onun hakkında "iman etmeyecek" şeklinde bir bilgisinin bulunmayıp, zâtıyla âlim olan Allah'ın onun hakkında "iman edecek" şeklinde ezeli bilgisinin olması gerekeceğini söyler. Nitekim ilim bir şeye olduğu hâl üzere taalluk eder. Malum ilim sebebiyle bulunduğu hâle dönüşmez, aksine ilim malûma tâbidir.[421] Kâfirin iman ettiği

[420] Böyle bir iddia doğal olarak Eşarîler tarafından dile getirilmektedir. Bu yönde ifadeler için mesela bk. Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. M. Adnân Derviş (Beyrut: Mektebetü dâri'l-Beyrûtî, 2005), 149: 7-11; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. A. İzzeddin es-Seyrevân (Beyrut: Dârü Lübnân li't-tıbâa ve'n-neşr, 1987), 136: 16-137: 3.

[421] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 204: 11-205: 11. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî "ilim malûma tâbidir" ilkesine itiraz getirilebileceğini ifade eder. Ancak İbnü'l-Melâhimi bu ilkenin zorunlu bilgi olduğunu dile getirir ve şâhid âlemden örnekle bunu açıklar. Nitekim akıl sahipleri zorunlu olarak bilir ki biz Zeyd evde olduğu için Zeyd'in evde olduğunu biliriz. Yoksa Zeyd'in evde olduğunu bildiğimiz için Zeyd evde bulunuyor değildir. Aksi takdirde bir kimse Zeyd'in evde olduğu bilgisine yöneldiğinde, Zeyd'in evde olması; başka bir kimse Zeyd'in evde olmadığı bilgisine yöneldiğinde evde olmaması gerekir. Dolayısıyla Zeyd'in aynı anda hem evde olması hem evde olmaması gerekecektir. Malûmun ilme tâbi olduğunun iddia edilmesi hâlinde bunun gibi pek çok saçma örnek ortaya çıkacaktır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 206: 1-10.

varsayıldığında, Allah'ın onun iman edeceğini ezeli olarak bilmesi gerekeceği sözüne, Allah'ın şu anda kâfirin iman etmeyeceğine dair bilginin değişmesi anlamına geleceği söylenerek itiraz getirilmiştir. İbnü'l-Melâhimî bu durumu bir bilginin yerine başka bir bilginin geçmesi olarak izah eder. Şu anda Allah'ın kâfirin iman etmeyeceğine yönelik bilgisi mevcutken bir kimse kâfirin iman edeceğini varsaydığında onda imanın varlığını kabul etmiş olmaktadır. Bir kâfirde imanın –ilerleyen zamandaki– varlığını kabul etmek, Allah'ın onu kâfir olarak bilirken artık mümin olarak bildiği, dolayısıyla da bilgisinin değiştiği anlamına gelmez. Aslında kâfirin –ilerleyen zamanda– mümin olduğunu varsaydığında "Allah'ın onu ezelde kâfir olarak bildiği" bilgisinin yerine "Allah'ın onu ezelde mümin olarak bildiği" bildiği bilgisi gelir. Dolayısıyla burada bir bilginin değişmesi söz konusu değildir. Sadece bir bilginin yok olup onun yerini başka bir bilginin almasıdır. İbnü'l-Melâhimî bu açıklamanın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait olduğunu ve kendi tercihinin de bu yönde olduğunu ifade eder.[422]

Kâfirin teklifindeki kabihlik yönlerinden bir tanesi de Allah'ın teklifle kula zarar vermesi olarak iddia edilmiştir. Bu iddiaya göre kâfirin iman etmeyeceğini ve ikaba maruz kalacağını bilmesine rağmen yükümlü tutulması, bir kimsenin boğulmakta olan birine kurtulması için ip attığında, onun kurtulmayıp aksine bu iple kendini boğacağını ve öleceğini bilmesine benzetilir. Böyle bir durumda kişinin kendisine zarar vereceğini bilmesine rağmen, niyeti iyilik olsa bile, o ipi atması kabih olacaktır. Ancak İbnü'l-Melâhimî verilen örneğin Allah'ın kâfire yönelik teklifine uygun olmadığını ifade eder. Bu hususta dayanağı ise mükellif ve mükellef arasındaki mertebe farklılığıdır. Nitekim bir kimsenin kendisiyle aynı özelliklere sahip bir kimseden bir şey talep etmesiyle kulunu yaratan ve nimet veren Allah'ın kulundan bir şey talep etmesi birbirine denk değildir. Nitekim Allah teklifle kula, ancak bu teklifle ulaşabileceği, değeri tahmin edilemeyen büyüklükteki bir serveti ve cenneti sunmaktadır.[423]

Kâfirin teklifinde bulunduğu iddia edilen kabihlik yönlerinden bir tanesi de bu teklifin mefsedet olmasıdır. İtirazı getiren kişi burada, kâfirin teklifinde başkasına yönelik mefsedet olması hâlinde bu teklifin kabih olacağını temele alarak, aynı şekilde bu teklifin

[422] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 207: 5-9.
[423] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 210: 10-211: 5. Krş. Mânkîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 514: 7-14, 515: 9-20; Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak, *Ziyâdât*, 231: 7-12.

kâfir için de mefsedet ve kabih olduğunu söyler. Ancak bu teklif kâfir için sevaba yönelik temkîndir. Allah bu teklifle kâfirin sevaba ulaşmasına imkân sağlamaktadır. Bu da mefsedet değildir. Şayet bu teklif kişinin sevabu kaçırmasına/sevaba ulaşamamasına yol açacak şekilde temkinin ötesinde bir unsur olsaydı, bu durumda bu teklif mefsedet olurdu. Öte yandan kâfirin teklifi başkası için mefsedet olsaydı, bu teklif kabih olurdu.[424]

Kâfire teklifle büyük menfaatler sunulduğu ve bu sebeple onun teklifinin hasen olduğu açıklamasına bağlı olarak İbnü'l-Melâhimî üç kardeş meselesiyle ilgili bir hususa da değinmektedir. Burada çocukken ölen bir kimse, niçin mükellef tutulmadığı ve sevap kazananlar derecesine ulaşmadığını sorduğunda genel Mutezilî düşüncede cevabın, eğer mükellef kılınsaydı küfre düşeceği şeklindedir. Bu durumda kâfir de niçin mükellef tutulduğunu ve azaba düçar olduğunu soracaktır. Mutezile tarafından bunun cevabının verilemediği düşüncesi mevcuttur.[425] Ancak İbnü'l-Melâhimî burada konuya farklı bir açıdan yaklaşarak çocuğa verilen cevabın yukarıdaki gibi olmadığını iddia eder. Bu cevabın aksine İbnü'l-Melâhimî çocuğun teklifinin diğer bazı mükellefler için mefsedet olacağı ve bu sebeple teklife tâbi tutulmadığı şeklinde olması gerektiğini ifade eder. Çocuğun teklifinin başkaları için mefsedet olması bu teklifin kabihlik yönünü oluşturduğu için Allah çocuğu mükellef tutmamıştır. Bununla birlikte kâfirin teklifinde

---

[424] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 215: 9-13.

[425] Bu, kelâm tarihinde çok bilinen "*ihve-i selâse* (üç kardeş)" meselesidir. Hikâye aslında Mutezile'nin aslah fikrinin geçersizliğini kanıtlamak için Eşarîler tarafından üretilmiş bir kurgudur ve ilerleyen dönemlerde Eş'arî ile hocası Ebû Ali el-Cübbâî arasında geçen bir tartışma olarak lanse edilmiştir. Hikâye biri mümin, biri kâfir, biri de çocukken ölen üç kardeşin ahirette Allah ile muhaveresini anlatmaktadır. Hikâyeye göre mümin olarak ölüp cennete giden büyük kardeşini gören küçük (çocukken ölen) kardeş, ağabeyinin durumuna imrenerek Allah'a niçin kendisini de iman edeceği (ve dolayısıyla da cennette büyük dereceler elde etmesine yol açacak) bir zamana kadar yaşatmadığını sorar. Hikâyeye göre Mutezilîler Allah'ın bu soruya "Şayet yaşasaydın küfre düşeceğini, dolayısıyla da cehenneme gideceğini bildiğim için çocukken canını aldım" şeklinde cevap verir. Bu cevaba göre Mutezilîler Allah'ın küfre düşeceğini bildiği kimsenin küçükken canının alınmasının o kimse için en iyi seçenek (*aslah*) olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Ancak bu cevap fiilî durumla çelişmektedir. Nitekim hikâyeye göre Allah'ın küçük çocuğa verdiği bu cevabı duyan kâfir kardeş, "Madem küçük kardeşimin, yaşasaydı kâfir olup cehenneme gideceğini bildiğin için küçükken canını aldın, neden benim aynı akıbete düşmeme fırsat verdin, niçin cehenneme gitmemem için canımı almadın?" sorusunu soracaktır. Böylelikle Eşarîler küçük çocuğun canının alınmasının nedeni olarak verilen cevabın, kâfir kardeşin durumu nedeniyle geçerli olmadığını göstererek Mutezile'yi ilzam etmeye çalışırlar. Filvaki bu hikâye Eşarîler tarafından kurgulandığı için takdir edilen cevaplar da Eşarîler tarafından üretilmiştir. Hikâyenin Eşarî kaynaklardaki versiyonları için bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî et-Temîmî, *Usûlü'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1981), 151: 9-152: 5; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim A. Çubukçu – Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 184: 4-185: 8; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, 13/185: 5-22; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 54: 7-55: 10. Hikâyenin tarihsel seyri için ayrıca bk. Rosalind Ward Gwynne, "Al-Jubbāʿī al-Asharī and Three Brothers: The Uses of Fiction", *The Muslim Word* 75/3-4 (1985), 132-161; Koloğlu, *Cübbâîler*, 104-108.

ise başkası için mefsedet olması ve diğer kabihlik yönlerinden hiçbirisi bulunmadığı için kâfir teklife tâbi tutulmuştur. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî, ashabından bazısının çocuğun teklifinin başkası için mefsedet olmaması durumunda ise netice olarak teklifin Allah'ın tefaddulü olması açısından meseleyi izah ettiğini aktarır. Tefaddulde bulunan kimsenin insanlardan bir kısmına tefaddulde bulunup bir kısmına tefaddulde bulunmama hakkı olduğu için çocuğun mükellef kılınmaması mümkündür.[426] Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî'nin çocuk hakkındaki açıklamaları çözümsüz olduğu iddia edilen üç kardeş meselesinin çözümüne yönelik bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî meseleye mefsedet üzerinden yaklaştığında, çocuğun teklifinin başka mükellefler için mefsedet olması şeklinde izah edilmesi üç kardeş meselesinde asıl problem olarak gözüken kâfirin teklifi hakkındaki soruya da cevap getirmiş olmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî kâfirin teklifi konusunu izah ettikten sonra teklifin hasen olmasına dair bazı hususlardan bahseder. Teklifin hasen oluşunu temelde Allah'ın kullarına bu tekliften başka bir şeyle ulaşamayacağı faydalar sunmasıyla açıklayan Mutezile bu konuda bazı detay hususlara da değinmiştir. Allah kuluna iki fiilden birini yüklediğinde kişinin itaat edeceği, diğerini yüklediğinde ise kişinin isyan edeceği biliniyorsa ve bu iki fiil karşılığında hak edilecek olan sevap miktarı eşitse bu durumda Allah'ın kişinin isyan edeceğini bildiği teklifi yüklemesi hasen olmayacaktır. Zira Allah'ın teklifteki amacı bu fiille sevap sunmaktır. Sunulan sevap miktarı aynı olduğunda, bir fiilde bu sevabı elde edemeyeceği, diğer fiilde sevabı elde edeceği biliniyorken, Allah'ın kulun sevabı hak etmeyeceği fiili yüklemesi O'nun teklifteki amacıyla çelişmiş olur.[427]

İbnü'l-Melâhimî bu hususla alâkalı üç konuda Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ihtilaf ettiğini aktarır. Bunlardan bir tanesi Allah'ın mükellefin yükümlü olduğu yapmaması gereken bir fiile yönelik arzusunu (şehvet) arttırırsa isyan edeceğini, arttırmazsa isyan etmeyeceğini bildiğinde Allah'ın bu mükellefin arzusunu arttırıp arttırmayacağı meselesidir. Ebû Ali bu konuda arzunun arttırılmasını hasen görürken, Ebû Hâşim'e göre bu arzunun artırılması hasendir. Bir diğer mesele şeytanın yaşatılması ve vesevesine imkân verilmesidir. Ebû Ali'ye göre Allah şeytanın vesvesesi bulunduğu hâlde isyan eden kimsenin bu vesvese olmadığında da isyan edeceğini bilmektedir. Aksi

[426] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 215: 14-216: 14.
[427] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 219: 14-19.

takdirde Allah'ın şeytanı yaşatması hasen olmazdı. Ebû Hâşim'e göre ise Allah şeytanın vesvesesi hâlinde mükellefin bazı günahları işleyeceğini bilse bile Allah'ın şeytanı yaşatması hasendir. Ebû Ali bu görüşlerini Allah'ın kulda arzuyu arttırması ve şeytanın vesvesesi hâlinde kulun isyan edeceğini bilmesinin bunların mükellef için mefsedet olduğu kanaatine dayandırır. Ebû Hâşim ise bu görüşlerini Allah'ın bu zikredilen şartlarda kulunu mükellef tuttuğunda, teklifteki meşakkat artacağı için, mükellefe daha fazla sevap sunacağı kanaatiyle açıklar. O, bu durumdaki mükellefin teklifini küfre düşeceği bilinen kimsenin/kâfirin teklifiyle aynı konumda olduğunu ifade eder.[428] Ebû Hâşim bu düşüncesiyle kâfirin teklifindeki hasenlik yönünü Allah'ın sunduğu sevabın müminin teklifine göre daha fazla olması şeklinde ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ihtilaf ettikleri bir diğer husus ise teklîf-i zâid olarak ifade edilen Allah'ın bir mükellef için takdir ettiği ömrü sonlandırmayıp teklifinin sonucunu değiştirecek şekilde kulun ömrünü uzatması hâlindeki ilave teklif dönemi hakkındadır.[429] Teklifi uzatıldığında tövbe edip iman edeceği ve sevabı hak edeceği bilinen bir kâfirin yaşatılması Ebû Ali'ye göre vaciptir, Ebû Hâşim'e göre ise vacip değildir. Ebû Ali meseleye lütuf açısından bakarak, bu durumdaki bir kâfirin yaşatılmasının onun ikabının ortadan kalkmasına yönelik bir lütuf olduğunu söyler ve Allah'ın kâfiri yaşatması gerektiğini düşünür.[430] Ebû Hâşim ise böyle bir ilave teklifin lütuf olmadığını, fakat temkîn olduğunu düşünür ve Allah'ın bu durumdaki kâfiri yaşatmasının da teklifini sonlandırmasının da hasen olduğunu ifade eder.[431] Buna ilaveten Ebû Hâşim'e göre Allah'ın iman edeceğini bildiği kâfiri yaşatması Allah'ın kuluna bir tefaddulüdür. Tefaddul olan bir şey vacip olamayacağında göre bu ilave teklif de vacip değildir.[432] Kâdî Abdülcebbâr da bu ilave teklifin lütuf olmayacağını, çünkü geçmişe

[428] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 220: 1-9.

[429] Bu olgu literatürde "teklîf-i zâid" şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Teklîf-i zâid hakkında detaylı bilgi için bk. Kevser Demir Bektaş, "Muʿtezilî Kelâm'da Teklîf-i Zâid", *Kader*, 20/1 (Haziran 2022), 71-95; Koloğlu, *Cübbâîler*, 356-360, 399-400.

[430] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 221: 16-18; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/230: 3-5; 13/95: 11-12; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 385: 18.

[431] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 222: 5-6. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/229: 21; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, 102: 11.

[432] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/231: 1-5; Şerîf Ali b. Hüseyin el-Murtazâ el-Mûsevî, *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1411), 140: 9-11. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 385: 18-19; Ebû Caʿfer et-Tûsî, *Temhîd*, 182: 7-9.

dönük, kulun geçmişteki günahlarını ortadan kaldırmaya dönük lütfun olamayacağını söyler.[433]

Öte yandan teklifi uzatıldığında küfre düşeceği bilinen müminin durumunda ise Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abcülcebbâr bu durumdaki bir müminin teklifi uzatılmayıp mümin iken öldürülmesinin vacip olmadığı kanaatindedirler. Yani mümin teklifi uzatıldığında kâfir olacak ve sevabı hak edemeyecek. Bu durumun hasen olmasına yönelik dayanakları ise müminin küfre düşeceği bilinen bu ilave teklifinde önceki teklifine göre daha fazla sevap sunulmasıdır. Bu durumda müminin ilave teklifi tıpkı kâfirin ilk teklifi gibi olmaktadır.[434] Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî müminin teklîf-i zâidi konusunda Ebû Ali ve Behşemîlerden farklı bir görüş beyan eder. O kendi görüşlerini bu durumdaki bir müminin teklifinin uzatılmayıp mümin iken öldürülmesi gerektiği şeklinde ifade eder. Çünkü teklifin amacı zaten sunulan sevabın hak edilmesi olduğu için müminin ilk teklifinde sevabı hak etmiştir. Aslında tekliften beklenen maksat hâsıl olmuştur. Dolayısıyla sevabı hak ettikten sonra küfre düşeceğini bile bile yeniden teklife tâbi tutmak hasen olmayacaktır. Bu durumda müminin ilave teklifi mefsedet konumunda olacak ve dolayısıyla kabih olacaktır.[435]

2.2.5. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Mutezilî düşüncede, Allah'ın kullarına güç yetiremediği şeyleri yüklemesi anlamına gelen teklîf-i mâ lâ yutâk kabihtir. Allah kabih fiilde bulunmaktan münezzeh olduğu için kullarına güç yetiremeyeceği şeyleri yüklemez. Allah'ın kabihi işlemeyeceği ilkesi Mutezile'nin temel ilkelerinden olduğu için pek tabi Hüseyniyye ekolü ve dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'nin de bu konudaki düşüncesi aynıdır. Onların bu konuda tartışmaya girdiği gruplar teklîf-i mâ lâ yutâkın caiz olduğunu iddia edenlerdir. Mutezile'ye göre insanın, fiilleri üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığını söyleyen Mücbire ve Cehmiyye nezdinde Allah'ın kullarına yüklediği her şey teklîf-i mâ lâ yutâktır. Çünkü insanın fiillerini Allah yarattığı için, Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeyler Allah'ın fiilleri

[433] Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Lutf,* nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî (Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962), 13/82: 4; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 222: 1.

[434] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 222: 7-9; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/249: 14-17. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre,* 141: 1-3; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn,* 386: 1-3; Ebû Caʿfer et-Tûsî, *Temhîd,* 182: 15-17; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid,* 102: 6.

[435] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 222: 7-223: 1.

olmaktadır ve kullar bunları yapma imkânına da sahip değillerdir. Dolayısıyla Allah kullarına yapamayacağı şeyleri yüklemiş olmaktadır. İbnü'l-Melâhimî aynı hususun, fiilin meydana gelmesinde kulun bir dahlinin olduğunu ortaya koyma amacıyla kesb teorisini öne sürseler de Eşarîler için de geçerli olduğunu söyler. Neticede onlara göre de fiilleri Allah yarattığı için, diğer bir ifadeyle fiilleri yaratmaya imkânları olmadığı için Allah'ın kullarına yüklediği her şey aslında teklîf-i mâ lâ yutâk olmaktadır.[436] Onlar nezdinde kudret fiille beraber olduğu için, diğer bir deyişle kulun fiilden önce kudreti bulunmadığı için kâfirin ya da isyankârın imana ve itaate kudreti bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allah kâfiri ve isyankârı güç yetiremedikleri şeyle mükellef tutmuştur.[437] İbnü'l-Melâhimî Eşarîlerin kesbe dair açıklamaları üzerinden değerlendirmelerde bulunur. Onlar arasında "Allah kulda fiili yaratır ve o fiili kula kesb kılar" diyenler açısından bakıldığında, kula yüklenen şeyin teklîf-i mâ lâ yutâk olduğunu açıkça ifade etmiş olduklarını söyler. Çünkü zaten burada kulun etkisi olmadığı aşikârdır, kulda kesbi kılan Allah'tır. Eşarîlerden Allah'ın fiili yarattığı, ancak kulun kesb ettiğini iddia edenler açısından meseleye bakıldığında, yine aslında fiilde kulun bir etkisi olmadığı açığa çıkar. Nitekim onlar kesbi, fiilin kudrete bitişmesi olarak açıklamışlardır. Allah bir fiili emrettiğinde, o fiili kesbetmeyi emretmiş olmaktadır. Ancak onlara göre fiilin kesb edilmesinin anlamı, Allah'ın fiili kudretin mahallinde bulunması esnasında kudretle birlikte var etmesidir. Bunu insanın yapması mümkün olmadığından her hâlükârda Allah'ın kuluna emri veya nehyi teklîf-i mâ lâ yutâk olmaktadır.[438]

İbnü'l-Melâhimî bu konuda kendi görüşlerini dile getirirken öncelikle Allah'ın kâdir olmayan kimseyi teklife tâbî tutmayacağına dair açıklamalar yapar. Nitekim Allah kötürümü namazda ayağa kalkmakla, âcizi cumaya gitmekle, malı olmayan kimseyi infak etmekle, nisab miktarı kadar malı olmayan kimseyi zekât vermekle mükellef tutmaz. Dolayısıyla Allah ancak kâdir olanı ve fiili yapmaya imkânı olan kimseyi mükellef tutar. "Allah kimseyi gücünün yetmediğiyle mükellef tutmaz"[439], "Allah kimseyi verdiğinden başkasıyla/fazlasıyla mükellef tutmaz"[440] ayetleri de bunu desteklemektedir. İbnü'l-

[436] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 229: 1-6.
[437] Hımmasî, *Münkız*, 1/202: 5-7.
[438] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 229: 6-12. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/202: 11-17.
[439] el-Bakara 2/286.
[440] et-Talâk 65/7.

Melâhimî bu şekilde Allah'ın yalnızca kâdir olan bir kimseye teklifte bulunacağını delillendirmiş olmaktadır.[441]

İbnü'l-Melâhimî teklîf-i mâ lâ yutâkın kabih olduğu bilgisinin zaruri bilgi olduğunu söyler. Güç yetirilemeyen bir fiili yüklemek hem Allah için hem de bizden bir kimse için kabihtir. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, ashabına göre teklîf-i mâ lâ yutâkın kabih olduğu bilgisinin şâhid âlem için zaruri bilgiyken Allah için düşünüldüğünde bunun iktisâbî bilgi olduğunu ifade eder. Çünkü onlara göre önce şâhid âlemde bunun kabih olduğu bilinir, sonra bu bilgiden hareketle Allah'ın güç yetirilemeyen teklifi yüklemesinin kabih olduğu bilgisine ulaşılır.[442]

Öte yandan Eşarîler Allah'ın kullarını güç yetiremedikleri şeylerle mükellef olduğuna dair naklî deliller ileri sürerler. Bunlardan bir tanesi, Allah'ın Hz. Âdem'e bütün isimleri öğrettiğinde, meleklerin bilmedikleri hâlde bu isimlerden haber vermelerini istediği "Eğer doğru söyleyenler iseniz, bana bunların isimlerini söyleyin"[443] ayetidir. Onlar meleklerin bu isimleri söylemeleri kudretleri dâhilinde değilken Allah'ın onları mükellef tuttuğunu söylerler.[444] Ancak İbnü'l-Melâhimî ayette bahsi geçen mevzunun teklif olmadığı düşüncesindedir. Bu meleklere bir meydan okuma ve ve acziyetlerini beyandır.

---

441 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 247: 9-14.

442 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 247: 15-20. Nitekim kötürümü yürümekle, amâ olanı mushafı noktalamakla mükellef tutmak kabih olup, kabihliğine dair bilgi her akıl sahibi kişinin bileceği şekilde zaruri bilgidir. Bu sebeple bunların kabihliğini inkâr edenler ise yalnızca inatçılıklarından dolayı bunu yapmaktadırlar. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 400: 11-13; Hımmasî, *Münkız*, 1/203: 2-8.

443 el-Bakara 2/31.

444 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 249: 3-5; Hımmasî, *Münkız*, 1/205: 12-14; Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 400: 8-10. Krş. Eş'arî, *Lüma'*, 146: 11-16. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı üzere, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Eşarîlerin teklîf-i mâ lâ yutâkı caiz görmeleriyle birlikte bazı hususlarda ihtilaf ettiklerini söyler. O, Allah'ın kötürüm olan bir kimseyi yürümekle, kör kimseyi mushafı doğru bir şekilde noktalamakla, insanı cisimleri yaratmakla, Allah'ın yarattıklarının benzerini yaratmakla, kadimi muhdes, muhdesi kadim kılmakla mükellef kılmasının caiz olup olmadığı hakkında ihtilaf ettiklerini ifade eder. Onlardan bir kısmının bunları imkânsız görürken bir kısmının caiz görmektedir. Bununla birlikte Eşarîlerin tamamı cansızların teklifinin caiz olmadığı konusunda hemfikirdirler. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 246: 6-12. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/203: 10-17. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî *Ğurerü'l-edille*'de Eşarîlerin bu görüşlerini dile getirirken bunlar karşısında taaccüp ettiğini ve bu görüşlerin pek çok garipliği içinde barındırdığını söyler. O, özellikle insanların canlıları yaratmakla, kadîmi muhdes, muhdesi kadîm kılmakla mükellef tutulmasının caiz olduğu görüşünü eleştirir. Çünkü insanın bir canlıyı yaratması imkânsız olup, kadîmi muhdes kılması veya tam tersi de özünde imkânsız şeylerdir. Hatta cansızların mükellef tutulmasının caiz olmadığı konusunda Eşarîlerin ittifak hâlinde oldukları göz önünde bulundurulduğunda, cansızlara hayat ve kudret verilerek kâdir olmalarının tasavvur edilebilir olmasına rağmen onlar cansızların teklifini caiz görmezken, hiçbir şekilde tasavvur edilemeyen ve imkânsız olan kadîmi muhdes, muhdesi kadîm kılma fiillerini kula yüklemeyi caiz görmeleri anlaşılır bir husus değildir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 246: 12-247: 4; Hımmasî, *Münkız*, 1/204: 3-7.

Meleklerden istenilen şey teklif olmadığı için de meleklerin kendilerinden istenileni yerine getirememeleri onların Allah'a karşı isyanları değildir. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî böyle bir teklifin bilinmeyeni yüklemek olacağını ve bilinmesi mümkün olmayan bir şeyin teklifinin Eşarîler nezdinde de kabih olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ayette zikri geçen hususun teklif olduğu iddia edilse ve buradan hareketle teklîf-i mâ lâ yutâkın caiz olduğu söylense dahi bunun kabih olduğu sonucu değişmeyecektir.[445]

İbnü'l-Melâhimî, Eşarîlerin teklîf-i mâ lâ yutâkı caiz görmelerinin arka planında onların fiili meydana getiren kudret hakkında verdikleri hükümlerin yattığını söyler. Onlara göre kudret fiili zorunlu kılar, fiilden önce değil fiille aynı andadır ve zıtlara şâmil değildir. Onlara göre kulun fiilini Allah yaratıyorsa ve bu fiili meydana getiren kudret de fiille aynı anda oluyorsa, bu durumda kul fiile ve fiile yönelik kudrete sahip değil demektir. Yani aslında Allah, kula kudretinin olmadığı şeyi yüklemiş olmaktadır. Dolayısıyla teklîf-i mâ lâ yutak konusundaki görüşleri kudrete dair hükümler belirlediği için İbnü'l-Melâhimî, kudretin anlamı ve hükümleri hakkında konuşmak gerektiğini ifade eder.[446]

Görüldüğü üzere teklîf-i mâ lâ yutâk konusu temelde birbirine tamamen zıt görüşleri savunan Mutezile ve Eşariyye arasında tartışma konusudur. Ancak her ne kadar bu konuda Mutezile içerisinde bir ihtilaf bulunmasa da meselenin detay konuları olarak kudretin mahiyeti, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olup olamayacağı ve buna bağlı olarak kudretlerin misliyyeti konularında İbnü'l-Melâhimî ve Hüseyniyye ekolünün Behşemiyye'den ayrıştığını ifade etmek gerekir. Sırasıyla bu konular üzerinde durulacaktır.

2.2.6. Kudret

Genel olarak bakıldığında kudret, canlıdan fiilin sâdır olmasını sağlayan şeydir. Allah söz konusu olduğunda kudret O'nun zâtıdır. İnsanın kudreti ise bu gördüğümüz canlı cismin

---

[445] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 249: 5-6. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/205: 15-18. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 401: 2-5. Bunun yanında Eşarîler kâfirin imanla mükellef tutulmasının da teklîf-i mâ lâ yutâkın caiz olduğuna delâlet ettiğini iddia etmişlerdir. Ancak daha önce geçtiği üzere kâfire teklifle sevap sunulduğu, bu açıdan müminden bir farkının olmadığı, Allah'ın kâfirin iman etmeyeceğine dair bilmesinin kulun imanında bir etkisinin olmadığı ve dolayısıyla caiz olduğu şeklinde cevap verilmiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 251: 3-4.

[446] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 229: 13-230: 2; Nitekim Behşemî kaynaklarda da buna işaret edilmektedir. Mânkdîm Şeşdîv, kudretin makdûra bitişik olduğunu, yani fiille aynı anda olduğunu söylemenin teklîf-i mâ lâ yutâkı gerektirdiğini ve bunun da kabih olduğunu, dolayısıyla adlin gereği olarak kabihin yapılmaması gerektiğini ifade eder. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 390: 11-12.

zâtı değil zâtına ilave bir unsurdur. Şayet cismin kudreti onun zâtına ilave bir unsur olmayıp zâtı olsaydı, bu durumda cisim olan her varlıktan sırf cisim olması hasebiyle fiil sâdır olması gerekirdi. Cisim olan her varlıktan fiil sâdır olmadığına göre, fiilin meydana gelmesi için cisme ilave bir unsur bulunmalıdır. Bu unsur da kudrettir.[447]

Kudretin cismin zâtına ilave bir unsur olduğu hususunda âlimler hemfikirdir. Ancak bu ilave unsurun mahiyeti konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Mutezilî gelenek içerisinde bu konuda iki ana görüşün hâkim olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bunlardan bir tanesi kudretin bir araz olduğu ve bedenin sağlık ve selametinin dışında bir şey olduğu görüşüdür. Bu görüş Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Muammer b. Abbâd'a aittir. Diğer görüş ise kudretin bedenin selameti, organların sağlıklı olması ve afetlerden arındırılmış olduğu görüşüdür ki bu görüşün sahipleri ise Bişr b. el-Mu'temir ve Sümâme b. Eşres'tir. Görüldüğü üzere kudretin mahiyeti konusunda asıl tartışma kudretin bedenin sağlıklı olması mı yoksa bunun dışında buna ilave bir araz mı olduğudur.[448] Kudretin mahiyeti konusunda Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki ihtilafın da bu ayrışmaya dayandığını belirtmek gerekir.

Behşemiyye ve Hüseyniyye'nin kudretin mahiyetine dair görüşlerine yer vermeden önce onların kâdir tanımlarına değinmek yerinde olacaktır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kâdir tanımı göz önünde bulundurulduğunda Behşemîlerin tanımından farklı olduğu görülmektedir. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kâdiri, "kendisinden engeller kaldırıldığında ve fiil özünde imkânsız olmadığında, fiili yapma ve yapmama imkânının bulunduğu kimse" şeklinde tanımlar.[449] Behşemîler ise kâdiri, "üzerinde bulunduğu hâl sebebiyle fiil yapma imkânına sahip olan kimse" olarak tanımlarlar.[450] Behşemîler ahvâl teorisi doğrultusunca kâdiri hem gâib âlemde hem şâhid âlemde kâdir olma hâliyle izah ederler. Aralarında ise şöyle bir fark vardır: Allah bu hâli, zâtı sebebiyle hak ederken, insanlar bu hâli bir ma'nâ sebebiyle hak ederler.[451] Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî,

---

[447] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 230: 4-9. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/174: 5-10.

[448] Eş'arî, *Makalat*, 229: 11-16. Ayrıca bk. Seyithan Can, "Kelâm Ekollerinin İnsan Kudretinin Mahalli Tartışmalarına Anatomik ve Fizyolojik Bir Analiz", *Kader* 19/2 (2021), 634-635; Mücteba Altındaş, "Kelam Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisine Dair Tartışmaların Arka Planı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2022), 157.

[449] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 169: 7-9.

[450] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/103: 21-22; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 170: 8-9.

[451] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 171: 10-12. Burada "بحالة القادر شاهدا و غالبا" ifadesi "بحالة القادر شاهدا و غائبا" şeklinde okunmalıdır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımının daha doğru olduğunu ifade eder. O bunun açıklamasını bir kimsenin kâdir olduğuna dair bilgiye ulaşma şeklini izah ederek yapar. İbnü'l-Melâhimî, kâdir hakkında yapılan bu iki tanımdan Behşemîlerin tanımına bakıldığında, kişinin zikredilen şekilde bir hâl üzere bulunma bilgisine ancak bir akıl yürütmeyle ulaşılabileceğini ifade eder. Buna göre bir kimsenin kâdir olduğu bilgisi iktisâbî bir bilgi olmaktadır. Dolayısıyla bu hâl üzere olduğuna dair istidlâlde bulunmayan bir kimse, bu hâle sahip olduğunu, yani kâdir olduğunu bilemeyecek demektir. Ancak bir kimse kâdir olduğunu onların zikrettiği bir hâl aklına gelmeksizin de bilmektedir. Şâhid âleme bakıldığında kişi bu şekilde akıl yürütme yapmadan da kâdir olmanın anlamını bilmektedir. Bu açıdan İbnü'l-Melâhimî Behşemîlerin tanımını doğru bulmamaktadır.[452]

Yapılan kâdir tanımları ekollerin kudretin mahiyetine dair izahlarını daha anlaşılır kılmaktadır. Behşemîler insanın kâdir oluşunu izah ederken, onun fiil yapma imkânını sağlayan hâli bir ma'nâ sebebiyle hak ettiğini söylemişlerdi. İşte Behşemîler nezdinde bu ma'nâ kudret olarak dile getirilmektedir.[453] Nitekim onlara göre, bir kimse aynı şart ve aynı durum mevcut iken kâdir olmaması mümkün olan bir konuda kâdir olmaktadır. Dolayısıyla onun o fiile kâdir olmasını sağlayan bir unsur gereklidir. Aksi takdirde kişinin kâdir olup olmaması arasında bir ayrım yapılamazdı. Bu farkı sağlayan unsurun ise bir ma'nânın o kişide bulunmasıdır ki bu da kudrettir. Benzer şekilde iki organdan bir tanesi bir fiili doğrudan yapabiliyorken bir diğeri yapamamaktadır. Bu organlardan birini diğerinden ayıran bir özellik bulunmalıdır. Yine bir fiil konusunda iki kâdir kimseden birisinin bir fiili yapması, kendisi gibi kâdir olan başka bir kimseden daha çok mümkün olmaktadır. Eğer o kimse diğerinin sahip olduğu özelliğe ilave bir özelliğe sahip olmasa fiili yapmada diğerinden öncelikli olmazdı. Bu farkı sağlayan unsur o fiile yönelik kudretinin fazla olmasıdır. Bu durum da kudretin bedene ilave bir unsur olduğunu göstermektedir.[454] Öte yandan İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımıyla Behşemîlere göre kudret,

---

[452] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 170: 8-14. Hatta İbnü'l-Melâhimî Behşemîlerin "Kişi kâdir hâline sahip olduğuna dair istidlâlde bulunmasa dahi genel olarak bu hâle sahip olduğunu bilir, kişi bunu detaylı bir şekilde bilemese dahi kâdir olmakla vasıflandırılır" şeklindeki izahlarını da eleştirir. Ahvâlin anlaşılması zor bir fikir olduğunu ve hatta Behşemî âlimlerden bir kısmının bunu anlarken bir kısmının anlamadığını söyleyerek kişinin bir hâl ile kâdir olmasını eleştirir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 170: 14-18.

[453] Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* 246: 3-4.

[454] Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk,* 391: 9-20.

Allah'ın özel bir bünyeye sahip/özel bir bünyeyle bütüncül bir yapı oluşturmuş canlı cismin bir cüz'ünde/parçasında yarattığı ve bütünün kâdir hâlinde olmasını gerektiren bir ma'nâdır. Beden bu ma'nâ sebebiyle kâdir hâlinde olduğunda ondan fiil meydana gelmektedir.[455] Bu ma'nâ bedenin bir cüzünde yaratılmış olsa da sadece o bir cüzün değil cismin/bedenin bütününün o özelliğe sahip olmasını sağlamaktadır. Onlara göre kudret bütünün parçalarında ayrı ayrı değil, bedenin bir parçasında ama bütüne râci bir ma'nâdır.[456]

Buna mukabil Ebü'l-Kâsım el-Belhî kudretin bedenin sağlıklı olması olduğunu[457] ve canlı cisimdeki özel bünye olduğunu söyler. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Hüseyniyye ekolü de bu görüşü benimsemiştir. İbnü'l-Melâhimî şâhid âlemde kâdiri, "özel bir bünyeyle yapılandırılmış/özel bir bünyeye sahip (*el-mebniy*^{yü} *bünyeten mahsûseten*) kişi" olarak tanımlar.[458] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî özel bünyenin mahiyetini "sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, katılık-yumuşaklık açısından sinirlerin (*a'sâb*) karışımının (*mizâc*) dengeli olması" şeklinde açıklamıştır. Yani özel bünye canlı varlığın bedenindeki farklı bileşenlerin dengeli bir bütünlük oluşturmasını ifade etmektedir. Bu bünye kısaca, bedenin sağlıklı olması (*sıhhatü'l-beden*) şeklinde ifade edilir.[459] Beden bu bünyeyle yapılandırıldığında, bedenin sıcak-soğuk, yaş-kuru, yumuşak-sert arasında tek bir bütün hâlindeki bu karışımı/mizacı meydana gelir.[460] İbnü'l-Melâhimî'ye göre her akıl sahibi kendisinden ve çevresinden bu bünyeyi bilir ve sağlıklı bünyeye sahip kimseyle âciz kimse arasındaki ayrımı fark eder.[461] Bedendeki bünye tam olduğunda fiil meydana gelir,

---

[455] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 230: 10-14. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/174: 12-14. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, Eşarîler nezdinde de kudretin bu şekilde izah edildiğini, ancak onların hâl görüşünü kabul etmediklerini ifade eder.

[456] Nitekim Behşemîlere göre fiil bütünden sâdır olmasaydı ve bütünün her bir cüzüne râci olsaydı, o zaman bütünde birbirine eklenmiş birden fazla canlı kâdirlerin olması gerekirdi. Bu durumda da fiilin tek bir motivle meydana gelmemesi gerekirdi. Hatta böyle bir durumda bütünün bir cüzünün/parçasının fiilin gerçekleşmesine yönelik motivi varken, başka bir parçanın da o fiili gerçekleşmekten alıkoyacak bir karşıt motivi olması mümkün demektir. Fiilin aynı anda hem var olması hem de var olmaması durumu ise imkânsızdır. Bu sebeple Behşemîler kudretin bütüne râci bir ma'nâ olması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 152: 18-153: 3.

[457] Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde – Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979), 241: 16-17.

[458] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*,170: 21.

[459] Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin kudretin sıhhat olduğunu söylediği ve bununla sağlıklı olmayı kastettiği dile getirilir. Bu da özel bünyenin bedenin sağlıklı oluşunu ifade ettiğini göstermektedir. Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Mesâil*, 241: 16. Krş. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/479: 13-14.

[460] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 230: 15-231: 2.

[461] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*,170: 22-171: 1.

bünye ortadan kalktığında fiil meydana gelemez, bünye eksik olduğunda ise kişinin kudreti zayıflar.[462] Dolayısıyla fiil bedenin bütününden, bu bütünün zikredilen bünyeye sahip olması sebebiyle meydana gelir.[463] Kudreti bedenin sağlıklı olması şeklinde açıklayan Hüseynîler Behşemîlerin düşüncesinin aksine kudreti bütüne râci bir unsur olarak algılamamışlardır. Onlara göre fiilin bütünden sâdır olması bütünün parçasına mahsus bir unsur sebebiyle gerçekleşir. Kudret bütünün parçasına mahsustur. Yani aslında kudret bedenin parçalarının sağlıklı olmasını ifade etmektedir. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî kudretin parçalara mahsus olduğunu iddia ederken, bir fiilin nasıl bedenin bütününe izafe edileceğine yönelik açıklama da getirir. O, kudretin, fiili meydana getirme konusunda bedenin bütününe ait bir alet konumunda olduğunu söyler. Nasıl ki bedenin bütününe yayılmamış olsa bile bir bütün olarak beden duyu organlarıyla idrak ediyorsa, söz gelimi sağlıklı göz bebeğinin görmesi bütüne ait bir idrak oluyorsa, kudret de parçaya mahsus olup bütünü fail kılmaktadır.[464]

Ekoller arasındaki tartışmanın temel kavramlarından biri olan özel bünyeyle kastedilenin ne olduğu hususunda, Mutezilî metinlerden anlaşıldığı kadarıyla özel bünyenin insanın bedenindeki fiil yapmada araç olarak kullanılan organlar veya parçalar olduğu anlaşılmaktadır. Özel bünye denilen şey bedenin tamamını kuşatan bir şey olmayıp, bu ifadeyle ayrı ayrı bedenin kısımları kast edilmektedir. Nitekim insanın bir bütün olarak bedeninin özel bünyeyle yapılandırılmış parçalardan/cüzlerden oluştuğu ifade edilmektedir.[465] Kâdî Abdülcebbâr duyuların göz ve kulak bünyesi gibi özel bünyeyle yapılandırılmış cisimler olduğunu söyler.[466] Yine, insanın idrak etmesini sağlayan görme, duyma, koklama ve tatma gibi idraklerin özel bünyeye ihtiyaç duyduğu dile getirilir.[467] Dolayısıyla buradan anlaşıldığı üzere, söz gelimi görme idraki bir göz bünyesine, duyma idraki kulak bünyesine ve koklama idraki burun bünyesine ihtiyaç duyar. Görüldüğü üzere bu fiillerin gerçekleşmesi için gerekli özel bünyeler bedenin parçalarında bulunan bünyelerdir. Bedene ait tek bir özel bünye olmayıp bedenin parçalarında ayrı ayrı özel bünyeler bulunmaktadır. Bununla birlikte Behşemiyye nezdinde özel bünye kudretin

[462] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*,171: 8-9.
[463] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*,171: 13.
[464] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 78: 21-79: 2.
[465] Hımmasî, *Münkız*, 2/191: 6-7. Hımmasî bu açıklamayı Kâdî Abdülcebbâr'dan aktarmaktadır.
[466] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/378: 7-8.
[467] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/336: 1-2.

yaratıldığı mahal olarak görülmekteyken, Hüseyniyye nezdinde bu özel bünye doğrudan kudreti ifade etmektedir. İbnü'l-Melâhimî ve Hüseyniyye'ye göre kudret organlarda bulunan özel bünyenin sağlıklı olması anlamına gelmektedir. Bu organlar sağlıklı olduğunda bütün bu özel bünyeler sayesinde fiil meydana gelmektedir.

Belirtmek gerekir ki, her iki taraf da aslında insanın kâdir olması için özel bünyeye, bedenin veya sinir sisteminin sağlıklı olmasına (*selâmetü'l-a'sâb*) ihtiyaç duyduğu konusunda ittifak hâlindedir. Bununla birlikte Behşemîlerin bu özel bünyeye ihtiyacı, kâdir hâlini gerektiren ma'nânın bir özel bünyeye ihtiyaç duyması sebebiyledir. Hüseynîler ise bu özel bünyenin aracı bir ilave ma'nâ olmaksızın kulun fiil yapmasını sağlayan kudret olduğu görüşündedir.[468]

Görüldüğü üzere Behşemîler kudret konusunda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşünü devam ettirirken, Hüseynîler Bişr b. el-Mu'temir ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî'yi takip etmiştir. Bu doğrultuda kudretin mahiyeti konusu aslında Basra ve Bağdat Mutezilesi arasındaki ihtilaflı konulardan biridir.[469] Bu durumda Behşemiyye zaten Basra Mutezilesi'ni temsil ederken, Hüseyniyye'nin Bağdat Mutezilesi tarafında olduğunu ve taraflar arasındaki delil ve eleştirilerin öncekilerle benzer olduğunu dile getirmek gerekir. Ayrıca her ne kadar temelde kavramsal bir bütünlük olsa da metinlerde, özel bünye (*bünye-i mahsusa*), bedendeki karışımın dengeli olması (*i'tidâlü'l-mizâc*), bedenin sağlıklı oluşu (*sıhhatü'l-beden*) ve bünyenin sağlıklı oluşu (*sıhhatü'l-bünye*) şeklinde farklı formlarda ifade edilen bu sözcük gruplarının hepsinin kudreti ifade ettiğini söylemek gerekir.

İbnü'l-Melâhimî kudretin mahiyeti hakkındaki görüşünün doğruluğuna, bir şey üzerindeki müessiri bilmek için kullanılan yöntemle delil getirir. Bir şeyin başka bir şey üzerinde etkin olup olmadığını, o şeyin varlığı ve yokluğunun o şey üzerinde değişiklik yapıp yapmaması belirler. Şöyle ki eğer bir varlıkta bir özellik bulunduğunda değişiklik meydana geliyorsa, o şey bu varlık üzerinde etkilidir, değişiklik meydana gelmiyorsa o

[468] Hımmasî, *Münkız*, 1/174: 16-21.

[469] Nitekim Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî Basra Mutezilesi ile Bağdat Mutezilesi arasındaki ihtilaflı konuları ele aldığı eserinde kudret başlığı altında (*el-kelâm fi'l-kuder*) bu konuya da yer vermektedir. Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Mesâil*, 241: 14-243: 14.

zaman etkili değil demektir.[470] İnsanın fiil yapabilmesi hususunda da bedenin sağlıklı olması için gerekli şartlar tam olduğunda ve herhangi bir engel bulunmadığında bu bedenden fiil sâdır olabilir. Eğer bu şartlar bulunmaz veya eksik olursa bedenden hiçbir şekilde fiil sâdır olamaz. Dolayısıyla bir fiilin imkânında/meydana gelip gelmemesindeki müessir/etkin olan şey budur. Fiilin meydana gelmesinde bedenin sahip olduğu bu özelliklere ilaveten başka bir unsura gerek yoktur. Nitekim akıl sahipleri de detaylarını bilmese de tecrübelerinden hareketle bir kimsenin fiil yapabilmesinin bedeninin sıhhatine bağlı olduğunu zaruri olarak bilirler. Kendi bedenleri sağlıklı olduğunda ve fiili yapıp yapmamayı tercih edebilecek şekilde özgür/engellerden arındırılmış (*muhallâ*) olduklarında bir fiili yapabilmelerine engel olmadığını bilirler.[471]

İbnü'l-Melâhimî'nin bu konudaki delilini aktardıktan sonra, Mutezilî düşünce içerisinde Behşemiyye'ye muhalif olarak çıktığı ve genellikle ele aldığı meselelerde onlara itiraz eden taraf olduğu için metnin akışı Behşemîlerin delilleri ve İbnü'l-Melâhimî ve Hüseyniyye'nin bunlara verdiği cevaplar şeklinde devam edecektir.

Behşemîler kudretin mahiyeti konusunda kendi görüşlerinin doğru olduğuna yönelik birtakım deliller ileri sürmüşlerdir Onlara göre kudret özel bünye değil özel bünyeye ilave bir unsur olmalıdır. Onların temel delili bir fiilin insanın bedeninin bütününe atfedilmesi ve fiilin sonuçları doğrultusunda insanın medih veya zemminin insanın bütününe yapılmasına dayalı olarak getirilir. Fiili meydana getiren kudretin bedenin bütününü kuşatması gerekir. Bu yüzden insanın bir fiili meydana getirmesindeki müessirin/etkin olan şeyin bütüne râci bir unsur olması gerekir. Ancak insandaki özel bünyeye bakıldığında, bu bünyenin bedenin tamamına değil bedenin bir parçasına mahsus olduğu görülmektedir. Bünye bedenin bir parçasındadır. Dolayısıyla özel bünye bedenin bütününe râci bir unsur olarak görülemez. Bu özel bünye sebebiyle bütünden fiil sâdır

[470] Nitekim bu genel yöntemi İbnü'l-Melâhimî mükellefin beden olduğu görüşünü izah ederken de zikretmiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 225: 15-226: 2.

[471] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 231: 3-10. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemiyye ile ihtilaf ettiği görüşlerini aktaran Fahreddin er-Râzî, onun kudret hakkındaki görüşünü şöyle aktarır: "Şâhid âlemde kâdirin kâdir olmasıyla kastedilen mizacın dengeli oluşudur ki onun sebebiyle fiil yapmak mümkün olur. Çünkü biz uzuvların sağlıklı olduğunu aklettiğimizde, kişinin kâdir olduğunu da biliriz. Bundan başkası bilinmiyorsa, o zaman insanın kâdir oluşunun bununla bilinmesi gerekir." Bk. Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 289: 4-6. Buradaki "صح منه العقل" ifadesi "صح منه الفعل" okunmalıdır. Ayrıca bu delilin Bağdat Mutezilesi'nin bu konudaki deliliyle temelde aynı olduğunu söylemek gerekir. Nitekim onlar bu görüşlerini, insanın sağlıklı bir bedene sahip olduğunda fiil yapabileceği, insanın bedeni sağlıklı olmadığında ise fiil yapamadığı gerçeğine dayandırırlar. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 392: 13-14

olamaz. Fiili meydana getiren kudret, bünyeye ilave bir unsur olmalıdır. Meydana gelen fiille bütün arasındaki bağlantı ancak bütünün bir parçasında bulunan ve kendisi sebebiyle bütünden fiil sâdır olmasını gerektiren bir ma'nâ ile sağlanabilir.[472] Onlara göre bedenin bütününün kâdir olması bu ma'nâ ile mümkün olmaktadır. Özel bünye ise bu ma'nânın fiili gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu mahalli ifade etmektedir. Dolayısıyla Behşemîler bütünün ve mahallin/bünyenin iki ayrı şey hükmünde olduğunu söylerler. Hatta bunu bir benzetmeyle de açıklarlar. Nasıl ki Amr'a râci olan bir fiilin Zeyd'den sâdır olması mümkün değilse, aynı şekilde mahalle râci olan bir fiilin de bütünden sâdır olması mümkün değildir.[473] Nitekim onlar kişinin fiil yapmasını sağlayan unsurun bütüne râci olmayıp, bütünün bir parçasına izafe edildiğinde, bunun bedenin bütünü dışında bir şeye izafe edilmesi konumunda olduğunu söylerler. Bu da kudretin bütün dışında, yani insanın bedeni dışında bir şeye de ait olabileceği anlamına gelir. İnsanın kendi fiili konusunda böyle bir şeyin kabul edilmesi mümkün değildir.[474] Öte yandan Behşemîler, bütüne râci olan bir şeyin imkânını, tek tek parçalara ve fertlere râci olan bir şeyle bağlantılandırmanın mümkün olmadığını, böylelikle bütüne atfedilen fiili sağlayan şeyin bütünün tek tek parçalarında bulunan özel bünye olamayacağını ortaya koyarlar.[475] Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, ona ilaveten Ebü'l-Meâlî Sâ'id el-Usûlî ve Hımmasî gibi Hüseynî görüşü benimseyen âlimler Behşemîlerin bu deliline karşı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin cevabını aktarmışlardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncelikle onların delillerinde ifade ettikleri fiilin imkânının bütüne râci olmasıyla neyi kastettiklerini sorgular. Şayet bununla kastedilen fiilin bütünün tamamının kullanılarak meydana gelmesi ise bu gerçeğe aykırıdır. Çünkü fiiller bedenin tamamıyla değil bedenin organlarıyla yapılmaktadır. Bir nesneyi tutma veya yazı yazma fiillerinin elle, konuşma fiilinin dille, yürüme fiilinin ayakla yapıldığı aşikârdır. Öte yandan Behşemîler bu sözleriyle bütünün irade eden, inanan ve bilen olmasıyla fiilin meydana gelmesini kastediyorlarsa yine Ebü'l-Hüseyin el-Basrî onların bu açıklamalarını mâkul bulmaz.

---

472 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 232: 4-8. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 154: 10-15, 392: 5-7.

473 İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 173: 4-5. Benzer şekilde Behşemîler kudretin bütüne ait bir hâli gerektirmediğinde ve bu şekilde bir hâl olmaksızın bütünden fiil sâdır olduğunda, o fiilin kudretin mahalli olan bütünün bir parçasına izafe edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü bünye bütünün bir parçasına râcidir. Bu da fiilin bütüne değil mahalle ait olduğu anlamını doğurur ki bu doğru değildir. Behşemîler kudretin bünye olduğu görüşünü benimseyenlere karşı bu açıklamada bulunmuşlardır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 77: 19-78: 2.

474 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 77: 17-19.

475 Hımmasî, *Münkız*, 1/175: 5-7.

Şayet öyleyse o hâlde bütün elle gerçekleşen bir fiildeki faydayı bildiğinde ve bunu yapmayı irade ettiğinde niçin fiil elle gerçekleşmemektedir? Bu fiilin gerçekleşmesi için kudretin mahallinin çalışması gerekir. Sadece bütünün iradesi ve bilgisi yeterli olmamakta, elin çalışması gerekmektedir. Neticede fiil doğrudan bütünden değil bütüne bitişik olan organdan sâdır olmaktadır. Dolayısıyla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kudretin bu özel bünyede bulunması gerektiğini söyler. Behşemîlerin ileri sürdüğü gibi fiilin meydana gelmesinde bütüne râci bir sıfat zikretmeye gerek yoktur.[476] İbnü'l-Melâhimî konuyu biraz daha açıklayarak netliğe kavuşturur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre beden bir bütün olarak tektir. Bu tek olan şey de bir hâl üzere olmaksızın fiili gerçekleştirebilir. Bütün bir fiili, söz gelimi tutma fiilini bütünün bir parçası olan elle gerçekleştirir, fiil bütün değil elle mümkün olur. Onun bununla kast ettiği bütünün fiili meydana getirmek için eli kullanmasıdır. Bütünün tutma fiilini meydana getirme hususunda el, bütünün aleti olmaktadır. Ancak fiil aletten sâdır olmayıp bütünden bu aletle sâdır olur. Nihayetinde fiil bütünden sâdır olduğuna göre Behşemîlerin herhangi bir ilzamı Hüseynîler nezdinde geçerli olmayacaktır. İbnü'l-Melâhimî fiilin bütünden el vasıtasıyla meydana geldiğini bilmenin zaten zaruri bilgi olduğunu ifade eder. Nitekim bir fiilden dolayı methetme ve zemmetme ele değil bütüne yapılır.[477] Ayrıca bir Hüseynî olan Hımmasî Behşemîlerin görüşlerinde ilk etapta fark edilmeyen ve çelişkiyi andıran bir hususa dikkat çeker. Behşemîler kudretin özel bünye olamayacağını, bütüne râci olan bir hükmün tek tek parçalara râci olan şeylere bağlanmasının mümkün olmadığını söyleyerek ortaya koymaya çalışmışlardı. Ancak Hımmasî onların kudret olarak isimlendirdikleri ma'nânın bütünde tek bir parçayı mahal tutmasına dikkat çekerek, bunun bütüne râci bir hâli gerektirdiğini ifade etmelerinin aslında bir anlamda kendi eleştirdikleri açıklama şeklini kullanmış olduklarını anlatmaya çalışır. İşte Hımmasî bu açıdan onların görüşünü tutarsız bulmaktadır. Nitekim Behşemîler kudretin tek bir mahalde yer alan bir ma'nâ olduğunu ve buna rağmen bu ma'nânın bedenin bütününü tek bir hükme sahip kıldığını söylerken, kendileri de tek bir parçada yer alan bir şeyi bütüne râci kılmışlardır.[478]

[476] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 173: 8-17; a.mlf., *Fâik*, 232: 8-10; Hımmasî, *Münkız*, 1/175: 9-12. Ayrıca bk. Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, *Kâmil*, 242: 3-243: 2.
[477] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 173: 18-174: 3.
[478] Hımmasî, *Münkız*, 1/175: 18-20.

Behşemîlerin kudretin özel bünye olmadığına yönelik delilleri temelde bu bünyenin pek çok şeye râci olması üzerinden getirilir. Daha önce de ifade edildiği üzere, özel bünye sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk şeklindeki birden çok maddenin birleşiminden oluşmaktadır. Dolayısıyla bütünden sâdır olan bir fiilin meydana gelmesini sağlayan unsurun bu şeylerin tamamı olması mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında da pek çok şeyi bünyesinde barındıran bir şeyin tek bir hükme sahip olması mümkün değildir. Nitekim onlar, özel bünyeyi ifade eden bedendeki bu karışımla/mizacın dengeli olmasıyla kastedilenin klasik tıp anlayışında yer alan yukarıda zikredilen dört maddenin dengeli olarak bulunması ise bunun yanlış olduğunu söylerler. Onlar bu maddelerin birbirine zıt olması sebebiyle bu açıklamayı kabul etmezler. Çünkü onlara göre birbirine zıt pek çok illet tek bir hükmün meydana gelmesinde birleşemezler. Dolayısıyla bedenin sağlıklı oluşu bu şekilde açıklanmayıp bedenin bütününe râci bir sıfatla izah edilmesi gerekir.[479] Buna mukabil Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Hüseynîler farklı özelliklerin birleşiminden meydana gelen bünyenin tek bir hükmü meydana getirdiği örnekleri zikrederek cevap verirler. Yaşlık-kuruluk, sıcaklık-soğukluk gibi cüzlerin birleşimi, bu cüzlerden yaş-kuru, sıcak-soğuk arasında dengeli bir karışım meydana getirmektedir. Nitekim bilindiği üzere insandaki ve eşyadaki özellikler belirli unsurların karışımından meydana gelmiştir. İnsanın canlı olması (tek bir hüküm) bu cüzlerin birleşimine bağlıdır. Benzer şekilde bir cismin sert oluşu (tek bir hüküm) onda yaş ve kuru cüzlerin bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir. Bu cismin sert olmasındaki müessir bu cüzlerin birleşimidir. Bu zikredilen örnekler Behşemîlerin de kabul ettiği açıklamalardır. Dolayısıyla belli cüzlerin karışımı bu örneklerde olduğu gibi tek bir hüküm meydana getirebiliyorsa, fiilin imkânının da bir şeylerin birleşimine bağlı olması ve bunların fiilin imkânında müessir olması imkânsız değildir.[480]

Behşemîler, kudretin bünyeye ilave bir ma'nâ olduğuna yönelik bir diğer delillerini, insanın organlarının iş göremez hâle geldiğinde fiil yapamayışı üzerinden getirirler. Söz

[479] Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk,* 154: 15-19, 392: 8-9; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Mesâil,* 241: 22-23. Öte yandan Bağdat Mutezilesi'nin kudreti bedenin sağlıklı olması ve bunun da bedendeki mizacın/karışımın dengeli oluşu şeklinde açıklamasına karşı bir Behşemî olarak Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, bedendeki karışımın dengeli oluşunun cansız varlıklarda da bulunduğunu söyleyerek itiraz eder. Nitekim ona göre, mizacın/karışımın dengeli olması bu dört maddenin eşit miktarda bulunması anlamına gelir. Buna göre kendisinde kudret bulunmayan cansız varlıklarda da bu ma'nâların bulunması mümkündür, bu sebeple kudret bu mizacın/karışımın dengeli hâlde bulunması değildir. Bk. Ebû Reşîd Nîsâbûrî, *Mesâil,* 241: 18-20.

[480] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed,* 174: 14-22; Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, *Kâmil,* 243: 19-244: 10.

gelimi insanın eli kesildiğinde veya kişi öldüğünde onun bünyesi hâlâ mevcuttur. Fakat doğal olarak daha önceden eliyle yaptığı bir işi yapamamaktadır. Onlara göre bünye eskisi gibi var olduğuna göre kişinin aynı şekilde fiil yapabilmesi gerekirdi. Bu yüzden insanın fiil yapabilmesi için bünyeye ilaveten başka bir unsur olmalıdır. Ancak Hüseyniyye'nin kudret anlayışına göre kesilmiş elde ve ölümden sonra kişinin bedenindeki sinir sistemi daha önceden olduğu şekliyle bulunmaz. Nitekim bedendeki bu sinirlerin sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk gibi hususlar arasında dengeli bir şekilde bulunması gerekir. Fakat kişinin bir uzvu kesildiğinde veyahut öldüğünde sıcaklık gider ve bedendeki denge bozulur.[481] Dolayısıyla Behşemiyye'nin iddia ettiği gibi insanın bir uzvu kesildiğinde bünyesi eskiden olduğu gibi var olamaz.

Behşemîler bünyenin varlığı üzerinden benzer bir delil daha ileri sürerler. Onlar söz konusu bünyenin fiil yapamayan kimselerde de mevcut olduğunu söylerler. Bu sebeple, fiilin imkânını, yani fiilin gerçekleşebilmesini bu bünyeyle bağlantılandırmanın doğru olmadığı düşüncesindedirler. Söz gelimi ölüm döşeğinde olan hasta bir insanın elindeki bünye olduğu gibi bulunmasına rağmen, bu kimse eliyle bir fiil yapamamaktadır. Dolayısıyla fiilde müessir olan unsur bünye değil buna ilave bir unsur olmalıdır.[482] Bununla birlikte Hüseynîler bunun doğru olmadığını bünyenin sıhhati ve sinirlerin selameti açısından hasta veya kötürüm bir kimsenin sağlıklı bir kimseyle aynı olmayışının aşikâr olmasıyla izah ederler.[483]

Behşemîlerin bir diğer delilleri ise bünyeye sahip olmalarına rağmen insanlardan bazısının birtakım fiilleri yapamazken bazısının bu fiilleri yapabilmesidir. Söz gelimi pek çok insanın kulak memesini hareket ettirmesi mümkün değilken, bazı insanlar bunu yapabilmektedir. Behşemîler buradan hareketle kulak memesi bünyesi her iki insanda da var olduğuna göre, bu fiilin meydana gelmesinde bünyeye ilave bir unsur bulunması gerektiğini iddia ederler. Neticede insanlardan bir kısmı sağlıklı olmasına ve kulağında herhangi bir bozukluk olmamasına rağmen kulak memesini hareket ettirme fiilini yapamamaktadır. Behşemîler bu durumu kulun sağlıklı olmasına, bünyeye sahip olmasına rağmen o fiili yapmaya yönelik kudreti bulunmadığı için fiili yapamayışlarıyla

[481] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 232: 11-15. Ayrıca bk. Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, *Kâmil*, 244: 17-245: 16.
[482] Hımmasî, *Münkız*, 1/175: 1-3; Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, *Kâmil*, 240: 10-11.
[483] Hımmasî, *Münkız*, 1/175: 3-5.

izah eder. Her ne kadar İbnü'l-Melâhimî Behşemîlerin kudret konusunda ileri sürdükleri en güçlü delilin bu olduğunu ifade etse de, tabi ki buna katılmaz. İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler ise bedenin bu kısmında, yani kulak memesinde hareketi sağlayanın kudret bünyesi, yani kudretin bulunduğu bünye (kulak memesi) olduğunu kabul etmezler. Onlar, bazı insanların kulak memesinde hareketi sağlayacak bir sinirin bulunduğunu ve bu sebeple onu hareket ettirebildiklerini söylerler. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî meseleyi farklı bir tarafa çekerek onlara cevap verir. Ancak İbnü'l-Melâhimî bununla fiili yapmayı sağlayan unsurun orada bulunan bir sinir olduğunu söyleyerek bir anlamda aslında bunu yapabilen kişilerin kulak memesi bünyesinin farklı olduğunu söylemiş olmaktadır. O bunu açıkça ifade etmese de bu tarz kişilerin kulak memesi bünyesinin diğerlerinden farklı olduğu sonucu ortaya çıkar. Ancak böyle olsa bile yine de fiilin meydana gelmesini sağlayan o bünye olmaktadır.[484]

Özetle, Behşemîler ve Hüseynîler insanın bir bütün olarak bedenin özel bünyeye sahip parçalardan oluştuğu konusunda hemfikirdirler. İnsanın bu bedeniyle fiil yapabilmesi için gerekli olan kudretin mahalli de her iki ekole göre bedendir.[485] Bununla birlikte Behşemîler nezdinde kudret, bedenin özel bünyeye sahip bir parçasında bulunan ve bedenin tamamının kâdir hâlinde olmasını sağlayan bir ma'nâdır. Hüseynîler ve İbnü'l-Melâhimî nezdinde ise kudret insanın bedeninin sağlıklı olmasını ifade eden, bedendeki dört maddenin karışımının dengeli olmasıyla tam olan özel bünyedir.[486] Öte yandan bir Hüseynî olarak Hımmasî her ne kadar kudretin mahiyetini farklı şekilde açıklasalar da Behşemiyye ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kudretin taalluku konusunda aynı görüşe sahip olduklarını söyler. Netice de iki tarafa göre de insanın kudreti zâtına ilave bir unsur olup bu kudret makdûr cinslerinin tamamına, zıtlara, muhtelife ve mütemasile taalluk eder.[487] Dolayısıyla iki ekol arasındaki kudretin mahiyetine dair bu ihtilafın onların adalet

[484] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 232: 16-18. Tartışmanın benzeri için bk. Ebû Reşîd Nîsâbûrî, *Mesâil*, 242: 7-24.

[485] İnsanın kudretinin mahalli hakkında genel bir izlenim için bk. Can, "İnsan Kudretinin Mahalli Tartışmaları", 632-644.

[486] Öyle görünüyor ki, iki ekolün bu görüş farklılığının temelinde ma'nânın tek başına gerçekliğinin kabul edilip edilmemesi yer almaktadır. Hüseynîler bunu kabul etmediği için özel bünyenin doğrudan bedeni kâdir kıldığını söylerken, Behşemîler tek parçaya özgü olan bu özel bünyenin bedenin bütününü kâdir kılamayacağını, buna ilaveten bir ma'nânın bedeni kâdir kılacağını söylerler.

[487] Hımmasî, *Münkız*, 1/177: 4-6.

ilkesiyle ilgili temel meselelerde farklı düşünmelerine sebep olacak bir ihtilaf olmadığını belirtmek gerekir.

2.2.6.1. Kudret-Makdûr Tartışması

Mutezile'nin insan fiilleri konusunda temel olarak ortaya koyduğu ve özellikle kesb düşüncesine açık kapı bırakmamak öne sürdüğü ilke bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağıdır. Genel Mutezilî görüşe, diğer bir ifadeyle Behşemîlere göre, iki kâdirin kudreti tek bir makdûra etki edemez. Şayet bir makdûra iki kâdir taalluk ederse, buradaki iki kudretten birinin bir kâdire, diğerinin diğer kâdire ait olup iki ayrı kâdirden iki ayrı kudretle tek bir makdûr ortaya çıkması mümkün olacaktır. Bir fiilin iki ayrı kâdire ait olması ise imkânsızdır. Dolayısıyla bir makdûra iki kâdirin taalluk etmesi de imkânsızdır.[488] Ancak İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler böyle bir ilkeyi kabul etmemişler ve bir makûrun iki kâdirin kudreti altında olabileceğini iddia etmişlerdir.[489] Behşemîler nezdinde bu ilke Kâdî Abdülcebbâr tarafından ayrıntılı bir biçimde ele alınmışsa da[490] burada konu İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîlerin onlara delillerine itiraz ettiği kısımlarıyla sınırlandırılacaktır.

Behşemîler bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olduğunu söylemenin tamamı imkânsız olan üç şeyden birine yol açacağını söyleyerek bunun imkânsız olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. Bir şey üzerinde kâdir olmanın özelliği, kişinin o şeyi irade etmesi, ona yönelik motivinin kuvvetli olması ve motivleriyle çelişecek karşıt motivlerinin olmaması durumunda, kişiden bu fiilin meydana gelmesinin gerekliliğini; aynı şekilde kişinin bir şeye yönelik keraheti (istememesi), kişinin o şeyi yapmaktan alıkoyacak karşıt motivlerinin şiddetli olması ve bunlarla çelişecek motivlerinin bulunmaması durumunda da o fiilin gerçekleşmemesinin gerekliliğini ifade etmektedir. Ancak bir fiil üzerinde etkin olabilecek iki kâdir düşünüldüğünde, bir kâdirin iradesinin fiili yapmaya yönelik olduğunu, motivlerinin kuvvetli olduğunu ve ondan alıkoyacak bir şeyin bulunmadığı

---

488 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 233: 4-7.

489 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 233: 9; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l*-Mevâkıf, 2/477: 11-13. Seyyid Şerîf Cürcânî burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşü iddia etmesini iki kâdirin müessir/etkin olması veya kesbeden olması yahut iki kâdirden birinin müessir diğerinin kesbeden olması anlamına geleceğini söyler. Bununla birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bununla kesb düşüncesini benimsemediğini de ifade eder.

490 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/109: 1-161: 22. Burada bu konuya özel bir başlık açılmıştır. Bütün bu bölüm "Bir makdûrun iki kâdirin yahut iki kudretin kapsamında olmasının imkânsızlığı" başlığıyla söz konusu ilkenin temellendirilmesine tahsis edilmiştir.

farz edilsin; aynı şekilde diğer kâdirin de tam ters doğrultuda bu fiile yönelik isteksizliği, karşıt motivlerinin kuvvetli olduğu ve yapmaya yönelik motivinin de bulunmadığı farz edilsin. Bu durumda bu fiil hakkında şu üç durum ortaya çıkacaktır: Bu fiil ya gerçekleşecek ya gerçekleşmeyecek ya da fiilin gerçekleşmesiyle gerçekleşmemesi birlikte olacak. Şayet fiil gerçekleşirse, fiilin gerçekleşmesini istemeyen kâdirin hükmü iptal olacak; fiil gerçekleşmezse, fiilin gerçekleşmesini isteyen kâdirin hükmü ortadan kalkacaktır. Kâdirlerden birinin hükmünün kalkması durumunda zaten iki kâdirin bir makdûr üzerinde etkin olması durumu söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla ilk iki durum da imkânsızdır. Üçüncü seçeneğin imkânsızlığı ise zaten ortadadır. Zira bunun imkânsızlığı, yani iki zıttın bir arada bulunamayacağı bilgisi bedîhî bilgidir.[491] Hüseynîler bu delillendirmeye kâdirin özelliğinin bir fiili yapmafmaktan hareketle izah edilemeyeceğini söyleyerek karşı çıkarlar. Nitekim kâdirin makdûru olduğu fiilin gerçekleşmesini istemediği ve gerçekleşmesini engelleyecek karşıt motivlerin bulunduğu durumlarda, o fiilin gerçekleşmemesi mutlak olarak kişinin o fiile kâdir olduğunu göstermez. Zaten bu fiile kâdir olan bir kimse bulunmadığında da bu fiil gerçekleşmeyecektir. Dolayısıyla onların bunun üzerinden kâdiri açıklamaları mantıklı olmamaktadır. Hatta onun yerine fiili gerçekleştirmeye yönelik bir kâdir geçebilir. Böyle olduğunda yerine geçen kâdirin fiili yapmaya yönelik motivi de olursa, fiilin gerçekleşmesi dahi mümkündür. Bu fiili yapmaktan alıkoyan başka bir karşıt motiv sebebiyle fiilin gerçekleşmeyeceği söylenemez.[492]

Behşemîlerin bir diğer delili, tek bir makdûrun iki kâdire ait olmasının, bu fiilin aynı anda hem hasen hem kabih olmasına sebep olacağı şeklindedir. Böyle bir durum ise imkânsızdır. Behşemîler şöyle bir örnek dile getirirler; iki kâdir bir nesneyi bir yöne doğru itseler ve kâdirlerden biri bu davranışıyla Allah'a ibadeti, diğeri ise şeytana ibadeti kastetmiş olsa, bu durumda iki kâdirin kudretiyle meydana gelen bu tek bir fiilin hem hasen hem kabih olması gerekirdi.[493] Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî bu delile oldukça ilginç ve karmaşık bir cevap vermektedir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu iki sıfatın, yani hasen ve kabih değerlerinin iki kişinin bir fiilinde bir araya gelmesi imkânsız değildir.

---

491 Hımmasî, *Münkız*, 1/207: 4-15. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/109: 17-110: 12, 111: 14-113: 14.

492 Hımmasî, *Münkız*, 1/207: 16-20.

493 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 85: 13-16; Hımmasî, *Münkız*, 1/208: 13-16.

Nitekim fiilin kabihliği ancak failinin yapma hakkının olmadığı ve yahut yapmaması gerektiği bir veçhe mahsus olduğunda ortaya çıkar. Kişi bu fiille bazı durumlarda zemmi hak eder. Hasen fiil ise failinin yapma hakkının olduğu bir vecihle yaptığı fiildir ve kişi fiili bu vecih üzere yaptığında zemmi hak etmez. Şayet Behşemîler delillerinde dile getirdikleri hasen ve kabihle bu iki hükmü kastediyorlarsa, bu durumda "bir failin fiili yapmaya hakkı yoktur ve diğerinin fiili yapmaya hakkı vardır" denmesi imkânsız olmaz. Öte yandan onlar hasen ve kabihle hasenlik ve kabihlik yönlerini kast ediyorlarsa bu fiilde bu iki vechin bir arada bulunması da imkânsız değildir. Çünkü burada vecih denilen şey fiile iki iradenin bitişmesidir ki bu da mümkün bir durumdur. Hasenlik ve kabihlik yönleri fiilin kendisinden kaynaklı bir özellik olmadığı ve failin fiili hangi amaçla yapmayı istediğine bağlı olduğu için iki yönün bir fiilde bulunması mümkündür.[494] Görüldüğü üzere İbnü'l-Melâhimî bu açıklamalarıyla bir fiil hakkında, bu faile iki kâdir açısından bakarak aynı anda hasen ve kabih şeklinde iki farklı hükme sahip olabileceğini söyler. İlk bakışta mantıksız görülen bu söylemin onun açıklamalarıyla mâkullük kazandığı söylenebilir.

İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîlerin bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olabileceğine delilleri ise bir cismin iki kâdir tarafından bir yöne ittirilmesi örneğine dayanmaktadır. İki kişi bir cismi bir yöne ittiğinde cisim o tarafa doğru hareket edecektir. Bu durumda cismin o tarafta bulunması, yani tek bir fiil iki kâdirin kudretiyle meydana gelmiş olmaktadır. Bir cismin bir yönde (*cihet*) bulunmasının, bir kişinin daha fazla itmesiyle meydana geldiği düşünülemez. Birinin diğerinden daha baskın olması durumu güçlü olan kişinin zayıf olan kişiyi cismi durduğu yerden hareket etmesini engellemesi şeklinde olabilir. Ancak burada cisim durduğu yerden başka bir yöne hareket etmiştir. Dolayısıyla bir kâdirin zayıf olup onun engellenmesi gibi bir durum söz konusu değildir.[495] Dolayısıyla örnekte dile getirilen fiil iki kâdirin kudretiyle meydana gelmiştir. Bunun yanında Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşe dair iki delilini aktarır. Öncelikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî iki kâdirin kudretiyle meydana gelebilecek olan makdûrun mümkün bir fiil olmasından hareket ederek bunu izah eder. Bu fiil mümkündür ve mümkün olan bir şey de kendisine kudretin taalluk ettiği bir makdûrdur. Dolayısıyla bir makdûrun iki kâdirin kudretiyle meydana gelmesi öncelikle fiilin makdûr olması

[494] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 85: 17-86: 1. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/208: 17-209: 5.
[495] Hımmasî, *Münkız*, 1/209: 17-22.

açısından mümkündür. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den aktarılan ikinci delil ise yukarıda zikredilen temel delilin bir benzeridir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu delilini bir örnek üzerinden getirir. Tek bir cismi iki kâdir kişinin avuçlarıyla tuttuğunu farz edelim. Bu kişilerden birisi cismi iterken diğerinin kendisine doğru çektiğini düşünelim. Bu durumda bu cisimde ya iki ayrı hareket meydana gelecektir ya da tek bir hareket meydana gelecektir. Cisimde iki ayrı hareketin meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü iki mislin bir araya gelmesi, aynı anda var olması imkânsızdır. Cisimde tek bir hareketin meydana gelmesi durumu düşünüldüğünde ise ortaya üç ihtimal çıkmaktadır. Bu hareketin iki kâdirden birisine isnat edilmesi diğerine isnat edilmesinden öncelikli değildir. Bu hareketin iki kâdirden hiçbirisine isnat edilmemesi ise hareketin failsiz meydana gelmesi demektir. Böyle bir şey imkânsızdır. Geriye üçüncü bir seçenek olarak da cisimdeki bu hareketin iki kâdire birden isnat edilmesi kalmaktadır ki zaten bu Hüseynîlerin iddia ettiği görüştür. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu delillendirmeyle bir makdûrun iki kâdirin kudretiyle meydana gelebileceğini ortaya koymuş olmaktadır.[496]

Yukarıda ifade edildiği üzere İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olabileceğini bir fiili meydana getirecek olan kudretin yerini başka bir kudretin alabileceğini iddia ederek açıklamışlardır. Behşemîler onlara her bir kudretin makdûru konusunda başka bir kudretin onun yerine geçeceğini nasıl bildiklerini sorgulayarak itiraz eder. Nitekim Hüseynîler, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olabileceğine örnek olarak iki kâdirin bir nesneyi kaldırmasını veya iki kâdirin bir nesneyi bir yöne itmesini getirmişlerdi. Ancak Behşemîler onların dile getirdiği bu örneklerde meydana gelen fiilin mütevellid fiil olduğunu söyler. Şöyle ki örnekteki kaldırma veya itilme fiilleri iki kudretle iki mübaşir/doğrudan fiilden tevellüd eden/doğan bir fiildir. Yani mütevellid bir fiildir ve mütevellid fiile de kudret taalluk etmez. Dolayısıyla Behşemîler nezdinde, Hüseynîlerin kendi görüşlerine örnek olarak getirdikleri bu olayda aslında kudretler meydana gelen fiile taalluk etmemektedir. Burada kudret ancak mütevellid olan fiilin sebebine taalluk eder. Bu durumda Hüseynîlerin iddia ettiğinin aksine, iki ayrı kudret iki ayrı fiile taalluk etmiş olmaktadır.[497] Behşemîler bu itirazlarıyla Hüseynîlerin kendi görüşlerine örnek olarak dile getirdikleri iki kâdirin kudretiyle bir cismin bir yöne doğru itilmesi fiilinde, İbnü'l-Melâhimî'nin dediği gibi bir kudretin

[496] Fahreddin er-Râzî, *Nihâye*, 2/25: 8-26: 6.
[497] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 233: 13-15.

diğerinin yerini alması şeklinde bir olayın gerçekleşmediğini anlatmaya çalışmaktadır. Onlara göre bu örnekte böyle bir şey söz konusu değildir. Zira neticede meydana gelen fiil bir kudretin diğerinin yerini alacağı şekilde gerçekleşen bir fiil değildir. Meydana gelen fiil mütevellid fiil olduğu için zaten ona kudret taalluk etmemiştir. Dolayısıyla Hüseynîlerin bir kudretin yerine başka bir kudretin geçeceği ve böylelikle bir makdûrun iki kâdirin kudreti etkisiyle meydana geleceği iddiası bu örnek üzerinde geçersiz olmaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî bu itiraza, tartışmaya alınan noktanın meydana gelen fiilinin mütevelit fiil olması ve ona kudretin taalluk etmeyeceği hususu olmadığını gösterecek şekilde cevap vermektedir. İbnü'l-Melâhimî de meydana gelen fiilin mütevellid olduğunu kabul eder. Binaenaleyh o, bizim hakiki manada makdûru olduğumuz fiillerin yalnızca itimad ve def' fiilleri olduğunu söyler. Nitekim konuşmak, hareket, elem gibi diğer fiiller itimad ve def' fiillerinden tevellüd etmiştir. İbnü'l-Melâhimî insanın kudretini doğrudan uyguladığı fiillerin aslında sadece itimad ve def' fiilleri olduğunu söyler. Dolayısıyla üzerinde tartışılan mesele, meydana gelen fiil, yani nesnenin bir yöne hareket etmesi olmamalıdır. Çünkü bu örnekte fiilin kendisine kudret taalluk etmemiştir. Burada kudretin taalluk ettiği fiil def'/itme fiilidir. İtme fiiline de iki kâdirin kudreti taalluk etmiştir.[498] Burada İbnü'l-Melâhimî, başka bir kimsenin kendi kudretiyle kâdir olduğu itme fiilinin, eğer biz o kimsenin kudretine kâdir olursak bizden de sâdır olabileceğini söyler. Yani ona göre, itme fiiline yönelik kudretin yerine başka bir kudret geçebilir ve o kudret de aynı itme fiilini meydana getirebilir. Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî'nin bu açıklamasına karşı Behşemîler onun iddia ettiği gibi bir makdûr üzerindeki kudretin yerine başka bir kudretin geçebileceği hususuna itiraz edebilirler. Onlar bir fiildeki kudretin yerine geçen başka bir kudretle meydana gelecek olan fiilin, önceki fiilin aynısı değil ancak benzeri/misli olabileceğini söyleyerek karşı çıkmaktadırlar. Aslında onların bu düşüncesi zâtların yoklukta bir varlığının/gerçekliğinin olduğunu düşünmeleriyle bağlantılıdır. Yani onlara göre gerçekleşen ve biten bir fiil yoklukta devam eden bir zâta sahiptir. Dolayısıyla bu biten fiilin aynısının başkası tarafından yapılması mümkün değildir, aksi takdirde zâtın iki ayrı mevcudiyetinin olduğu söylenmiş olur. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre fiilin hakikati, sıfatı ve hükmü diğer bir fiilden ayrılmıyorsa o, diğer fiilin aynısı olabilir. Yani benzer kudretle meydana gelen yeni fiil önceki fiilin aynısı olabilir. Ayrıca Hüseynîlere göre

[498] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 233: 15-234: 1.

yoklukta zâtların bir gerçekliği olmadığı için meydana gelen bir fiilin yoklukta zâtı devam etmez. Dolayısıyla benzer bir kudretle o fiilin aynısı meydana gelebilir.[499]

Hüseynîlerin bir makdûrun iki kâdirin kudreti kapsamında olabileceğini kabul etmeleri, bu genel ilkenin tâli bir veçhesi sayılabilecek Allah'ın kulun fiilinin aynısına kâdir olup olmadığı tartışmasında da tavırlarını belirlemiştir.

2.2.6.2. Allah'ın Kulun Fiilinin Aynına Kâdir Olup Olmadığı Tartışması

Behşemiyye ve Hüseyniyye'nin bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olup olamayacağı hususundaki görüşleri onların Allah'ın kulun fiilinin aynına kâdir olup olmadığı konusundaki görüşlerini de belirlemiştir. Behşemîler bir makdûrda iki kâdirin kudretinin bulunamayacağı ilkesine dayanarak Allah'ın kulun fiilinin aynına/aynısına kâdir olmasının imkânsız olduğunu söylerken, Hüseynîler bir makdûrda iki kâdirin kudretinin bulunabileceğini söylediği için Allah'ın kulun fiillinin aynısına kâdir olduğunu kabul ederler. Genel olarak Mutezile içerisinde ihtilaflı olan bu konuda, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu görüştedir. Bunun mukabilinde Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Behşemîler Allah'ın kullarının fiillerinin aynısına kâdir olmadığını, ancak kulun makdûrunun cinsine kâdir olduğunu söylerler. İbnü'l-Melâhimî bu konuda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü benimsediğini ifade etmiştir.[500] Hüseynîlerin bu görüşü benimsemelerinin temelinde Allah'ın zâtıyla kâdir olması yer almaktadır. Hüseynîlere göre zâtıyla kâdir olanın makdûr olunması muhtemel olan her şeye kâdir olması gerekir. Kulların fiilleri de makdûr olunması muhtemel şeyler olduğundan Allah'ın bunlara kâdir olması gerekir.[501] Bununla birlikte Behşemîler de zaten zâtıyla kâdir olanın makdûr olması muhtemel olan bütün şeylere kâdir olması gerektiğini kabul ederler. Ancak onlara göre kulun makdûrunun aynısı, makdûr olması muhtemel/mümkün olan bir şey değildir. Onlar nezdinde kulun makdûrunun aynısının, başka bir kimsenin makdûru olması imkânsızdır. Bu yüzden

---

[499] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 234: 1-4.

[500] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 84: 10-14. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de Mutezile'nin cumhurundan, Allah'ın kulun kâdir olduğu şeyin aynısına kâdir olmakla vasıflandırılmasının imkânsız olduğunu görüşünü aktarır. Bk. Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 77: 9-10. Yine Fahreddin er-Râzî muhtemelen son dönem Mutezilesi'ni kastederek, Mutezile'nin bunun imkânsızlığı konusunda ittifak ettiğini, yalnızca Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bunu mümkün gördüğünü ifade eder. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâye,* 2/19: 12-13.

[501] Hımmasî, *Münkız,* 1/206: 5-12; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 84: 10-15.

Behşemîler Allah'ın kulun makdûrunun aynısına kâdir olmadığı düşüncesindedirler. Behşemîler bu görüşlerine delil olarak da bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağı ilkesini getirirler.[502]

2.2.6.3. Kudretlerin Benzer Oluşu (Temâsülü'l-Kuder)

Behşemiyye ve Hüseyniyye'nin kudret-makdûr tartışmasındaki kanaatleri aynı zamanda onların kudretlerin birbirinden farklı yahut birbiriyle benzer oluşları hakkındaki görüşlerini de şekillendirmiştir. Behşemîler bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağı ilkesine dayalı olarak fiili meydana getiren kudretlerin hepsinin birbirinden farklı (*muhtelif*) olduğu ve aralarında benzerlik (*misliyyet*) olmadığı sonucuna ulaşmışlardır.[503] Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler ise bu ilkeyi kabul etmemelerine bağlı olarak da kudretlerin misliyyeti görüşünü, yani kudretlerin birbirinin benzeri olduğunu kabul ederler.

Kudretlerin misliyyeti (*temasülü'l-kuder*) ile kastedilenin ne olduğuna kısaca değinmek gerekirse, öncelikle kudretlerin misliyyeti ifadesinden kudretlerin ayniyyetinin anlaşılmaması gerektiği ifade edilmelidir. Benzerlik anlamına gelen temâsül/misliyyet,

---

[502] Hımmasî, *Münkız,* 1/206: 15-207: 5; Öte yandan Allah'ın kulun makdûrunun aynına kâdir olacağı görüşüyle bağlantılı olarak Hüseynîlere bir itiraz getirilmiştir. Buna göre, Allah'ın kulun makdûruna kâdir olduğu söylendiğinde, kulun kudretinin taalluk ettiği şeye Allah'ın zâtının taalluk edeceği sonucu ortaya çıkacaktır. Nitekim kul bir kudretle kâdir iken, Allah zâtıyla kâdirdir. Bu durumda bir makdûra taalluk konusunda kulun kudretinin Allah'ın zâtıyla ortak olduğu ve dolayısıyla Allah'ın zâtının kulun kudretinin misli olduğu manası ortaya çıkacaktır. Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî, bir tanıma göre tek bir şeye yönelik kudretlerin (müteallikin) benzerliği hakkında, taallukta ortaklığın şart olduğunu söyleyerek cevap verir. Buna göre yalnızca kudretlerin o fiile taalluku ortak olduğunda iki kudretin birbirinin benzeri olduğu söylenebilir. İnsanın kudretinin taallukuna baktığımızda, bizim kudretlerimizin makdûrlarına taalluk etmesinin anlamı, fiili o kudretle meydana getirmemizde o kudretin bizim aletimiz/aracımız olmasıdır. Yani insan için kudretinin makdûra taalluk etmesi demek, insanın fiili meydana getirmesinde kudreti bir araç olarak kullanması demektir. Kudretin makdûra taalluku bizzât kudretin zâtının/kendisinin taalluk etmesi değildir. Ancak Allah'ın bizim makdûrlarımıza kâdir oluşu böyle değildir. Bizim fiillerimiz Allah'ın doğrudan var etmesi şeklinde zâtından sâdır olabilir. Yani herhangi bir araç kullanmaksızın Allah'ın kudreti taalluk eder. Dolayısıyla taalluk açısından bizim kudretlerimizle Allah'ın zâtı ortak değildir. Taalluklar farklıdır. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, taallukta ortaklığın olması için iki taallukun en özel vasıfları açısından ortak olması gerekir. Ancak Allah'ın bizim makdûrlarımıza taalluku, O'nun taallukunun en özel vasfı değildir. Allah'ın taallukunun en özel vasfı cisimleri ve kulların yaratmaya kâdir olmadığı diğer şeyleri yaratmaktır. Dolayısıyla insanın kudretinin taalluku ile Allah'ın zâtının taalluku ortak olmadığı için, insanların kudretiyle Allah'ın zâtının benzer olması mümkün değildir. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî, kendilerine getirilen bu itirazı geçersiz kılmaktadır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 234: 6-13.

[503] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 233: 2-4. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Bağdat ekolüne mensup Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin kudretlerin bazen farklı bazen benzer olabileceği görüşünde olduklarını aktarır ve onlara karşı Behşemî düşüncenin kudretlerin farklı olduğu kanaatini savunur. Tartışmanın detayları için bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *Mesâil,* 243: 16-245: 23.

Behşemî düşüncede zâtın en özel vasfında ortak olmayı ifade etmektedir. Nitekim Mutezile'nin cumhuru birbirinin benzeri olan iki şeyi/iki misl varlığı, zâtın en özel vasfında ortak olan iki şey olarak açıklarlar.[504] Bununla birlikte Hüseynîlere göre misliyyet sadece en özel vasıfta ortak olmayı değil, mahiyetin tamamında ortak olmayı ifade etmektedir. Nitekim *Şerhû'l-Mevâkıf*'ta Cürcânî'nin Allah'ın zâtının diğer zâtlardan farklı olduğunu izah ettiği başlığında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye atfettiği görüşler bunu ortaya koyar mahiyettedir. Cürcânî, ahval görüşünü reddedenlere göre –ki bununla Eşarîleri ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi kastettiğini ifade eder– bir şeyin diğerinden farklı olmasının o şeyin kendine özgü zâtı sebebiyle olduğunu, iki mevcut arasındaki farkın zâttan kaynaklandığını ve hakikatler arasında yalnızca isimler ve hükümlerde ortaklık bulunduğunu aktarır. Buna göre Allah'ın, mahiyetin tamamında ortak olan mislden münezzeh olduğunu söylerler.[505] Devamında ise Cürcânî, mahiyetin tamamında ortak olan iki şeyin taayyün ve teşahhus ile farklılaştığını ve böylelikle iki şeyin hüviyetlerinin ayrıştığını ve aynı mahiyetin değişik fertleri olduklarını ifade eder.[506] Bu konuda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Eşarîlerle aynı görüşte olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre de ayn, bir şeyin bizzat aynısını ifade etmekteyken misl, bir şeyin mahiyetinin tamamında ortak olan fakat aynı mahiyetin değişik fertleri olan benzer varlıkları ifade ettiği söylenebilir. Cürcânî'nin aktardığı bu sözler ayn ve misl olmanın farkını ortaya koymaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse, Hüseynîlere göre misl, Behşemîlerin dediği gibi en özel vasıfta ortak olmayı değil, mahiyetin tamamında ortak olmayı ifade etmektedir. Bunun yanında kudretlerin misliyyeti konusunda, Behşemîlerin ve Hüseynîlerin görüşlerine dayanak kıldıkları açıklamalar da misliyyete iki ekolün farklı anlamlar verdiklerini desteklemektedir.

Behşemîler kudretlerin birbirinden farklı olduğuna yönelik delillerini iki şeyin misl/benzer olmasında ölçüt olan kudretin en özel hükmü üzerinden dile getirirler. Kudretin en özel hükmü, kendisiyle belirli bir fiilin meydana gelebilmesidir. Bir şeyin en özel hükmü onu diğer şeylerden ayıran kendine özgü özelliği olduğuna göre, Behşemîler nezdinde belirli bir fiile yönelik bir kudretin yerine başka bir kudret geçemeyecek

[504] Muhammed Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996), 2/1452.

[505] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/29: 20-31: 3. Nitekim Eşarîlerin temâsülü nefsî sıfatların tamamında bir olmak şeklinde açıkladıkları ifade edilir. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1451.

[506] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/31: 17-18.

demektir. Kendisiyle belirli bir fiilin meydana gelmesi her kudret için ayrıdır. Buna göre bir makdûra yalnızca bir kudret taalluk etmelidir. Dolayısıyla kudretlerin bu en özel hükümde ortak olmadıkları için benzer olmayıp birbirinden farklı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.[507] İşte Behşemîlerin bu izah şekli, onların misliyyeti zâtın en özel vasfında ortak olmak şeklinde açıkladıklarını göstermektedir.

Bununla birlikte yukarıda ifade edildiği üzere Hüseynîler kudretlerin benzer olduğunu kabul ederler. Hüseynîler nezdinde misliyyet/benzerlik en özel hükümde ortak olmayı da kapsayacak şekilde mahiyetin tamamında ortak olmayı ifade ettiği için izahlarını bu minvalde yaparlar. Onlar bu görüşlerini hem kudretin hükmü hem de kudretin hakikati/manası açısından temellendirirler. Nitekim İbnü'l-Melâhimî kudretlerin benzerliğinin hem kudretin hükmü (kendisiyle belirli bir fiilin meydana gelebilmesi) hem de hakikati/manası (bedendeki karışımının dengeli olması) açısından mümkün olduğunu söyler. Şöyle ki kudretin hükmü açısından bakıldığında, her bir kudretin hükmü kendisiyle belirli bir fiilin meydana gelebilmesi olduğuna göre, onlar Behşemîlerin imkânsız olduğunu söylemelerinin aksine, iki kudretin bir makdûra taallukunu bir kudretin diğerinin yerini almasıyla açıklarlar. Onlara göre bir fiili yapmaya yönelik kudretin yerine başka bir kudret geçebilmektedir. Bu da kudretlerin benzer olduğu (*temâsülü'l-kuder*) anlamına gelmektedir. Kudretin hakikati/manası açısından bakıldığında ise, bilindiği üzere Hüseyniyye'ye göre kudretin manası sinirlerin karışımının (mizaç) dengeli olması, yani insanın bedeninin sağlıklı hâlde bulunmasıdır. Bu husus insandan insana değişen bir şey olmadığına göre kudretler arasında fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla onlara göre kudretlerin misliyyetini kabul etmek gerekmektedir.[508]

Öte yandan İbnü'l-Melâhimî, kudretlerin arasında benzerlik olmadığını ve kudretlerin birbirinden farklı olduğunu kabul ettirmek amacıyla Behşemîler tarafından kendilerine yöneltilebilecek bir itirazı dile getirir. Onlar kudretlerin birbirinden farklı olduğunu ispat etmek amacıyla insanın organlarının fiilleriyle kalbinin fiillerinin farklı kudretler tarafından yapıldığını iddia ederler. Nitekim kalbin fiilini bir organ, organın fiilini de kalp yapamamaktadır. Bu fiiller bir kudretle meydana geldiğine göre, demek ki kalbin ve

[507] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 233: 7-8.
[508] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 233: 8-12.

organın kudretleri birbirinden farklı olmalıdır.[509] İnsanın bedeninden sâdır olan iki ayrı fiil grubundan hareketle yapılan bu akıl yürütmeye İbnü'l-Melâhimî iki açıdan karşılık verir. O öncelikle Mutezile içerisinde kalbin fiillerinin organlar tarafından yapılıp yapılmadığı konusunda ihtilaf olduğunu dile getirerek bu dayanağın sağlam olmadığını ortaya koymaya çalışır. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî bazı eserlerinde organların kudretleriyle kalbin fiillerinin yapılamayacağını söylerken, Ebû İshak b. Ayyâş, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr organların kudretleriyle kalbin fiillerinin yapılabileceğini söylemişlerdir. İkinci gruba göre organlar kalp bünyesine sahip olamadıkları için kalbin fiilini yapamamaktadırlar. Kalbin fiilinin meydana gelmesi için organların kudretleri kalbin bünyesine ihtiyaç duymakta ve bu sebeple organlarda kalbin fiilinin meydana gelmesi mümkün olmamaktadır. Onlara göre söz gelimi el kalbin bünyesine sahip olsaydı, elin kudretiyle kalbin fiilinin meydana gelmesi mümkün olurdu.[510] Dolayısıyla onlara göre problem kudretin organlara ait olması değildir. Onlar bu görüşleriyle aslında organın kudretiyle kalbin kudretinin aynı olduğunu söylemiş olmaktadırlar. İbnü'l-Melâhimî'nin itiraza yönelik asıl cevabı ise kalbin kudretlere sahip olduğu ve kalbin bu kudretlerle fiil işlediği şeklindeki bir iddianın temelsiz olduğudur. Çünkü kalp aslında kalbin fiilleri olarak isimlendirilen şeylerin meydana gelmesini gerektiren bir alettir/araçtır. Bu sebeple bu fiiller kalbin sahibine izafe edilir. İbnü'l-Melâhimî bu açıdan kalbi diğer organlarda meydana gelen fiillerle aynı konumda değerlendirir. Nasıl ki kullandığımız duyu organları idrak edilen şeyi idrak etmeyi gerektiriyorsa, kalp de bazı fiillerin meydana gelmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla organların yaptığı fiilin organa değil kula izafe edilmesi gibi, kalbin yaptığı fiil de kalbe değil insana izafe edilir. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî kalbin fiili olduğu düşünülen nazar, itikat, zan, hatta irade ve kerahet gibi fiillerin oluşumundan hareketle aslında bunların kalbin kudretiyle meydana gelmediğini izah eder. Nazar üzerinden hareket edersek, örneğin bilginin oluşumuna baktığımızda, biz düşünme eylemi gerçekleştirirken kafamızın içindeki beyin kıvrımları gibi unsurlara dayanıyoruz. Bu düşünme eylemi esnasında zihnimiz bir arayış içerisine giriyor, beyin kıvrımlarımız çalışıyor ve sonrasında bir anlamda bunları teskin ediyoruz, zihnin içerisindeki bu çaba duruluyor. Dolayısıyla burada kalbin fiili olduğu düşünülen nazar esnasında kafamızın içindekileri,

[509] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 234: 14-15.
[510] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 234: 15-235: 4.

yani organları kullanmış oluyoruz. Ayrıca bilgiyi elde etmede nazar esnasında birtakım mukaddimeler/evvelî bilgileri kullanarak bunları peş peşe sıralayarak iktisabî bilgi elde ediyoruz. Bu bizim kendimizden müşahede ettiğimiz bir şeydir. Neticede kalp kudretle bilgiyi ortaya koymuyor. İbnü'l-Melâhimî itikat, zan, irade ve kerahet gibi fiillerin de aynı şekilde olduğunu söylemektedir. Onlarda da kalbin kudreti bir fiil ortaya koymamaktadır. Örneğin, zan dediğimiz şey iki mümkün şeyden birine yönelik bir emare sebebiyle kalbin bir tanesine baskın gelmesiyle oluşur. Burada emare sebebiyle baskın gelme durumu kalbin gerektirdiği bir şeydir. Fakat bu tıpkı duyu organlarının, gerekli şartlar hazır bulunduğunda, idraki gerektirmesi gibidir. Yoksa kalbin kudretiyle meydana gelen bir fiil değildir. Dolayısıyla kalbin fiilleri denilen şeylerde kalbin kudretinin ispat etmek mümkün değildir. Bununla birlikte Behşemîler kalpte birtakım ma'nâların bulunduğunu ve bunların yaratılmış zâtlar olduğunu, yani gerçeklikleri bulunduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla bu ma'nâları kalbin kudreti olarak görmüşlerdir. Böyle bir fikirden hareket ettikleri için de kâdir kimsenin kalpteki bu kudretlerle kalbin fiillerini yaptıkları sonucuna varmışlardır. Ancak İbnü'l-Melâhimî nezdinde kalbin fiilleri ve kalbin kudretleri diye bir şey yoktur. Bu yüzden onların kalbin fiili ve organların fiili şeklinde bir ayrım yapıp bunun üzerinden kudretlerin farklı olduğu sonucuna ulaşmaları mümkün değildir. Bu tartışmanın neticesinde İbnü'l-Melâhimî kalbin fiillerinin meydana gelmesi için organlara ihtiyaç duyulduğunu söylemiş olmaktadır. Ona göre kalbin fiilleri denilen şeyler ancak organların fiil işlemesi esnasında kalbin gerektirdiği hükümler ve taalluklardır. Organlar kalbin bu taallukları gerektirmesinin şartıdır. Burada önemli olan husus kalpteki taalluku gerektirenin organın çalışması olduğudur. Böylelikle aslında İbnü'l-Melâhimî kalbin fiilleri ve organların fiilleri şeklindeki ikili bir ayrımı reddetmektedir. Kalp fiilleri nihayetinde organların fiillerine râci olmaktadır. Dolayısıyla tüm bu fiiller organların kudretiyle meydana gelmektedir. Böyle olduğuna göre, Behşemîlerin kalbin fiillerinin kalbin kudretiyle meydana geldiğini, organların kudretleriyle kalbin fiillerinin yapılamayacağını söylemeleri ve buradan hareketle kudretlerin muhtelif/farklı olduğuna dair iddiaları yanlıştır. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî kendilerine yöneltilen itirazı çürütmüş ve dolayısıyla kudretlerin tamamının birbirinin benzeri olduğunu ortaya koymuştur.[511]

[511] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 235: 6-236: 4.

Ezcümle insanın fiillerini meydana getirmedeki kudretinin Behşemiyye ve Hüseyniyye tarafından farklı şekillerde tanımlanması neticesinde, kudretlerin birbiriyle misl (benzer) veya muhtelif (farklı) oluşu, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olup olamayacağı ve Allah'ın kulun fiilinin aynına kâdir olup olamayacağı meselelerinde iki ekol birbirine zıt görüşleri benimsemişlerdir. Nitekim tekrar ifade edilecek olursa, Behşemîler kudreti insanın fiil yapabilmesini sağlayan, bedenin tamamının kâdir hâlinde olmasını sağlayan bir ma'nâ olarak açıklamışlardı. Buna dayanarak onlar belirli bir fiilin belirli bir kudreti olacağı ve bu fiilin meydana gelmesinde başka bir kudretin onun yerine geçemeyeceği görüşüne ulaşmışlardır. Onlar bu görüşlerinin devamı olarak bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağını söylemişler ve kudretlerin birbirinden farklı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Buna mukabil, meseleye Hüseyniyye açısından bakıldığında, onlar kudreti bedenin sağlıklı olması şeklinde tanımlamışlardır. Buradan hareketle kudretin hem manası hem fonksiyonu açısından kudretlerin birbirinin yerine geçebileceğini ve kudretlerin birbirinin benzeri olduğu görüşlerine ulaşmışlardır. Nitekim Hüseyniyye'ye göre, bedenin sağlıklı olması kişiden kişiye değişmeyen bir olgu olduğundan, fiilleri meydana getiren kudretler benzerdir. Onlar bu doğrultuda bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olabileceği görüşünü benimsemişlerdir.[512]

Tüm bu açıklamalardan sonra, Behşemîlerden farklı olarak Hüseynîlerin kudretin mahiyetini özel bünye (bedenin sağlıklı olması) olarak izah etmelerinin, kudretle alâkalı diğer görüşleriyle uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Bu izah tarzı, onların görüşlerinin anlaşılmasını kolaylaştırdığı gibi aynı zamanda ileriki satırlarda da görüleceği üzere, onların kudret hakkında verdikleri hükümlere dair delillendirmelerinde de kendilerine kolaylık sağlamıştır.

Kudret konusunda Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki ihtilaflı meseleler ele alındıktan sonra, sırada teklîf-i mâ lâ yutâk hakkındaki Mutezilî anlayışın ve Eşarîlerin bu konudaki söylemlerinin daha iyi anlaşılması adına kudrete verilen hükümler ve kudretin makdûruna taallukunun keyfiyyeti konularına kısaca değinilecektir.

[512] Öte yandan bir Hüseynî olarak bu meseleleri ele alan Hımmasî de iki kâdirin bir makdûr üzerinde etkin olup olmadığı meselesinin âlimler arasında ihtilaflı olduğunu ve bu konudaki tartışmayı verdikten sonra, bu ihtilafın dallanıp budaklanıp kudretler birbirinden farklı mıdır yoksa birbirinin benzeri midir sorusunu gündeme getirdiğini söyler. Bu bağlamda Hımmasî de yukarıda detaylı olarak verilen görüşlerin birbiriyle bağlantılarını özetler. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/210: 1-12.

2.2.6.4. Kudrete Dair Hükümler

Daha önce ifade edildiği üzere Eşarîlere göre kudret fiili zorunlu kılar, fiille aynı andadır ve zıtlara taalluk etmez. Yani onlara göre kudret tek bir fiile yöneliktir. Kudret fiil anında yaratılır ve dolayısıyla bâkî değildir.[513] Buna mukabil Mutezile'ye göre kudret fiili zorunlu kılmaz, fiilden öncedir ve zıtlara taalluk eder.

Mutezilî düşüncede fiili meydana getiren kudret makdûrların tüm cinslerine taalluk eder. Kudret farklı farklı vakitlerde muhtelife (farklı olana), mütezâdda (zıtlara) ve mütemasile (benzerlere) taalluk edebilir. Kudretin muhtelife taallukunda, tek bir vakitte sonsuz sayıda farklı fiile taalluk etmesi mümkündür. Kudretin zıtlara taalluku, zıtlar birbirini nefyettiğinde biri diğerinin yerine geçecek şekilde; zıtlar cinste birbirine zıt olduklarında ise kudretin tek bir vakitte sonsuz sayıda zıdda taalluk edebileceği şekilde olmaktadır. Kudretin benzerlere taalluku ise, ancak tek bir vakitte tek bir mahalde benzerlerden bir tanesine taalluk edecek şekilde gerçekleşir.[514] Kudretin makdûra taalluku özetle bu şekilde ifade edildikten sonra Mutezile'nin Eşarîlerle teklîf-i mâ lâ yutâk konusundaki ihtilafının altında yatan sebeplerden biri olarak kudretin zıtlara taalluk etmesi meselesi detaylı olarak ele alınacaktır.

Mutezile'nin tamamına göre kudret zıtlara şâmildir, zıtları kapsar, yani zıtlara taalluk eder. İbnü'l-Melâhimî kudretin zıtlara taallukunun en güçlü delilini insanın kendi deneyimlemesinden elde ettiği zorunlu bir bilgiye dayandırır. Kendinden önceki Mutezilîlerin de dile getirdiği bu delilde bir kimsenin sağ tarafa doğru bir miktar gitmesi mümkün ise sol tarafa doğru da bir miktar gitmesinin mümkün olmasından hareketle kudretin zıtlara taalluk ettiği sonucuna ulaşılır. İbnü'l-Melâhimî delili şöyle zikreder: Bizden bir kâdirin aynı anda sağa doğru hareketinin bedeli olan, yani onun yerine geçecek şekilde sola doğru hareketi mümkün olmasaydı, biz onun sağa doğru hareket etmesinin de imkânsız olduğunu zorunlu olarak biliriz. Şayet bütün kudretler zıtlara taalluk etmeseydi o zaman kâdirler arasında yalnızca tek bir kudreti olanların bulunması imkânsız olmazdı ve o kâdirden o tek kudretiyle sola doğru hareket edemeyip yalnızca sağa doğru hareket etmesi mümkün olurdu. Ancak böyle bir durum özgür bir kâdir

[513] Bütün bu önermelerin derli toplu bir ifadesi için bk. Eş'arî, *Lüma'*, 132: 1-134: 17.
[514] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 236: 8-14. Meselenin detayları için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 237: 1-238: 8. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 415: 17-416: 15.

kimseyle tek bir fiili yapmaya mecbur bırakılmış kimse arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır.[515]

Bunun yanında İbnü'l-Melâhimî, kudretin zıtlara taalluk ettiğine dair kendi ekolünün delilini zikreder. Onlar insanın bir fiili yapmaya kâdir olduğuna dair delilin, onun zıtlara ve muhteliflere de kâdir olduğuna delalet edeceğini söylerler. İnsanın kâdir olduğunun delili, fiillerin onun motivlerine göre meydana gelmesinin zorunlu oluşudur. Nitekim Hüseynîler nezdinde zorunlu olarak bilindiği üzere bir fiile yönelik motiv bulunduğunda, eğer durum müsaitse bu fiil meydana gelir. Eğer motiv bu fiilin zıddına veya muhtelifine yönelikse, diğer motiv ilk motivin yerine geçer ve tıpkı ilk fiilin meydana gelmesi gibi diğer fiil meydana gelir.[516]

Onların kudretin zıtlara taalluk ettiğine dair bir diğer delilleri ise kâfirin imanla mükellef tutulması üzerinden getirilir. Şayet muhaliflerin iddia ettiği gibi kâfirin kudreti imana taalluk etmiyorsa ondan imanın sâdır olması imkânsız demektir. Zira onlara göre kâfirin kudreti sadece küfre taalluk eder. Onlar nezdinde kudret fiili gerektir. Dolayısıyla eğer kâfirin imana yönelik kudreti olsaydı, o da iman fiilini gerektirecek ve bir anlamda küfrün yanında iman fiili de sâdır olacaktı. Bu yüzden onlar açısından bakıldığında kâfirde imana yönelik bir kudretin bulunmaması mümkündür. Ancak şu bilinen bir gerçek ki Allah kâfiri iman etmekle yükümlü tutmuştur. Dolayısıyla kudretin zıtlara taalluk etmeyip kâfirin imana yönelik kudretinin bulunmadığını söylemek, Allah'ın kâfiri imanla mükellef tutmasının güç yetirilemeyen teklif olduğu anlamına gelir. Bu da kabihtir ki Allah bundan münezzehtir.[517]

Kudretin zıtlara taalluk etmediğini söyleyen Eşarîlere göre, kudretin zıtlara taalluk etmesi birtakım problemlere yol açacaktır. Eşarîlerin bu konudaki delillerini aktaran İbnü'l-Melâhimî, onlara verilen cevaplar noktasında ahvâl görüşünü benimseyen Behşemîlerden farklı bir yol izlediğini ihsas ettirecek açıklamalarda bulunur. Eşarîler kudretin zıtlara taalluk etmesinin kudretin bizzat birbirine zıt iki sıfat üzere olduğu anlamına geleceği üzerinden delil getirirler. Onlara göre taalluk edilen şeylerin birbirine zıt olması, taalluk

[515] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 238: 10-15. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 416: 15-18 Yalnızca Mânkdîm burada zorunlu bilgi olduğunu ifade etmez.
[516] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 238: 16-20.
[517] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 239: 8-12.

eden şeyin de yani kudretin de zıt sıfatlara sahip olmasını gerektirir. Yani kudret aynı anda iki zıdda şâmil olursa, kudret bu iki zıddı meydana getirecek iki zıt sıfata sahip olacaktır. Nitekim örnek vermek gerekirse bir canlının bir şeyi bilmesi ve bilmemesi tek bir ma'nâ ile –bu ma'nâ onlar nezdinde kudrettir– olsaydı, bu ma'nânın iki zıt sıfat üzere olması gerekirdi. Eşarîler tıpkı Behşemîler gibi kudretin bir ma'nâ olduğu görüşünde oldukları için ve bu ma'nâ fiili gerektirdiği için, bu ma'nânın aynı anda iki zıddı gerektireceği endişesini duymaktadırlar. Buna mukabil Mutezilîler onların bu delillerinin Allah'ın kudretinin de zıtlara taalluk etmeyeceği iddiasını taşıdığını söylerler. Dolayısıyla Mutezile nezdinde böyle bir iddia geçersiz olmaktadır. Öte yandan bir şey farklı hükümlerde müessir olabilir ve bu durum o şeyin zâtında farklılık olmasını gerektirmez, aynı şekilde bu şeyin hükümlere göre farklı sıfatlar üzere olmasını gerektirmez. Söz gelimi hacim hem sağa doğru hem sola doğru olabilir. Böyle olmasında rağmen hacmin zâtının farklı sıfatlar üzere veya birbirine zıt sıfatlar üzere olması gerekmez. İbnü'l-Melâhimî'nin verdiği bu cevap Behşemîlerin cevabının tekrarı mahiyetindedir.[518] Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî onların örnek olarak dile getirdikleri, bir canlının bir şeyi bilmesi ve bilmemesinin tek bir ma'nâ ile olduğunu kudrete benzetmelerini de bir Hüseynî olarak kendileri tarafından kabul edilemeyeceğini söyler. Çünkü onların bu benzetmeleri, ma'nâların varlığını kabul etmeleri sebebiyledir. Dolayısıyla onların bu ilzamı ma'nâların varlığını kabul etmeyenler için bağlayıcı değildir. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, kendi düşünce sistemlerinde bir şeyi bilmenin o şeye taalluk etmesiyle, bilmemenin ise o şeye diğerinin tam zıddı şekilde taalluk etmesiyle olduğunu söyler. Dolayısıyla iki taalluk birbirine iki zıt şeylerdir. Bu iki taalluk, kendisinin iki zıt sıfat üzere olmasını gerektiren bir unsur (ma'nâ) ile gerçekleşmemiştir.[519] Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Melâhimî Eşarîlerin delillerinde zikrettikleri endişenin ma'nâların varlığını kabul eden Behşemîleri bağlasa da kendilerini bağlamadığını ve aslında buna cevap vermenin gerekli olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır.[520]

Eşarîler bir diğer delillerinde ise, kudretin zıtlara taalluk etmesi durumunda birbirine zıt fiillerin meydana gelme ihtimallerini dile getirerek kudretin zıt fiillere taalluk

[518] Nitekim benzer itiraz ve cevabı Mânkdîm de dile getirir. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 417: 6-16.
[519] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 240: 9-241: 3.
[520] İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı Eşarîlerin bu deliline, ma'nânın varlığını kabul eden Behşemîler tarafından verilen cevap için ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 241: 4-12.

edemeyeceğini ortaya koymaya çalışırlar.[521] Onlara göre kudret iki zıt fiile taalluk ettiğinde ya bu iki zıt fiilin ya da bunlardan bir tanesi meydana gelecektir. İki zıt fiilin de meydana gelmesi imkânsız olduğu için birinci ihtimal elenir/mümkün değildir. İki zıttan birisinin meydana gelmesi konusunda ise biri diğerinden öncelikli değildir. Birisinin diğerine öncelikli olması için ancak kudrete ilave bir unsur olması gerekir. Ancak bu şekilde iki zıttan bir tanesine öncelikli olabilir. Ancak böyle bir durumda iki zıttan birisinin varlığı kudret sebebiyle değil o ilave unsurla meydana gelmiş olur ve o fiile taalluk eden de kudret değil ilave unsur olmuş olur. Dolayısıyla Eşarîler nezdinde iki zıttan bir tanesinin meydana gelmesi durumunda kudretin taalluku söz konusu olmayacaktır. Bu sebeple kudret hiçbir durumda zıtlara taalluk edemez.[522] Muhaliflerinin bu deliline İbnü'l-Melâhimî fiilin meydana gelmesinde, kâdirin iki zıttan bir tanesini tercih etmesinde etkin olan motiv kavramına odaklanarak cevap verir. Nitekim motiv Hüseynî düşüncede kâdirin makdûrlarından bir tanesini yapmaya yönelik bir tercih ettirici/muhassıs konumundadır. Üzerinde konuşulan bu konuda, kudret zıtlara her ikisinin de meydana gelmesi mümkün olacak şekilde taalluk eder ve onların meydana gelmeleri biri diğerinin yerine geçmesiyle (bedel) mümkün olur. Dolayısıyla kudret bedel yoluyla iki zıtta da taalluk etmektedir. Bu iki zıttan bir tanesinin meydana gelmesi ise ancak kudretin bu iki zıttan birisini yaratmaya yönelik olmasını tercih eden bir unsur sebebiyle olur. İşte bu unsur motivdir. Bu motiv kudretin iki zıttan birisinde müessir olmasının şartıdır. Bu açıklamalarına ilaveten İbnü'l-Melâhimî fiilin sadece kudretle meydana geldiğine de vurgu yapar. Yani bir anlamda motiv kudreti iki zıttan bir tanesine yönelik harekete geçiren şeydir. Bu durumda fiilin meydana gelmesini sağlayan şey yine kudret olmaktadır.[523] Böylelikle İbnü'l-Melâhimî muhaliflerinin kudretin zıtlara taalluk edemeyeceği şeklindeki iddialarına, kudretin zıtlardan birisine nasıl taalluk ettiği ve iki zıttan bir tanesinin nasıl meydana geldiğini açıklayarak cevap vermiştir. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî bu şekilde Behşemîlerden farklı cevap verdiğini de ifade eder. Nitekim o, Kâdî Abdülcebbâr'ın Eşarîlere kudretin zıtlara taalluk ettiğine dair bir delille cevap

[521] Benzer ifadeler için bk. Cüveynî, *İrşâd*, 223: 10-12.
[522] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 239: 13-16.
[523] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 239: 16-240: 3.

verdiğini ve kudretin zıtlara taalluku neticesinde iki zıttan bir tanesinin kudrete ilave bir unsurla değil kudretle meydana geldiğini izah etmeye çalıştığını aktarır.[524]

Mutezile'nin kudretlerin zıtlara taalluk edeceği görüşü izah edildikten sonra, tarafların kudret hakkında verilen diğer hükümlerle ilgili görüşlerine de değinmek gerekir. Tekrar dile getirilecek olursa, Mutezile'ye göre kudret fiilden öncedir, fiili zorunlu olarak meydana getirmez ve bâkîdir. Muhaliflere göre ise kudret fiilden önce değildir, fiili zorunlu kılar ve bâkî değildir.[525] Hüseyniyye'ye ve İbnü'l-Melâhimî'ye göre kudretin fiilden önce olduğunu bilmek zaruri bilgidir. Nitekim küçük çocuklar ve hayvanlar da dâhil olmak üzere her canlı sağlıklı olduğunda bir fiile kâdir olduğunu bilebilir. Söz gelimi ayağa kalkmasa bile kendisinin ayağa kalkmasının mümkün olduğunu bilir.[526] İbnü'l-Melâhimî kendi görüşlerine göre bunun zaruri bilgi olduğunu iddia ettikten sonra kendinden önceki Mutezilî âlimlerin de kudretin fiilden önce olduğu ve fiili zorunlu kılmadığına dair kendisinin de katıldığı delillendirmelerini aktarır. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf kudretin fiilden önce olduğu ve fiili zorunlu kılmadığını, Eşarîlerin görüşünü eleştirdiği bir örnekle delillendirir. Bu konuda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın "Bişr'in eşeği Bişr'den daha akıllıdır"[527] diyerek muzip bir şekilde Eş'arî'yi eleştirdiği aktarılır. Şöyle ki, sahibinin dereden atlamasını istediği bir eşek derenin genişliği dar ise derenin üzerinden atlar, fakat genişse atlayamaz. Dolayısıyla kudret sahibi bir eşek bile derenin üzerinden atlamadan önce atlamasının mümkün olup olmadığı durumların ayrımını yapar. Aynı şekilde örneğin bir köpek de kendisine taş atmasının mümkün olduğu bir insanı görünce kaçar. Dolayısıyla karşılaşılan durumların farklılığına göre kudret değişmeyeceği için, canlının bir fiile yönelik kudreti fiilden önce olup o fiili zorunlu kılmadığı sonucuna ulaşılır. Bunlara ilaveten İbnü'l-Melâhimî kudretin fiilden önce olduğu ve fiili zorunlu kılmadığı konusunda/bu konuda kendilerini destekleyen bir hususun da kudretin özel bünye olduğu görüşü olduğunu söyler. Hüseynîlere göre kudret insanın özel bünyesi olduğuna göre, yani fiilden önce insana bu bünye verildiği için zaten kudretin fiilden önce olduğu ve fiili zorunlu kılmadığı aşikâr bir durumdur.[528] Buna

[524] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 240: 6-8.
[525] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 242: 4-5. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 396: 1-2 Burada sadece Mutezile'ye göre kudret fiilden önceyken Mücbire'ye göre kudretin fiille aynı anda olduğu geçmektedir.
[526] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 242: 5-7. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/177: 15-16.
[527] Burada aslında İbn Ebî Bişr nisbesiyle Eş'arî kastedilmektedir.
[528] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 242: 4-12. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/177: 19-20.

ilaveten Ebû Ali el-Cübbâî de muhaliflerin iddia ettiği şekliyle kudretten önce olmayıp fiili zorunlu kılması durumunda, bu fiilin insana ait olmayacağını ve kudreti yaratan Allah'a ait olacağını söyleyerek görüşünü temellendirmiştir. Bununla birlikte Mutezilîler kudretin fiili zorunlu kılmadığına dair şöyle bir örnek de dile getirmişlerdir. Kudretin bir fiili zorunlu kıldığı fikri kabul edildiğinde, diyelim ki yüz kg ağırlığında bir cismi taşımaya kâdir olan kimse, bir kg ağırlığındaki bir nesneyi taşımaya kâdir olmadığını söylemek gerekecektir. Yani belirli bir ağırlığı taşımaya kudreti olan kişinin yalnızca o ağırlığı taşıyabileceği, ondan daha hafif bir şeyi taşıyamayacağı anlamına gelir. Ancak böyle bir durum akıl sahipleri nezdinde imkânsızdır. Aksine mâkul olan ağır bir cismi taşımaya kâdir olan kimsenin hafif bir cismi taşımaya daha çok kâdir olacağı düşüncesidir. Dolayısıyla kudretin bir fiili zorunlu kıldığı düşüncesi mâkul bir fikir olmamaktadır.[529] Bunun yanında kudretin zıtlara taalluk ettiği bilgisinin, fiilin meydana gelmesinin zorunlu olmamasını ve kudretin bunlardan önce olmasını gerektirdiği de dile getirilir. Çünkü aksi takdirde kudretle iki zıddın da meydana gelmesi gerekirdi.[530]

İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı üzere Mutezile'nin kudretin fiili gerektirmediğine/zorunlu olarak meydana getirmediğine ve fiilden önce olduğuna dair naklî delilleri ise "Onlar, 'Eğer gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık' diye Allah'a yemin edeceklerdir. Onlar kendilerini helâke sürüklüyorlar. Allah, biliyor ki onlar kesinlikle yalancıdırlar"[531] ayetidir. Ayette Allah savaşa katılmayıp bu şekilde bahane uyduran münafıkları yalanlamaktadır. Allah'ın onları yalanlamasında iki ihtimal söz konusudur. Allah onları ya güç yetiren olmadıkları konusunda yalanlamıştır, eğer böyleyse onların savaşa katılmaya güçlerinin yettiği ama katılmadıkları anlamı çıkar; ya da onları "savaşa katılırdık (sefere çıkardık)" sözlerinde yalanlamıştır, bu durumda da savaşa katılmasalar da savaşa katılmaya güçlerinin yettiği anlamı çıkar. Allah onları hangi hususta yalanlamış olursa olsun, her iki ihtimalde de kudret fiilden önce olmakta ve fiili zorunlu kılmamaktadır.[532]

Yukarıda da ifade edildiği üzere Mutezile'nin kudrete verdiği hükümlerden birisi de kudretin bâkî oluşudur. Öncelikle belirtmek gerekir ki kudretin bâkî olduğu görüşü Basra

[529] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 243: 13-16.
[530] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 242: 13-15.
[531] et-Tevbe 9/42.
[532] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 243: 17-244: 5. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/177: 21-178: 7.

Mutezilesine aittir. İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler de bu konuda kendisinden önceki Mutezilîlerle hemfikirdir. Bununla birlikte onların bu görüşlerinde dair delillendirmeleri yine kudreti bünye olarak açıklamalarına dayanmaktadır. Hüseynî düşüncede kudret insanın bedenindeki bünye olduğu için ve bu bünyenin devamlılığı konusunda da herhangi bir şüphe bulunmadığı için onlar nezinde kudretin bâkî olduğu aşikârdır. Zira kudret ancak bu bünyenin parçalanmasıyla (tefrik)[533] ortadan kalkar.[534] İbnü'l-Melâhimî kudreti bünye olarak izah ettikleri için kudretin zaten bâkî oluşunun gayet açık olduğunu söyler ve kudretin bâkî oluşuna yönelik herhangi bir delil getirmeye gerek görmez. Bunun yanında kendinden önceki Behşemî âlimlerin bir delilini aktarır. Şöyle ki, bir kimseye on birim mesafede olan bir emaneti on birim zaman içerisinde iade etmesi emredildiğinde, kişi verilen süre içerisinde emaneti teslim etmediyse, emaneti geri vermediği için kişinin zemmedilmesi gerekir. Dolayısıyla kişinin bu on birimlik zaman sürecinin başından sonuna kadar kudreti devam etmiştir, bâkîdir ve kendinden istenileni yerine getirmesi için gerekli kudreti olduğundan görevini yerine getirmediği için zemmedilmesi hasendir. Ancak eğer kudret devamlı olmayıp anbean tekrar yaratılıyor olsaydı o zaman kişinin zemmedilmesi hasen olmazdı. Çünkü emaneti iade edebileceği kudret ve şartlar henüz o kişide yok demektir. Kudret anbean yaratıldığında, on birimlik mesafeyi kat edecek ve on birim zaman diliminde götürecek bir kudret teşekkül etmemiş olur.[535]

2.2.7. Mükellef: İnsan

Teklif müessesesinin temel unsuru olması hasebiyle mükellefin tanımı ve mahiyeti konusu Mutezile'nin adalet düşüncesinde önem arz etmektedir. Mükellef kavramı genel

---

[533] *Tefrîk* kavramı Hüseynî düşüncede teklifin ölümle sonlanacağı görüşünü, diğer bir deyişle teklifin insanın bedeninin çürüyerek parçalara ayrılması şeklinde sonlandırılacağını ifade etmektedir. Fenâ konusunda Hüseyniyye'nin Behşemî düşünceden farklı olarak bu görüşü benimsediği konunun detayları hakkında bk. Koloğlu, "Fenâ", 425-471.

[534] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 245: 8-10.

[535] Delile yapılan bir itirazla tartışma biraz daha devam etmektedir. Bu delile şöyle bir itiraz getirilebilir. Kişinin bu mesafeyi kat etmesi ve emaneti geri vermesi mümkün olabilir. Nitekim her bir anda on birimden bir birimi kat edecek bir kudret verilir ve bir kudretle bir birim ilerler, ikinci anlık kudretle ikinci birimi kat eder ve böylelikle on birimlik mesafeyi tamamlayabilirdi. Dolayısıyla muteriz kudretin mutlaka devamlı/bâkî olmasının gerekli olmadığını, kudret anbean yaratıldığında da kişi emaneti ulaştırmadığında zemmedilmesinin hasen olacağını söylemeye çalışır. Böylelikle muteriz delilde öne sürülen gerekçenin tutarlı olmadığını ortaya koymaya çalışır. Buna mukabil delili öne sürenler, kişinin böyle bir durumda da olsa olsa kudretin ilk anda verildiği ilk adımı atmadığı için zemmedilmesinin mümkün olduğunu söylerler. Yani kişinin emaneti geri vermediği için zemmedilmesi bu durumda da hasen olmaz, kişi olsa olsa ancak o yolda ilk adımı atmadığı için zemmedilebilir. Dolayısıyla kudretin anbean yaratıldığı görüşünde olan muterizin ileri sürdüğü açıklama şekli Behşemîlerin delillerine gölge düşürmemektedir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 245: 10-15.

olarak insanın dışında melekler ve cinler olmak üzere farklı boyuttaki varlıkları da içeren daha geniş bir kapsamı ifade etse de, literatürde esas itibariyle insanla özdeşleştirilerek insanın mahiyeti bağlamında ele alınmıştır.[536] Dolayısıyla mükellef, insanın ne olduğu, insanı insan yapan unsurun mahiyeti üzerine yapılan açıklamaları ve tartışmaları içeren bir kavramdır. Konunun bu çerçevede ele alınması insanın fiillerindeki ahlâkî sorumluluğu mâkul bir temele oturtmak amacıyla olup yeniden yaratmanın nasıl olacağı konusuyla da yakından ilgilidir.[537] Nitekim İslâm düşüncesinde insanın mahiyetine dair görüşler insanın ölümden sonra diriltilmesinin nasıl olacağını ve ahiret hayatının nasıl olacağını da belirlemiştir.

Mutezilî düşünce içerisinde mükellefin mahiyeti konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte Mutezile'nin çoğunluğu mükellefin beden olduğunu vurgulayan ortak görüşü benimsemişlerdir. Nitekim Behşemîlerin görüşü olarak da ifade edebileceğimiz bu görüş daha öncesinde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından da dile getirilmiştir.[538] Kâdî Abdülcebbâr mükellefi, onu diğer canlılardan ayıran özel bir bünyeye sahip, canlı, kâdir, emir ve nehyin, medih ve zemmin kendisine yöneltildiği bu gördüğümüz şahıs olarak tanımlamıştır.[539] Bu tanımı devam ettirecek şekilde İbnü'l-Melâhimî de üstatlarının çoğunluğu nezdinde mükellefin "insan (benî âdem) bünyesine sahip, canlı, âkil, fail olan bu (gördüğümüz) şahıs" olduğunu dile getirir.[540] Tanımdan anlaşıldığı üzere mükellef hakkında genel kanaat, bu özellikleri kendisinde toplayan insan bedeni olduğudur. Görüldüğü üzere mükellef konusunda İbnü'l-Melâhimî ve müntesibi olduğu Hüseyniyye'nin Behşemiyye ile arasında ihtilaf bulunmadığını belirtmek gerekir. Bu konuda aynı düşünceyi benimseyen iki ekol arasında mükellef konusunda tartıştıkları muhaliflerin farklı olduğu gözlenmiştir. Behşemî düşüncede mükellefin mahiyeti konusunda yalnızca Mutezile içerisindeki farklı görüşler eleştirilirken[541], İbnü'l-

[536] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/238: 5-7.
[537] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/310: 2-3.
[538] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/310: 5-6: "İnsan, dış dünyadaki, görünen, yiyen, içen bu bedendir."
[539] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/311: 12-14.
[540] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 225: 4-5. Hüseynî düşünceyi benimseyen Hımmasî de mükellefin kelamcıların çoğunluğuna göre beden olduğunu ifade eder ve İbnü'l-Melâhimî'yle aynı tanımı zikreder. Bk. Hımmasî, *Münkız,* 1/292: 14-15.
[541] Mesela bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/310: 4-358: 16. Burada Kâdî Abdülcebbâr Mutezile içerisindeki farklı insan tanımlarını aktarır ve bunların tartışmasını yapar.

Melâhimî bunlara ilaveten ilerleyen satırlarda görüleceği üzere felsefecilerin mükellef tanımına itiraz eder ve onlara da eleştiriler yöneltir.

İbnü'l-Melâhimî mükellefin, özel bünyeye sahip bu gördüğümüz şahıs olduğu, diğer bir ifadeyle insanın esas mahiyetinin beden olduğu görüşünün doğruluğunu bir akıl yürütmeyle delillendirir. Aslında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait olan bu delil şöyledir: İnsanın bedenini oluşturan karışımın yani mizacının dengeli olması hâlinde ve insanın bedeni sağlıklı olduğunda, onun idrâk etmesi, bilmesi, kâdir olması ve fiil yapması mümkün olmakta; tam tersi hâlde yani bedenin sağlığı ve mizacın dengesi bozulduğunda ise insan bu faaliyetlerin hiçbirisini yapamamaktadır. Dolayısıyla bedenin sağlıklı ve mizacının dengeli olması insanın idrak etmek, bilmek, kâdir olmak ve eylemde bulunmak gibi şeyleri yapmasını sağlamaktadır. Bu durum insanın mükellef olmasında müessirin beden olduğunu gösterir. Buna binaen insanın mükellef olmasında bedenine ilaveten başka bir şey aramaya gerek yoktur. Burada bedenin mizacının dengeli ve normal olması bedenin sıfatlarıdır. Beden bu sıfatlara sahip olduğunda canlı, âkil, kâdir ve dolayısıyla itaatkâr ve isyankâr olmaktadır.[542]

Behşemîlerin mükellefin beden olduğuna dair delilleri ise bedenin sağlıklı ve mizacının dengeli olması üzerinden değildir. Hüseynîler bu konuda Behşemî görüşü benimsemiş olsalar da bu konudaki delillendirmeleri kendilerine özgüdür. Behşemîler mükellefin beden olduğuna farklı şekillerde delil getirmişlerdir. Onların açıklamaları genellikle bir bütün olarak insan bedeninin mükellef olduğuna yöneliktir. Söz gelimi insanın bir fiil yapabilmesi için kâdir olması bütün bedene ait bir özellik olmalı, aynı şekilde insanın idrak edebilen olması da bedene ait bir özelliktir. Kişinin bir şey yaptığında zemmedilmesi veya methedilmesi de dış dünyada gördüğümüz bu bedene yapılır. Aksi takdirde insan bu bedenden farklı bir şey olsaydı, onun methedilmesi veya zemmedilmesi hasen olmazdı.[543] Hüseyniyye'nin, mükellefin beden olduğuna dair delillendirmesinin farklı olmasının sebebi muhtemeldir ki onların insanın fiil yapabilmesini sağlayan unsurun, yani kudretin mahiyetini Behşemîlerden farklı bir şekilde açıklamasıdır. Daha önce geçtiği üzere Hüseyni düşüncede kudret bedenin sağlıklı ve mizacının dengeli olmasıdır. Dolayısıyla bedenin sağlıklı olması bir mükellefin fiil yapması için yeterli

[542] İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 158: 7-12; a.mlf., *Fâik*, 225: 11-15.
[543] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/241: 8-242: 11. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/313: 6-314: 11.

oluyorsa, mükellefin mahiyetinin ne olduğu konusunda bedenden başka bir şeye ihtiyaç duyulmaz. Hüseyniyye'nin istidlâllerini bu noktadan getirmelerinin uzun açıklamalar yerine daha kısa ve öz bir delillendirme olduğu ve kendi düşünce sistemlerinde mükellefin beden olduğuna dair görüşlerini kuvvetli şekilde desteklediği söylenebilir.

Öte yandan Mutezile içerisinde farklı mükellef tanımları da vardır. Nazzâm mükellefin bedene sirayet etmiş ruh olduğunu, Bişr b. el-Mu'temir ruh ve beden birlikteliğini savunarak mükellefin görünen beden ve ona hayat veren ruh olduğunu, Muammer b. Abbâd bölünmesi mümkün olmayan bir ayn olduğunu, Hişâm el-Fuvatî mahalli kalp olan ve bölünmesi mümkün olmayan bir cevher, Ali el-Esvârî kalpteki ruh,[544] İbnü'l-İhşîd bedene bütünüyle nüfuz etmiş ve bedenle kaplanan bir cisim olduğunu söylemektedir.[545] İbnü'l-Melâhimî *Fâik*'te bu görüşlerden insanın ruh olduğunu iddia eden Nazzâm'ın görüşünü ve mükellefin kalpte bir parça olduğu görüşünü dile getirir. Buna ilaveten o, felsefecilerin mükellefi nefs olarak tanımladıklarını ifade eder.[546] Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî bu konudaki muhaliflerini Mutezile içerisinde mükellef hakkındaki farklı görüş sahiplerini ve felsefeciler olarak belirler ve tartışma alanını iki gruba indirger.

Felsefecilerin çoğunluğuna göre ise mükellef (ya da, insan) nefstir. Onlar nezdinde nefs bedenle özdeşleşmiş değildir, ayrılmaz bir şekilde bedene tab edilmiş değildir ve bedendeki bir parçaya hulul etmiş de değildir. Onlara göre nefs herhangi bir cisimde hulul etmeyen ve herhangi bir yönde bulunmayan cevherdir. Onların mükellefi nefs olarak açıklamaları, şâhid âlemdeki insana ait fiillerin nefse izafe edilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda ise nefsin bedenle ilişkisinin izahı gerekmektedir. İşte bu noktada felsefeciler nefsin insanî kuvvetler vasıtasıyla bedeni kullandığını söylerler. Dolayısıyla onlara göre fail ve âkil olan nefstir. İnsan öldüğünde nefs ondan ayrılacak ve bedeni kullanmayı bırakacaktır.[547]

---

[544] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 11/310: 7-311: 6.

[545] Hımmasî, *Münkız,* 1/291: 3-4. Mutezile'nin insan tanımları hakkında bk. Majid Fakhry, "Mu'tazilite View of Man", *Recherches d'Islamologie: Recuil d'Articles Offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs Collègues et Amis*, (Leuven; Peeters, 1977), 107-121.

[546] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 225: 5-6.

[547] İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 156: 12-15; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 225: 6-10; Hımmasî, *Münkız,* 1/291: 8-13.

İbnü'l-Melâhimî felsefecilerin nefs görüşünü şiddetli bir şekilde eleştirir.[548] O, felsefecilere reddiye olarak yazdığı *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'inde nefs görüşünün iptaline dair bir başlık açmış ve burada felsefecilerin delillerini aktararak onlara karşı itirazlarını dile getirmiştir.[549] Ancak buradaki tartışmaların çoğunluğu teklif konusuyla doğrudan bağlantılı olmadığı için bunlar arasından onun *Fâik*'inde de dile getirdiği iki eleştiri aktarılacaktır. Bilindiği üzere felsefeciler nefsin bedenle özdeşleşmiş olmadığı, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğu kanaatindedirler. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî onların insani fiilleri nefse atfetmelerini çürütecek tarzda, insanın fiillerinin bedenine atfedildiğini göstermeye çalışır. Şayet onların iddia ettiği gibi nefs bedeni kullanıyorsa, beden nefsin aleti olmaktadır. Bu durumda bedenin fiillerinin de bedene değil nefse izafe edilmesi gerekir. Zira fiil alete değil, aleti kullanana izafe edilir. Oysaki şâhid âleme bakıldığında insanın fiillerinin onun bedenine izafe edildiği ve buna göre muamelatta bulunulduğu görülmektedir. Nitekim akıl sahipleri bedenin kabih fiillerinden dolayı zemmedilmesinin veya hasen fiillerinden dolayı övülmesini hasen kabul etmektedir. Onlar bedenin fiillerinden dolayı zemmi veya methi hak ettiğini zorunlu olarak bilirler. Bu durum da akıl sahiplerinin fail, âlim ve müdrik olanın beden olduğunu zorunlu olarak bildiklerini göstermektedir. Onların iddia ettiği gibi fail başkası olsaydı ve beden alet olsaydı, fiillerinden dolayı bedenin zemmedilmesi veya methedilmesi, tıpkı bir kimse başkasına bir taş attığında ve onun canını yaktığında, taşı atan kimsenin değil de onun yerine taşın zemmedilmesine benzeyecektir. Dolayısıyla mükellefin beden değil nefs olduğunu iddia etmek, bedenin fiillerinden dolayı zemmi veya methedilmesinin hasen olduğu şeklindeki zorunlu bilgiyle çelişmektedir.[550]

İbnü'l-Melâhimî'nin felsefecilere getirdiği diğer eleştiri ise nefsin belirli bir bedenle olan birlikteliğinin kanıtlanabilir olmayışı üzerinden getirilmiştir. Nefs bedenle özdeşleşmiş yahut bedenin tamamı veya bir kısmıyla bütünleşmiş değilse, o hâlde nefsin bu bedeni

---

548 İbnü'l-Melâhimî'nin felsefecilerin nefs anlayışına karşı eleştirileri için ayrıca bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 261-287; Wilferd Madelung, "Ibn al-Malāḥimī on the Human Soul", *The Muslim World* 102/3-4 (2012), 426-432.

549 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 156: 7-168: 10.

550 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 226: 3-10; a.mlf., *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 157: 14-20; Hımmasî, *Münkız*, 1/292: 8-15. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî felsefecilerin insanın fiillerini bedene değil nefse izafe etmelerini, Mücbire'nin insanın fiillerini insana değil Allah'a izafe etmelerine benzeterek onların görüşlerini eleştirmeye çalışır. İnsan fiilleri konusunda felsefecilerin onlarla arasında bir fark olmadığı, Mücbire'ye yöneltilen ilzamların aynı şekilde felsefecilere de getirilmesi gerektiği de söylenmiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 226: 10-12. Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/292: 15-18.

kullanmasını başka bir bedeni kullanmasına önceleyecek bir şey yok demektir. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî nefsin içkin olarak bedende bulunmamasından hareketle, nefsin ilkesel olarak belirli bir bedeni değil herhangi bir bedeni kullanabilmesinin mümkün olması gerektiğini ifade eder. Hatta bu durumdaki nefs bütün bedenleri kullanabilir yahut hiçbir bedeni kullanmayabilir. Felsefeciler bu itiraza karşı nefsin belirli bir bedenle taallukunun bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bunu da bir annenin evladına duyduğu sevgi üzerinden desteklerler. Nasıl ki bir anne evladına karşı derin bir sevgi ve şefkat duyuyorsa, nefs de başka bir bedene değil kullandığı o bedene karşı aşırı sevgi duyar, bir anlamda o bedene tutkundur. Ancak İbnü'l-Melâhimî aynı şeyi yeniden sorar: Niçin nefs başka bir bedene değil bu bedene tutkundur? Öte yandan felsefecilere göre nefs tercihli olarak bu bedeni kullanmaz, nefsin dışında mucib varlık nefsi bu bedeni kullanmaya zorunlu kılar. Eğer nefsin bu bedenle bağlantısı bu zorunluluk ise o hâlde niçin mûcib varlık nefsin başka bir bedene değil, bu bedene taallukunu zorunlu kılmıştır? Böylelikle İbnü'l-Melâhimî onların sundukları her cevabın nihayetinde nefsin taallukunun bir bedene mahsus olmasını izah edemediklerini ortaya koymaktadır.[551]

Mükellef konusunda, İbnü'l-Melâhimî Mutezile içerisindeki Nazzâm vb. farklı görüş sahiplerine de eleştiri getirir. O, mükellefin görünen beden olduğuna dair delilinin onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyacağını ifade eder ve hepsine aynı cevabı verir. O, insanın fiillerinin bu görünen beden dışında bir şeye veya bedende başka bir unsura atfedilmesinin mâkul olmayacağını açıklamaya çalışır. Nitekim fiilleri, insanın bedeninden başka bir şeye veya bedendeki bir şeye atfetmek mümkün olsaydı, o zaman aynı şekilde fiillerin bu bedendeki kalpteki muayyen bir cüz gibi herhangi bir başka şeye de izafe edilmesinin mümkün olması gerekecektir. Dolayısıyla insanın fiillerinin izafe edileceği sabit ve belirli bir şey olmayacaktır. Oysa fiillerin bir şeye izafe edilmesinin mümkün olması için o şeye taalluk etmesi gereklidir. Fiillerin Nazzâm vb.'lerinin iddia ettiği gibi bedendeki gayri muayyen bir şeye izafe edilmesi insanın fiille görünür ve spesifik bağlantısını oluşturan bedene izafesine gerek bırakmayacaktır.[552] Aslında İbnü'l-Melâhimî Nazzâm vb.'lerinin görüşünün fiilin spesifik bir "şey"e atfedilmesine imkân tanımadığını ve bunun da fiilin sahibinin, dolayısıyla da sorumlusunun

[551] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 226: 13-227: 8; a.mlf., *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 158: 19-159: 7; Hımmasî, *Münkız*, 1/292: 19-293: 14.
[552] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 227: 9-14, Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/295: 1-7.

bilinmesine/belirlenmesine engel olacağını vurgulamaktadır. Pek tabi bu da Mutezile'nin insanın mutlak sorumluluğu ilkesinin zedelenmesi anlamına gelecektir.

Mutezile'nin çoğunluğunun aksine insanın fiillerinin bedendeki bir şeye, söz gelimi ruha veya kalpteki bir cüze izafe etmek gerektiğini düşünenler, fiillerin bedene atfedilmesinin mümkün olmayacağına dair bir delil ileri sürmüşlerdir. Onların delillerinin temelini bedenin parçalardan müteşekkil olması oluşturur. Onlar bu doğrultuda bedenin tüm parçalarının fiil yapabilecek şekilde canlı, kâdir ve fail olmadığını ifade eder. Bu gördüğümüz beden pek çok parçanın birleşiminden oluşmuştur ve bu parçalardan bazıları fiil yapmayı gerektirecek sıfatları taşımamaktadır. Dolayısıyla canlı, kâdir ve fâil olmayan şeyleri içeren bir şeyden nasıl canlı, kâdir ve fâil bir cisim meydana gelebilir? Bu yüzden onlar nezdinde fiillerin bedene izafe edilmesi mümkün değildir. Şayet böyle bir şey kabul edilirse, o zaman siyah olan ve siyah olmayan bir şeyin birleşiminin siyah olduğunu söylemek de mümkün demektir.[553] Ancak İbnü'l-Melâhimî bedenin parçalardan müteşekkil olmasının onun canlı, kâdir ve fail olmasına engel olmayacağı kanaatindedir. Nitekim insan bedeni her biri fiil yapabilecek özellikte olmayan parçalardan oluşsa da bu parçaların özel bir terkiple bir araya gelip bir bütün oluşturması ve bu bütünün tek tek parçalarda bulunmayan bir hükmü taşıması aklen imkânsız değildir. Nihayetinde insanın elini düşündüğümüzde, bu eli oluşturan her bir cüz, sözgelimi tek tek parmaklar tutma, çekme gibi fiilleri yapamasa da bu cüzlerin yahut parmakların oluşturduğu bir el bu faaliyetleri yapmaktadır. Öte yandan muhaliflerin siyah olmayan şeylerin siyah bir cismi oluşturabileceği şeklindeki örneği ileri sürmeleri mâkul değildir. Zira bir şeyin siyah olması için bütünü oluşturan her bir parçanın da siyah olması gerekir. Tek tek her bir parçasının siyah olmadığı bir bütün siyahlık hükmü taşımaz. Mamafih bedenin ayrı ayrı her bir parçası olmasa da bütünün canlı, kâdir, fail olması mümkündür. Bu yüzden insanın fiillerinin bedenin parçalarına değil de bedenin bütününe izafe edilmesi mümkündür. Bedeni oluşturan parçaların her biri canlı, kâdir, âlim, fâil olmasa da bir bütün olan bedenin bu sıfatları taşıması mümkündür.[554]

[553] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 227: 14-18; Krş. Hımmasî, *Münkız*, 1/295: 16-21.
[554] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 228: 4-11; Hımmasî, *Münkız*, 1/296: 1-8.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA İLÂHÎ YARDIM

3.1. LÜTUF

Mutezilî düşüncede lütuf, doğrudan teklif konusuyla bağlantılı olup kulların kendilerine yüklenen şeyleri yerine getirmelerini kolaylaştıran ve Allah'ın kullarına yönelik pek çok fiilini kapsamına alan geniş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.[555] Allah kullarını teklife tâbi tuttuğunda, teklifin yerine getirilmesi için gerekli unsurları kullarına vermiştir. Genel olarak bakıldığında Mutezile kelâmında bu bağlamda iki kavram söz konusudur: temkîn ve lütuf. Bu iki kavram teklif hususunda Allah'ın yapması gereken vacip unsurları ifade eder.[556] Mutezilî düşüncede mükellefin kendisine yüklenen emir ve nehiyleri gerçekleştirmesi için gerekli alt yapının hazırlanması temkîn kavramıyla ifade edilmiştir. Temkîn, yokluğunda fiilin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı şeydir.[557] Dolayısıyla temkîn, fiil için olmazsa olmaz unsurları kapsamakta olup Allah'ın kullara yüklenen fiilleri yapması için kudret, akıl, uzuv gibi temel unsurları vermesini, kısaca fiil için gerekli imkânı sağlamasını ifade etmektedir.[558] Öte yandan lütuf ise temkîne ilaveten, kulları vacip olanı yerine getirmeye ve kabihten kaçınmaya motive ederek hasene yaklaştıran ve kabihten uzaklaştıran şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda lütfun temkînin kapsamında olmadığına ve ilcâ seviyesine ulaşmadığına özellikle vurgu yapılmaktadır. Eğer lütfun temkînde bir payı olsaydı bu, lütuf olmazdı. Zira lütfun kulun yakınlaştığı fiili yapmaya veya uzaklaştığı fiili yapmamaya mecbur kalması gibi bir zorlama (ilcâ) seviyesine ulaşması bir anlamda teklifi ortadan kaldırmaktır.[559] Bu bağlamda lütuf, teklif için gerekli imkânlar sağlandıktan sonra, yani kullara temkînde

---

[555] Mutezile'nin lütuf teorisi hakkında detaylı bilgi için bk. Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

[556] Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 112: 10; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303: 2; Şeyh Müfîd, *el-Akl fî usûli'd-dîn*, 366: 7-8.

[557] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/328: 2-3.

[558] Şerîf el-Murtazâ, *Hudûd*, 266: 11.

[559] Şerîf el-Murtazâ, *Zahire*, 112: 7-10; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303: 3-7; a.mlf., *Menâhicü'l-yakîn*, 387: 3-5; Şeyh Müfîd, *el-Akl fî usûli'd-dîn*, 366: 3-5. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/297: 4-7; *Hulâsatü'n-nazar: An Anonymous Imāmī-Mu'tazilī Treatise (Late 6th/12th or Early 7th/13th Century)*, nşr. Sabine Schmidtke – Hasan Ensârî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006), 95: 10-12.

bulunulduktan sonra, kulların teklifle yüklenen emir ve nehiyleri yerine getirmeleri hususunda ilâhî yardım olarak düşünülebilir.[560] Dolayısıyla teklif konusunda ilâhî yardım olan unsurun temkînden ziyade lütuf olduğunu dile getirmek gerekmektedir.

3.1.1. Lütfun Tanımı

Behşemî kaynaklarda lütuf, "varlığında kişinin vacibi seçtiği ve kabihten kaçındığı veya vacibi seçmeye ve kabihten kaçınmaya yakın olduğu her şey" olarak tanımlanır.[561] İbnü'l-Melâhimî de lütfu bu tanımı devam ettirerek açıklar. Ona göre lütuf, mükellefin, varlığında ve yokluğunda taati yapma imkânı bulunmakla birlikte, varlığında taati seçtiği ya da taate yaklaştığı şeydir. İbnü'l-Melâhimî bu tanımda kabihten uzaklaşmayı zikretmemiş, ancak "varlığında taati seçtiği" ifadesinin kapsamında, lütfun verildiği fiili yapma ve kabihi terk etme olduğunu dile getirmiştir. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî bu tanımla lütufla temkîn arasındaki ayrıma da dikkat çekmiştir. Nitekim o, "lütfun varlığında ve yokluğunda taati yapma imkânı bulunmakla birlikte" ifadesini kullanarak, fiilin lütufsuz gerçekleşme imkânı olduğunu, bu imkânı sağlayan şeyin temkîn olduğunu ve lütfun temkîne ilave bir unsur olması gerektiğini dile getirir.[562]

Lütuf anlamını içeren ıstıslâh (salâhı isteme), maslahat, salah, aslah, izâhatü'l-ille (engellerin kaldırılması), tevfîk ve ismet gibi kavramlar da literatürde lütfu açıklamaya yardımcı olmuştur.[563] Bu kavramlar arasında özellikle tevfîk ve ismete, kelâm düşüncesinde bu kavramlara verilen ıstılâhî anlam dışında lütfa mahsus olarak farklı anlamlar yüklenmiştir. Tanımdan da anlaşıldığı üzere, İbnü'l-Melâhimî lütfun, mükellefin fiili seçmesini sağlayan veya fiile yaklaştıran olması hasebiyle iki çeşit olduğunu ifade eder. Lütfun birinci çeşidi, varlığında mükellefin taati seçtiği veya varlığında mükellefin kabihi terk ettiği lütuftur. Burada, varlığında mükellefin taati seçtiği lütfa "tevfîk"; varlığında mükellefin kabihi terk ettiği lütfa ise "ismet" şeklinde özel isim verilmiştir. Lütfun diğer çeşidi ise, varlığında mükellef taati seçmese bile,

---

560 Heemskerk, *Suffering in the Muʿtazilite Theology*, 149.

561 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 519: 1-2. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/9: 3-5. Ayrıca bk. *Hülâstü'n-nazar*, 94: 13-14 : "Lütfun anlamı, mükellefin her iki duruma imkânı olmakla birlikte, varlığında salâha yakın olduğu ve fesattan uzak olduğu şeydir"; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/328: 3-4. Burada da iki fiili de yapma imkânı bulunduğuna vurgu yapılır.

562 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 251: 10-14.

563 Kavramlar hakkında detaylı açıklamalar için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/12: 1-22: 19; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/332: 3-334: 13.

mükellefi taate yaklaştıran ve onun taate yönelik motivlerini kuvvetlendiren lütuftur.[564] Her ne kadar İbnü'l-Melâhimî zikretmese de lütfun birinci çeşidi fiilin gerçekleştiğini ifade eder şekilde *muhassıla*, ikinci çeşidi fiile yaklaştıran anlamında *mukarribe* olarak isimlendirilmiştir.[565]

3.1.2. Lütfun Kapsamı

Lütfun ne olduğu bu şekilde aktarıldıktan sonra, Behşemî düşüncede lütfun dinî konularda maslahat olan şeyler olarak ifade edildiğini belirtmek gerekir. Onlar lütfu yalnızca dinî konulardaki maslahatlarla sınırlandırmışlardır. Yani Allah'ın üzerine vacip olan, dinî konulardaki maslahatı vermek olup bunlar lütuf olarak isimlendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle onlar lütfu teklifle sınırlandırmışlar ve kula yüklenen fiilleri yerine getirme konusunda lütfun Allah'a vacip olduğunu savunmuşlardır.[566] Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin dünyevî konulardaki maslahatların vacip olmadığını söylemesine karşın Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve dolayısıyla Bağdat Mutezilesi için dünyevî maslahatların Allah'ın cömertliği gereği vacip olduğu görüşü kaydedilmiştir.[567] İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler de sadece teklifle bağlantılı olarak dinî konulardaki maslahatları değil, hem dinî hem dünyevî konulardaki maslahatları lütuf olarak değerlendirirler. Nitekim İbnü'l-Melâhimî lütufların ve maslahatların Allah'ın fiili ve kulun fiili olmak üzere iki çeşit olduğunu belirtir ve Allah'ın fiilleri olan lütufları dünyadaki ve dinî konulardaki maslahatlar olmak üzere ikiye ayırır.[568] İleride detaylı olarak ele alınacağı üzere, Bağdat Mutezilesi'nin ve Hüseynîlerin lütfu hem dinî hem dünyevî konularda vacip kabul etmeleri, onların aslah düşüncesiyle bağlantılıdır. Aslında Basra Mutezilesi nezdinde lütuf teklif sebebiyle vacip olan hususları ifade ederken, Bağdat Mutezilesi nezdinde lütuf

---

564 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 251: 8-10. Ayrıca bk; *Hulâsatü'n-nazar*, 96: 1-4; Hımmasî, *Münkız*, 1/306: 1-4. Burada mükellefin itaat ettiği lütuflardan, itaatinin gerçekleşmesine yardım eden lütfun tevfîk olarak isimlendirildiği; lütfun sayedinde, mükellefin masiyete yönelerek yahut taatten geri durarak taati ihlal etmeme azmi sergiledi lütfun da ismet olarak isimlendirildiği dile getirilir. Ayrıca bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, 105: 15-16. Burada ise Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın ismeti, sayesinde masiyetin terk edildiği lütuf olarak açıkladığı ifade edilir.

565 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303: 3-9; Zemahşerî, *Minhâc*, 55: 6-9; İlyas Çelebi, "Lütuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/239.

566 Nitekim İbn Metteveyh, Allah'ın dinî konularda aslahı yapmasının vacip olduğunu izah ederken, bu konunun lütfun vücûbiyeti hakkında konuşmak olduğunu ifade eder. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/360: 1-2. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/297: 8.

567 Hımmasî, *Münkız*, 1/298: 16-17.

568 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 256: 9-11. Ayrıca bk. *Hulâsatü'n-nazar*, 95: 12-14. Burada da Allah'a özgü olan, mükellefin kendisine yönelik olan ve mükelleflerin birbirine yönelik olan lütuflar olmak üzere üç kısım olduğu ifade edilir.

dinî ve dünyevî konularda aslah olan hususlardır. Nitekim Bağdat Mutezilesi lütfun vücûbiyet sebebi olarak aslahı, yani kul için en faydalı ve en uygun konuları göstermişler, bu sebeple hem teklifin hem yaratmanın vacip olduğunu iddia etmişler ve bu kapsamdaki şeyleri lütuf kabul etmişlerdir. Ancak Basra Mutezilesi ise lütfun vücûbiyet sebebi olarak kulun mükellef tutulduğu hususları göstermişlerdir. Dolayısıyla onlara göre lütuf teklifin gerektirdiği şeylerle sınırlandırılmıştır.[569] Allah'ın fiilleri olan lütuflara bakıldığında, bunların çok geniş bir alanı kapsadığını ifade etmek gerekir. Şöyle ki teklifin var olmasını sağlayan fiillerin çoğunluğu lütuf kapsamındadır. Nitekim insan kendisine vacip kılınan nazar eylemini yaptığında, söz gelimi peygamberden gelen vahiy kaynaklı bilgiler ve dinî hükümler üzerinde düşündüğünde bunların lütuf dâhilinde olduğunu bilecektir.[570] Dolayısıyla Allah'ın mükellefiyeti oluşturan bu ilâhî bildirimlerinin yanında fiillerinin çoğunluğu lütuf olarak değerlendirilir. Hastalıklar, elemler, imtihanlar, eceller, rızıklar ve fiyatlardaki artış ve düşüş lütuf kapsamına giren Allah'ın fiilleridir.[571] İbnü'l-Melâhimî'nin ayrımından da anlaşıldığı üzere lütfun yalnızca Allah'ın fiillerinden oluşmadığını da dile getirmek gerekir. Allah'ın fiilleri dışında, mükelleflerin fiilleri ve mükellef dışındaki kimselerin fiilleri de lütuf olabilir.[572] Hatta Allah'ın elem gibi bazı fiilleri yapmasının hasen oluşunun sebebi de bunların lütufla ilgili olmasıdır.[573] Nitekim "*Görmüyorlar mı ki her yıl bir veya iki defa musibetlerle sınanıyorlar da yine tövbe etmiyorlar ve ibret almıyorlar*"[574] ayeti hastalıkların ve musibetlerin lütuf olduğuna işaret etmektedir.[575] Yine Allah'ın peygamberler göndermesi, peygamberlerin getirdiği şeriatler, ahirete ve ahiret ahvaline dair hükümler lütuf olan fiillerdir.[576] Kulların fiilleri

[569] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/7: 9-12.
[570] İbn Metteveyh, *Mecmû',* 2/327: 5-7.
[571] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 256: 9-12. Biraz daha detaylı açıklamada bulunan Hımmasî, Allah'ın fiili olan lütufların zararlar ve faydalar olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder. Zarar olanlar hastalıklar, elemler, eceller, pahalılık, depremler, yıldırımlar vb. hususlardır. Fayda olanlar sağlık, bol rızık, fiyatlardaki ucuzluk, evlat verme gibi hususlardır. Bk. Hımmasî, *Münkız,* 1/306: 6-10. Ayrıca bk. *Hulâsatü'n-nazar,* 95: 14-17. Burada da hastalık, sağlık, zenginlik, fakirlik, çocuğunun olması veya olmaması, insanın ömrünün uzun veya kısa olması, hayat, ölüm, hayvanların yaratılması gibi pek çok fiil Allah'ın lütufları olarak zikredilir.
[572] Behşemî düşüncede de faili açısından lütuf "Allah'ın fiili", "mükellefin kendi fiili" ve "Allah'ın ve mükellefin fiili dışındaki şeyler" olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/27: 4-6; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 2/328: 14-15. Bununla birlikte Ebû Ali el-Cübbâî'nin lütfun sadece Allah'ın fiili olabileceğini söylediği aktarılır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/27: 13-18; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 2/328: 18-19.
[573] İbn Metteveyh, *Mecmû',* 2/327: 10-11.
[574] et-Tevbe 9/126.
[575] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/85: 18-86: 2.
[576] İbn Metteveyh, *Mecmû',* 2/327: 13-14.

olan lütuflar ise şerî ibadetlerdir.[577] Nitekim "*Muhakkak ki namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar*"[578] ayetinde ifade edildiği gibi namaz kötülüklerden alıkoymaya yönelik lütuftur.[579] Aynı şekilde ibadetler mükellefin aklî vacipleri yerine getirmesine de yardımcı olur. Mükelleflerin diğer mükelleflere yönelik lütufları ise vaizler ve salih kimselerin fiilleri gibi insanları taatleri yerine getirmeye çağıran fiillerdir.[580]

İbnü'l-Melâhimî lütfun özelliklerini, diğer bir ifadeyle lütfun taşıması gereken hususiyetleri üç maddede toplamıştır. Öncelikle lütuf hasendir, zira Allah'ın fiilidir veya başkasının fiili olsa da Allah'ın emriyle yapılmaktadır. Nitekim Allah ancak hasen olanı yapar ve ancak haseni emreder.[581] Lütufla ilgili ikinci husus ise lütuf ve lütfun verildiği fiil arasında bir münasebet ve taalluk olması gerektiğidir. Zira eğer aralarında bir bağlantı olmasaydı, lütfun o fiile yönelik olması o fiile yönelik olmamasından veya başka bir fiile yönelik olmasından öncelikli olmazdı.[582] Lütuf konusunda olması gereken bir diğer husus ise lütfun mükellef tarafından bilinir olmasıdır. Mükellef lütfun kendisine yönelik lütfun verildiği fiile olan taallukunu, diğer bir deyişle bu iki şey arasındaki bağlantıyı genel hatlarıyla ya da detaylı bir biçimde bilmelidir.[583] İbnü'l-Melâhimî bu konuda zannın da ilim yerine geçtiğini ifade eder. Çünkü eğer mükellef bunları bilmeseydi, onu fiili yapmaya yöneltecek bir motiv olmazdı. Burada İbnü'l-Melâhimî, mükellefin lütfa ve kendisine yönelik lütfun verildiği fiile yönelik bilgisinin veya zannının, kendisinden yapılması istenen ve lütfun yöneltildiği fiilin yapılmasına yönelik motiv olduğunu vurgulamaktadır.[584]

Burada lütufla ilgili zikredilmesi gereken bir diğer kavram da mefsedettir. Mefsedet Mutezilî düşüncede lütfun tam karşısında yer alır. Mefsedet, varlığında ve yokluğunda her iki durumda da mükellefin fiili yapma imkânı bulunmakla birlikte, varlığında masiyeti seçtiği veya masiyete daha yakın olduğu şeydir.[585] Varlığında mükellef kabihi seçtiği veya mükellefi kabih olanı yapmaya yaklaştırdığı için ve bu da mükellefin zararına

[577] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 256: 12.
[578] el-Ankebût 29/45.
[579] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/86: 5-6.
[580] *Hulâsatü'n-nazar*, 95: 17-19.
[581] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 252: 5-6. Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/344: 7-15.
[582] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 252: 6-8; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/343: 5-8.
[583] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 252: 8-9; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/345: 7-11.
[584] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 252: 5-10.
[585] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 251: 15-16. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/23: 4-6.

olduğu için mefsedet kabihtir. Allah kabih olanı yapmayacağı için O'nun mefsedet olan bir fiili yapması caiz değildir.[586] İbnü'l-Melâhimî, mefsedetin de "masiyet fiiline yaklaştıran" (*mukarribe*) veya "varlığında mükellefin masiyeti seçtiği" (*muhassıla*) mefsedet olmak üzere iki çeşidi olduğunu ifade eder. İbnü'l-Melâhimî mefsedetin bulunduğu ve bulunmadığı durumda mükellefin taati yapması karşılığında alacağı sevabın aynı olacağını söyler. O, mefsedetin bulunması veya bulunmaması hâlinde kulun taati seçme imkânının olduğunu söylemesinin, mükellefin isyan edeceği bilinen bir tekliften sakınmak amacıyla olduğunu ifade eder. Yani mefsedet olduğu için mükellefin teklifinde isyan ettiği şeklinde bir düşüncenin önünü kapatmak için mefsedetin bulunması ve bulunmaması hâlinde kişinin isyanı seçmesinin mümkün olduğu dile getirilir.[587]

3.1.3. Lütfun Vücûbiyeti

Mutezile'nin çoğunluğuna göre lütuf vaciptir.[588] İbnü'l-Melâhimî de bu konuda kendinden öncekilerin görüşünü devam ettirmiştir. Nasıl ki mükelleflerin teklifi yerine getirmeleri için gerekli imkânı sağlamak vacipse, yani temkîn vacipse aynı şekilde lütuf da Allah'a vaciptir. Burada Mutezile içerisinde istisna olarak yalnızca Bişr b. el-Mu'temir zikredilir. O lütfun vacip olmadığı kanaatindedir.[589] Her ne kadar onun bu görüşünden döndüğü ve lütfun vücûbiyetini kabul ettiği rivayet edilse de[590] Mutezilî âlimler tartışmalarında muhalif olarak onu zikrederler. O, temkîn, engellerin kaldırılması, ilcânın ortadan kaldırılması vb. şeylerin teklifin hasenliği konusunda yeterli olduğunu ve Allah'ın kulun, varlığında imanı seçtiği şeyi yapmasının vacip olmadığını düşünür.[591]

---

[586] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/23: 6-7. Bununla birlikte Allah'ın mefsedet olan bir fiili mükellefin veya bir başkasının yapmasına izin verip vermeyeceği yahut mefsedet olan bir fiili engellemesinin vacip olup olmadığı konusunda ihtilaf söz konusudur. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin farklı görüşleri benimsediği bu tartışmanın detaylı incelemesi için bk. Koloğlu, *Cübbâîler,* 395-398.

[587] Ayrıca İbnü'l-Melâhimî bu hususta mükellefe yüklenen ilk teklif ile teklifinin uzatıldığı ve isyan edeceği bilinen ilave teklifi (teklîf-i zâid) arasında bir fark olmadığını da belirtir. Yani uzatılan teklifte de kulun mefsedet olsun veya olmasın isyanı yapıp yapmaması mümkündür. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî mükellefin isyan edeceği bilinmesine rağmen teklifi uzatıldığında, bu uzatılan teklifindeki sevabı arttırıldığında veya fazla olduğunda, bu teklifin uzatılmasının mükellef için mefsedet olmayacağını da dile getirir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 251: 15-252: 4.

[588] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/4: 16-17; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 2/360: 2; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 520: 26-27; İbnü'l-Murtazâ, *Kalaid,* 105: 1-2; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn,* 387: 6; Hımmasî, *Münkız,* 1/301: 19. Hımmasî Mutezile'nin çoğunluğunun Allah'ın hikmeti gereği lütfun vacip olduğu görüşünü benimsediklerini aktarır.

[589] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 519: 18; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 2/360: 13; Hımmasî, *Münkız,* 1/301: 17-19.

[590] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/4: 18; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid,* 105: 5; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 252: 13-14; Hımmasî, *Münkız,* 1/301: 17-19; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn,* 387: 6-7.

[591] İbn Metteveyh, *Mecmû',* 2/360: 13-15. Ayrıca bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid,* 105: 3-4.

Mutezilîler lütfun vücûbiyetine delil olarak öncelikle Allah'ın kullardan taati yapmalarını istemesi ve O'nun bu isteği doğrultusunda kulların taati tercih etmelerini sağlayacak şeyi yerine getirmesi gerektiği, aksi hâlde Allah'ın amacıyla çelişeceği fikrini dile getirirler. Nitekim onlar nezdinde teklifi yükleyen kimsenin/mükellifin mükelleften istediği şeyi yerine getirmesi için lütuf gereklidir ve bu yüzden Allah'ın istenilen fiile yönelik lütfu da vermesi gerekmektedir. Mükellif mükelleften onun iyiliğini isteyerek taat fiilini yapmasını ister. Mükellif aynı zamanda lütuf olarak verilen fiilde bir zarar olmadığını ve kabihlik yönlerinden birinin bulunmadığını da bilir. İşte Mutezilî âlimlere göre böyle bir durumda olan mükellife lütuf fiilini yapması vaciptir. Allah da kullarına taat fiilini yüklediğine göre taat fiilinin yapılmasını istiyor demektir. Aynı zamanda her şeyi bilen Allah lütufta herhangi bir zarar ve kabihlik yönünün bulunmadığını da bilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın yapılmasını istediği taat fiiline yönelik lütfu vermesi de vacip olmaktadır.[592] İbnü'l-Melâhimî'nin bu şekilde aktardığı delilde anlatılmaya çalışılan husus, mükellif bir kimseden taat fiilini istediğinde, o kimsenin bu taati yapmaya yönelik lütuf verildiğinde kişi o fiili seçecekse veya o fiile yaklaşacaksa mükellifin mükellefe bu lütfu vermesi gerektiği düşüncesidir. Şayet mükellif bu lütfu mükelleflere vermezse, bu durumda kendi amacıyla çelişiyor demektir. Nitekim Allah'ın kulunu teklife tâbi tutmasının amacı yüklediği fiil sebebiyle sevap sunmak olduğuna göre Allah'ın kulun vacibi seçmesini ve kabihten uzaklaşmasını sağlayacak lütfu vermesi gerekir.[593]

İbnü'l-Melâhimî kendinden önceki üstatlarının delilini bu şekilde aktardıktan sonra bir Hüseynî olarak bu konudaki kendi beyanını dile getirir. O, lütfun vücûbiyeti konusunda Hüseynî düşüncenin kendinden öncekilerden farklı olarak fiil ve motiv arasındaki ilişkiye yaptığı vurgu üzerinden açıklamalar yapar. Nitekim insan fiilleri konusunda geçtiği üzere Hüseynî düşünceye göre bir fiile yönelik motiv varsa ve aksi yönde fiili yapmaktan alıkoyacak bir karşıt motiv yoksa fiil meydana gelir. Bu bir zorunluluk olmasa da böyle bir durumda fiil yüksek ihtimalle meydana gelecektir. İşte bu görüşünden dolayı İbnü'l-

[592] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 252: 15-253: 3; Hımmasî, *Münkız*, 1/302: 8-11.

[593] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 521: 11-14; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303: 13-16. Delilin daha iyi anlaşılması için şâhid âlemden şöyle bir örnek dile getirilir. Bir kimse arkadaşlarını yemeğe davet ettiğinde onların bu davete icabet etmelerini istemektedir. Ancak onların hâllerinden bu yemeğe ancak onlara değerli bir kimseyle haber gönderdiğinde icabet edeceklerini bildiğinde, davet edenin o haberi göndermesi gerekir. Aksi hâlde kişi bunu yapmadığında amacıyla çelişmiş olacaktır. Aynı husus Allah'ın kullarını teklife tâbi tutup onlara lütuf vermesi durumunda da geçerlidir. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 521: 14-18. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303: 16-18; Hımmasî, *Münkız*, 1/304: 17-305: 2.

Melâhimî lütfun vücûbiyetini motiv üzerinden izah eder. Aynı zamanda İbnü'l-Melâhimî'ye göre irade ile motiv aynı şeydir. Yani bir fiile yönelik irade, faili o fiile sevk eder. Lütfun vücûbiyetine dair yukarıda zikredilen delile gelecek olursak, mükellif yukarıdaki delilde zikredilen sıfatlara, yani taati irade etmek, lütufta bir zarar veya kabihlik yönü bulunmadığını bilmek gibi özelliklere sahiptir. İbnü'l-Melâhimî tıpkı önceki âlimler gibi bu özellikte olan bir mükellifin kendisinden taat fiilini istediği kimseye lütfu vermesinin vacip olduğunu söyler. İşte bunu izah etme noktasında devreye irade ve motivin aynı şey olduğu ilkesi girmektedir. Yani bir fiile yönelik irade, faili o fiile sevk eder. Allah'ın taati irade etmesi, varlığında irade ettiği şeyin gerçekleşeceği bir fiile, diğer bir deyişle taatin gerçekleşmesini sağlayacak veya ona yaklaştıracak şeye, yani lütfa sevk eder. Eğer Allah'ın bu lütfu yapmasından alıkoyacak bir karşıt motiv yoksa Allah'ın taati irade etmesi, O'nu mükellefin taati seçmesini sağlayacak lütuf fiilini yapmaya sevk edecektir. Böyle bir durumda şayet Allah lütfu yapmazsa, bu durum O'nun taati irade etmediğini ve teklifteki amacıyla çeliştiğini gösterir. Dolayısıyla Allah'ın lütfu yapması gerekir. İbnü'l-Melâhimî burada şâhid âlemden bir örnek getirir. Evladından bir şeyi yapmasını isteyen bir kimse, ona şefkatle yaklaştığında ve yumuşak davrandığında bu isteğini yerine getireceğini bildiğinde ya da buna dair bir zanna sahip olduğunda, aynı zamanda evladından yapmasını istediği fiilde bir zarar veya kabihlik yönü bulunmadığını da bildiğinde, böyle bir vaziyetteyken evladına yumuşak davranmaması, onun iyiliğini istemediğine delalet eder. Her ne kadar evladının iyiliğini istese de bu tavrı aksini gösterecektir. Akıl sahipleri böyle bir durum karşısında o babanın çocuğuna yumuşak davranmasının vacip olduğu sonucuna ulaşırlar. İşte aynı delâlet şekli, taat fiilini isteyen mükellif için de geçerlidir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere mükellifin/Allah'ın taate yönelik motivleri kuvvetli kılması için lütfu yapması gerekir.[594] Öte yandan İbnü'l-Melâhimî lütfun vücûbiyetine dair açıklamasını yaptıktan sonra, "dünyevî aslahın vacip olduğu görüşünü benimseyen ashabımız" şeklinde ifade ettiği Hüseynîlerin bu konu hakkındaki görüşünü de dile getirir. Hüseyniyye'ye göre de lütuf vacip olup onların bu konudaki delili motivin fiille ilişkisine dayanmaktadır. Nitekim onlar lütfun vücûbiyetine,

[594] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 253: 4-12. Benzer açıklamalar için bk. Zemahşerî, *Minhâc*, 55: 10-13; Hımmasî, *Münkız*, 1/302: 17-303: 5.

fiile yönelik bir motivin varlığında ve o fiili yapmaktan alıkoyacak bir karşıt motiv bulunmadığında, motivin kişiyi o fiile sevk edeceği ilkesiyle istidlâlde bulunurlar.[595]

İbnü'l-Melâhimî'nin kendisinden önceki kaynaklarda da geçen, lütfun vücûbiyetine dair aktardığı bir diğer delil, teklifle yüklenen fiilin yerine getirilmesi konusunda lütufla temkînin aynı konumda olduğu fikrine dayanmaktadır. Nitekim yukarıda da dile getirildiği gibi, Mutezile'ye göre temkîn nasıl vacipse lütuf da aynı şekilde vaciptir. Binaenaleyh, tersten düşünüldüğünde, yani lütfun vacip olmadığı düşünüldüğünde, lütfun verilmemesi tıpkı temkînin verilmemesi gibi olacaktır. Çünkü Allah kula yüklenen fiilin ancak bu iki unsur (temkîn ve lütuf) birlikte bulunduğunda tam olarak meydana geleceğini bilmektedir. Dolayısıyla bu iki unsurdan birisi vacip olmasaydı diğeri de vacip olmazdı. Birisi vacip olduğuna göre diğeri de aynı şekilde vacip olacaktır. Bu sebeple lütuf Allah'a vaciptir.[596] Bu delilde lütfun vücûbiyeti temkînin vücûbiyeti üzerinden açıklanmıştır. Teklifin yerine getirilmesinde öncelikli olarak temkîn mutlaka gerektiği, yani teklifin yerine getirilmesine yönelik imkânları sağlamak gerektiği, daha sonrasında ise kulun kendisinden yapması istenen fiili seçmesi konusunda lütuf gerektiği için, aslında fiilin gerçekleşmesinde lütuf temkînle aynı konumda olmaktadır. Dolayısıyla temkîn nasıl vacip ise lütfun da aynı şekilde vacip olması gerekmektedir. Delili aktardıktan sonra İbnü'l-Melâhimî, mükelleften istenen fiilin meydana gelmesi hususunda lütfun nasıl temkîn konumunda olduğunu anlatmak adına bir örnek dile getirir. Şöyle ki, bir kimse başka bir kimseyi yemeğe davet ettiğinde, kişi davet edenin kendisini hoş karşılayacağını ve yüzünü asmayacağını bildiğinde, davete icabet edecektir. Ancak davet eden yüzünü asarsa, kişi o davete icabet etmeyecektir. İşte bu örnekte kişinin yemeğe davet etmesi, misafirin hazırlanan yemeği yemesine yönelik temkîni, ev sahibinin hoş karşılaması ve yüzünü asmaması ise lütfu ifade etmektedir. Yemeğe davet etmek misafirin o yemeği yemesi için olmazsa olmaz, yani temkîn kabilinden bir unsurdur. Ancak ev sahibinin yüzünü asmayıp hoş karşılaması, misafirin yemeği yemesi için olmazsa olmaz bir unsur değildir, yine misafirin davete icabet edip yemeği yemesi imkân dâhilindedir. Fakat aslında gerçekte olan, ev sahibinin hoşnutluğu ve güler yüzlülüğü olmadığında misafirin davete icabet etmeyeceğidir. Yani bu icabet lütfun varlığında gerçekleşecektir. Bu bağlamda misafirin seçimini yapmasında etkili olan veya

[595] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 255: 8-10.
[596] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 253: 15-16; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/361: 15-18.

davete icabetine yaklaştıran unsur burada misafirin hoş karşılanmasıdır. Dolayısıyla neticede misafirin davete icabet etmesi konusunda lütufla temkîn aynı konumda olmaktadır. Keza İbnü'l-Melâhimî, böyle bir olayda ev sahibinin/davet edenin yüzünü asmasıyla kapıyı misafirin yüzüne kapatması arasında, ev sahibinin tavrının kendi amacıyla çelişmesi açısından bir fark olmadığını söyler. Nitekim örnekte ev sahibinin amacı misafirin davete icabet edip sunulan yemeği yemesidir ve iki durumda da (yüzünü asması ve kapıyı kapatması) misafir davete icabet etmeyecektir.[597]

Bu delilin önceki delile yakın olduğunu dile getiren İbnü'l-Melâhimî, bu deliller üzerinden selefi olan Mutezilî âlimlere getirilen bir itirazı aktarır. Onlara teklifin Allah'ın kullarına bir ihsanı olduğu ve ihsanın vacip olmadığı üzerinden itiraz getirilir. İhsan, ihsanda bulunana vacip değildir. Dolayısıyla teklif bir ihsanda bulunma olduğuna göre, Allah'a vacip olmaması gerekir. Bu noktada muteriz, teklif vacip olmadığına göre teklife bağlı hususlar olarak temkîn ve lütfun da vacip olmaması gerektiğini iddia eder. Bununla birlikte Mutezilî âlimler bu itiraza, teklif vacip olmasa bile teklifin tamamlanmasının vacip olduğu cevabını verirler. Başlangıçta bir ihsan olarak verilen teklifin tamamlanması ise ancak temkîn ve lütuf verildiğinde mümkün olur. Dolayısıyla temkîn ve lütuf teklif gereği vacip olmalıdır.[598]

Lütfun vacip olduğuna dair bir diğer delil ise lütfun tam zıddı bir fonksiyona sahip olan mefsedetin kabihliğinden hareketle dile getirilmiştir. Lütuf Allah'a vacip olmasaydı, Allah'ın mefsedeti yapması da kabih olmazdı. Nitekim varlığında mükellefin masiyeti seçtiği şeyi (mefsedet) yapmakla, varlığında mükellefin taati seçtiği şeyi (lütuf) yapmamak/ihlal etmek arasında bir fark yoktur. Mükellefin taat veya masiyeti seçmesi konusunda lütfun ve mefsedetin konumu aynıdır. Lütuf kulun taati seçmesini sağlarken, mefsedet kulun masiyeti seçmesini sağlamaktır. Dolayısıyla lütfun vacip olmadığı iddia edildiğinde, kulun tercihindeki etkisi bakımından aynı fonksiyona sahip olduğundan, mefsedetin kabih olmayacağı düşüncesi de kabul edilmelidir. Mefsedet olan bir fiili yapmak mükellifin amacıyla çelişeceği için kabih olup, bu zaruri bilgidir. Dolayısıyla bu

[597] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 253: 16-254: 3; Hımmasî, *Münkız*, 1/301: 21-302: 7. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 521: 14-18; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/361: 19-362: 5; *Hülâsatü'n-nazar*, 94: 14-95: 3. Delilin farklı versiyonları üzerinden de tartışmalar yapılmıştır. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/362: 6-364: 1-2.

[598] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 254: 3-7.

iki unsurdan (mefsedet ve lütuf) birinin kabih olması diğerinin –hasen ve– vacip olduğuna delalet eder. Kulun masiyeti seçmesini sağlayan veya buna yaklaştıran mefsedeti yapmak kabih ise, kulun taati seçmesini sağlayan veya buna yaklaştıran lütfu yapmak da vaciptir. Kısacası mefsedet kabih oluyorsa, lütuf vacip olmalıdır.[599]

İbnü'l-Melâhimî lütfun vücûbiyetine dair delilleri aktardıktan sonra aslında bu konudaki ihtilafın lafzî olduğunu ifade eder. Ona göre lütfun vacip olduğunu iddia eden kimse, Allah'ın lütfu yapması gerektiğine dair deliller getirmektedir. Lütfun vacip olmadığını iddia eden kimse ise aslında bu görüşüyle lütfun, yapılmadığında mükellifin zemmi hak edeceği şeklindeki vücûbiyet yönlerini barındıran vacipler gibi olmadığını ve lütfun özünde bir vücûbiyet taşımadığını kastetmiş olmalıdır.[600]

Öte yandan lütfun vacip olmadığını iddia edenlerin delili mükellefler arasında kâfir ve fasıkların bulunduğu gerçeğine dayanmaktadır. Onlar delillerinde lütfun, varlığında mükellefin taati seçtiği veya taate yaklaştığı şey olarak tanımlanmasından yola çıkarak, kendisine lütuf verilen herkesin taati seçmesi veya taate yaklaşması gerektiği düşüncesinden hareket etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın kullarına lütuf vermesinin vacip olması, yüklediği fiiller hakkında her kuluna lütuf vereceği anlamına gelmektedir. Lütuf kula vacibi yapmayı veya kabihten uzaklaşmayı seçtiren ya da onu bunlara yaklaştıran şey olduğuna göre, kendisine lütuf verilen herkesin mutlaka vacip olanı yapması veya kabihten uzaklaşması gerekirdi. Yani onlar nezdinde lütuf Allah'a vacip olsaydı, tüm mükellefler iman eder ve taatleri yerine getirirlerdi. Ancak vakıada durum böyle değildir. Kâfir ve fasıkların bulunması lütfun verilmediğini ve dolayısıyla vacip olmadığını

[599] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 254: 12-255: 2. St. 14'te "بين الاخلال بما يفعل عنده المكلف المعصية" ifadesindeki "المعصية" kelimesi yerine "الطاعة" kelimesi gelmelidir. Nitekim aynı delilin geçtiği önceki Mutezilî kaynaklardan metnin bu şekilde olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/370: 5-7. Delilin geçtiği Behşemî kaynaklarda delilin anlaşılması için biraz daha detaylı açıklamalar yapılmıştır. Delili *Muğnî*'den aktardığını ifade eden İbn Metteveyh, bu delilde asıl dikkat çeken hususun, lütfun vacip olmadığı düşünüldüğünde, kulun kendisinden istenen fiili yapması hususunda, temkîne ilave bir unsurun gerekli olmadığı fikrinin gündeme gelmesidir. Nitekim bilindiği üzere, lütfun yokluğunda mükellef kılınan fiili yapma veya terk etme imkânı ortadan kalkmadığı gibi, mefsedetin varlığında da mükellef kılınan fiili yapma veya terk etme imkânı ortadan kalkmamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın lütfu vermeyip, kulu vacip olana sevk eden şeyi yapmaması caiz olduğu gibi, kulu kabihe sevk eden şeyi (mefsedet) yapmasının da caiz olması gerekecektir. Nihayetinde her iki durumda da kulun isyan etmesi, vacibi yapmaması kulun kendisi sebebiyle olmaktadır. Ancak Allah'ın mefsedeti yapması caiz olmayacağına göre, teklif edilen fiilin gerçekleşmesinde tek başına temkînin yeterli olmadığı ortaya çıkmaktadır. İbn Metteveyh bu açıklamalarla lütuf ve mefsedetin birbirine zıt fakat aynı konumda olmalarından hareket ederek, mefsedetin kabih olması sebebiyle lütfun vacip olması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/370: 7-12.

[600] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 255: 2-6.

göstermektedir.[601] Muhaliflerin meseleyi bu şekilde değerlendirmesine cevaben Mutezilîler lütfun vücûbiyetinin lütfun özü itibariyle olmadığını söylerler. Dolayısıyla lütfun varlığında herkes için maslahatın gerçekleşmesi ve herkesin lütuf sebebiyle taati yapması gerekmez. Bilakis lütuf mükellefin ahvali ve diğer bazı şeylerle ilgili birtakım karinelerle birlikte vacip olmaktadır. Söz gelimi kişi dine meyletmiş/yakın olursa bazı fiiller onun için lütuf olur, kişi dinden nefret ediyorsa aynı fiiller, onun için dine yakın olduğu hâldeki gibi lütuf olmaz. Zaten bu sebeple farklı vakitlerde veya farklı mükellefler için ibadet kabilinden olan şerî lütuflar farklı farklıdır. Aynı şekilde peygamberlerin şeriatlerinin farklı olması da lütufların farklı olduğunu göstermektedir.[602] Bu cevabın odak noktası lütfun özü itibariyle vacip olmadığı ve mükellefin durumuna göre değişeceği fikridir. Aynı ana fikri barındıran bir açıklama da lütfu vermenin, lütfun varlığında itaat edecek olan kimse hakkında vacip olduğu şeklindedir. Kâfirler ve fasıklar için lütuf olmayabilir. Diğer bir ifadeyle, onlar için, varlığında itaat edecekleri bir lütuf olsaydı, Allah bu lütfu onlara verirdi. Nitekim onlar için lütfun bulunmaması imkânsız değildir. Şâhid âlemden bir örnekle bu meseleyi açıklamak adına şöyle bir benzetme aktarılır. Nasıl ki bir kimsenin evlatlarından biri kendisine yumuşak davranıldığında, diğeri ise sert davranıldığında salaha ulaşıyorsa, bazıları da yumuşak davransa da sert davransa da salaha ulaşmıyorsa, tıpkı bunun gibi isyankârlar için lütuf olmaması da mümkündür. Allah bazı kullarına lütuf verirken bazı kullarına vermeyebilir.[603]

3.2. ASLAH

Mutezilî düşüncede aslah, Allah'ın kulları için en yararlı veya en uygun olanı yapmasını ifade eden bir kavramdır.[604] Genel olarak Allah'ın yapması gereken fiiller kapsamında değerlendirilirken aslında aslahın kapsamı ve vücûbiyeti açısından Mutezile içerisinde farklı görüşlerin öne sürüldüğü görülmektedir.

---

[601] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 255: 11-13; Hımmasî, *Münkız*, 1/303: 17-18. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 520: 7-11. Burada delilin sahibi Bişr b. el-Mu'temir ve takipçileri olarak ifade edilir.

[602] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 255: 13-256: 1.

[603] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 523: 13-18; Hımmasî, *Münkız*, 1/303: 19-304: 2. Zemahşerî, *Minhâc*, 55: 13-16.

[604] W. Montgomery Watt, "al-Aslah", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb vd. (Leiden: E.J. Brill, 1986), 1/713; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 295. Aslah hakkında genel bilgi için bk. Eric L. Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlâhi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat, 2001), 215-233.

Genel olarak Basra Mutezilesi'ne, özelde ise Behşemiyye'ye göre Allah'ın başlangıçta/ilk olarak (ibtidâen) yaptığı fiiller arasında vücûbiyetle vasıflandırılması mümkün olan hiçbir fiil yoktur. Diğer bir ifadeyle onlara göre, Allah'ın ibtidâen yaptığı fiillerden hiçbirisinin Allah'a vacip olduğu söylenemez. Yaratmanın başlangıcı/başlaması, teklifin başlangıcı/başlaması gibi Allah'ın ibtidâen yaptığı fiiller, karşılığında şükrün hak edildiği nimet, tefaddul yahut ihsân olarak nitelendirilen ve vacip olmayan fiillerdir. Bununla birlikte Allah'ın ibtidâen yaptığı bir fiil olan teklif, bazı fiillerin vücûbiyetine sebep olmuştur. Bunlar kulların teklifi yerine getirmelerini sağlayacak ve kolaylaştıracak türden olan kudret verme, temkîn, lütuf gibi fiillerin yanında sevabı hak edene sevap verme, elem karşılığında ivaz verme gibi fiillerdir. Bu fiilleri yapmak teklif sebebiyle Allah'a vaciptir. Diğer bir deyişle Allah'a vacip olan fiiller yalnızca Allah'ın teklif sebebiyle kendine vacip kıldığı fiillerdir.[605] İşte Behşemî düşüncede Allah'ın yapması gereken ve kullar için en faydalı ve en uygun olanı ifade eden aslah bu kapsamdaki fiillerdir. Bu bağlamda Basra Mutezilesi ve Behşemîler nezdinde Allah'a vacip olan dinî konulardaki aslahtır. Daha önce lütuf başlığında da ifade edildiği üzere, dinî konularda aslah olan fiiller aslında lütuf olarak ifade edilen fiillerdir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr dinî konularda aslah ile mükellefin, varlığında kendisine teklifle yüklenen fiili yapmaya daha yakın olduğu şeyi kastettiğini ifade ederken[606], İbn Metteveyh de lütufların tamamının "dinde/dinî konularda aslah" olarak isimlendirildiğini ifade eder.[607]

Bununla birlikte aslah konusunda Bağdat Mutezilesi, Allah'a teklif sebebiyle vacip olan fiillerin yanında, diğer ifadeyle dinî konularda aslahın yanında dünyevî konularda aslahın da Allah'a vacip olduğu kanaatindedir.[608] Behşemî düşünceye mensup İbn Metteveyh aslah ve Allah'a vacip olan fiiller konusunda muhaliflerinin, teklif sebebiyle vacip olan fiillere ilaveten salt fayda olan ve kabih olmasını gerektiren bir yönü bulunmayan her fiilin Allah'a vacip olduğu görüşünde olduklarını ifade eder. O doğrudan söylemese de kastedilen dinî aslahın yanında dünyevî aslahın da Allah'a vacip olduğudur. Bu

[605] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/130: 7-10; Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'ad: el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe*, nşr. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965), 14/53: 14-16, 14/54: 4-6.
[606] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 14/61: 14-15.
[607] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/360: 3-4.
[608] Şeyh Müfîd, *Evâil*, 59: 4-6; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 322: 13-14.

düşüncede olanlar nezdinde, salt fayda olması bir fiilin yapılmasını Allah'a vacip kılıyorsa, yaratmanın başlangıcı/ilk kez yaratma, âlemin ilk kez yaratılışı ve teklifin başlangıcı da sırf fayda içerdiği ve içinde kabih bir yön bulunmadığı için Allah'a vaciptir. Onlara göre bir fiilin salt fayda ve salah olması o fiilin vücûbiyet sebebidir.[609] Buradan anlaşıldığına göre Bağdat Mutezilesi'ne göre teklif, yaratmanın başlangıcı ve âlemin yaratılması da Allah'a vacip olmaktadır. Bununla birlikte onlara göre, bu fiilleri vacip olarak nitelemek bu fiillerin ihsan ve tefaddul olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. İlerleyen satırlarda görüleceği üzere bunun sebebi bu fiillerin vücûbiyetinin fiilin özünde olmayıp, fiile yönelik motivlere bağlamalarıdır. Burada bir anlamda aslah konusunda Basra ve Bağdat ekolü arasında var olan ihtilafın temelinin, Allah'a vacip olan bir fiilin vücûbiyet sebebine bağlandığı görülmektedir. Basra Mutezilesi Allah'a vacip olan fiillerin vücûbiyet sebebini teklif olarak belirlerken, yani ancak tekliften sonra bazı fiiller teklifin gereği olarak Allah'a vacip kılınırken, Bağdat Mutezilesi doğrudan bir şeyin salt fayda olmasını Allah'ın bir fiili yapması konusunda vücûbiyet sebebi kılmışlardır. Bu durumda onlara göre kullar için salt fayda olan her şeyi yapmak Allah'a vaciptir. Allah'a vacip olan fiillerin vücûbiyet sebebi konusunda bu şekilde bir ayrıma gidilmesi aslah konusunda klasik dinî aslah ve dünyevî aslah ayrımının da sebebini ortaya koymuş olmaktadır. Basra Mutezilesi Allah'a vacip olan fiillerin vücûbiyet sebebini teklif olarak açıklayarak yalnızca dinî konularda aslahın Allah'a vacip olacağı düşüncesine gitmişlerdir. Bunula birlikte Bağdat Mutezilesi Allah'a vacip olan fiillerin vücûbiyet sebebini salt o fiilin kula yönelik fayda olması olarak izah ettiklerinde, Allah'ın yalnızca dinî konularda kulun yararına olan filleri yapması gerektiğini değil, hem dinî hem de dünyevî konularda aslahın vacip olduğu kanaatine ulaşmışlardır.

İbnü'l-Melâhimî de aslahın dinî veya dünyevî konularda olması fark etmeksizin fayda olan, kul için en faydalı olan fiilleri ifade ettiğini söyler.[610] O, aslah başlığı altında doğrudan dünyevî konularda aslah olan fiilin Allah'a vacip olup olmadığı meselesini ele almıştır. İbnü'l-Melâhimî dünyevî aslah konusunda Mutezile içerisindeki ihtilafı klasik bir örnek üzerinden ortaya koyar. Bu minvalde dünyevî aslah olarak ifade edilen fiillerden

[609] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/131: 12-16; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/7: 9-11. Buralarda açıkça Bağdat Mutezilesi'nin ismi verilmez, yalnızca bu konudaki muhaliflerinin görüşü olarak ifade edilir. Bağdat Mutezilesi'ne göre yaratmanın başlangıcının vacip olduğu iddiası için ayrıca bk. Cüveynî, *İrşâd*, 287: 4-9; Abdüssettâr er-Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, 358-359.

[610] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 291: 15-16.

biri olarak Allah'ın kullarını parayla rızıklandırması dile getirilir. Allah'ın bir kimseye bin dirhem verdiğinde kişinin bununla faydalanacağını bilmesi, bu parayı vermesinde hiç kimse için bir zararın ve mefsedetin bulunmaması ve yine bu fiilde kabihlik yönlerinden birinin olmaması hâlinde, Allah'ın bu parayı vermesi vacip midir değil midir? Bu soruya Bağdat Mutezilesi ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî Allah'ın cömertliği gereği bu parayı vermesinin vacip olduğu cevabını verirler.[611] Bu durumda dünyevî konularda, şayet bir kimse için zarar veya mefsedet değilse ve kabih kılacak bir yön bulunmuyorsa, Allah'ın bir kimse için en faydalı olan fiili yapması gerekir. Nitekim Allah'ın dünyevî maslahatlar içerisinde canlının kendisiyle faydalandığını bildiği, başka bir canlıya zarar vermeyen ve içinde kabih bir yön bulunmayan fiillerin bulunması mümkündür.[612]

İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler de dünyevî aslah konusunda Bağdat Mutezilesi'nin görüşünü benimsemiştir.[613] Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemiyye'den ayrıldığı konuları zikreden Fahreddin er-Râzî, onun teselsüle ulaşmadığı sürece dünyevî aslahın vacip olduğu kanaatinde olduğunu ifade etmektedir.[614] İbnü'l-Melâhimî de tartışmanın tamamını Basra ve Bağdat Mutezilesi üzerinden aktarsa da ilerleyen satırlarda görüleceği üzere, açıklamaları esnasında onun ifadelerinden dünyevî aslahın vacip olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Hüseynî düşünceyi benimseyen Hımmasî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin konu hakkındaki tartışmayı benzer şekilde aktardığı ve Bağdat Mutezilesi'nin açıklama ve delillerine katıldığı görülmektedir.

İbnü'l-Melâhimî, Bağdat Mutezilesi'nin dünyevî aslahın vacip olduğu görüşünü bir fiilin meydana gelmesi konusundaki motivin rolüne dayandırdıklarını ifade eder.[615] Burada Bağdat Mutezilesi ve Hüseyniyye'nin fiil-motiv ilişkisine dair ilkesinin, Behşemiyye'nin

---

611 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 291: 16-292: 3. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/298: 17-19; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 399: 3-4.

612 Hımmasî, *Münkız*, 1/298: 12-13.

613 Özel olarak Hüseyniyye ekolünün aslah konusundaki görüşleri üzerine yapılan bir çalışma için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusu Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 7-27.

614 Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 294: 8-9.

615 Aslında yukarıda geçtiği üzere Bağdat Mutezilîleri dünyevî aslahın vücûbiyetini Allah'ın cömert (*cûd*) oluşuna dayandırırlar. Mamafih cömertlik nihaî mertebede Allah'ın dünyevî aslahı yerine getirmedeki motivini ifade eder. Öyle görünüyor ki İbnü'l-Melâhimî bu iki kavramın aynı işlevi gördüğünün farkında olarak, cömertlik yerine motiv kavramını kullanmaktadır. Bu konuda bk. Kılavuz, "The Mu 'tazilism of al-Zamakhsharī", 268-269.

bu konudaki kanaatinden farklı olduğunu dile getirmek gerekir. Behşemîler nezdinde bir fiilin meydana gelmesi için o fiile yönelik motivin bulunmasına ilaveten iradenin de bulunması gerekir. Ancak Bağdat Mutezilesi'ne ve Hüseyniyye'ye göre fiilin meydana gelmesinde motivin rolü Behşemîlerin düşündüğünden daha fazladır. Şöyle ki bir fiilin meydana gelmesine yönelik motiv mevcutsa ve bu fiili yapmaktan alıkoyacak bir karşıt motiv de bulunmuyorsa bu fiilin meydana gelmesi gerekir. Onlar bu genel ilkeden hareketle aslah konusunda da Allah'ın kul için aslah olan bir fiile yönelik motivi varsa ve bundan alıkoyacak bir karşıt motivi bulunmuyorsa Allah'ın kul için aslah olan bu fiili yapması gerektiği kanaatindedirler.[616] Yukarıdaki söz konusu örnek üzerinden ifade edilecek olursa, Allah'ın bu kimseye bin dirhem vermeye yönelik motivi bulunduğu ve bundan alıkoyacak karşıt motivi bulunmadığı için Allah'ın bu parayı vermesi vaciptir. Burada Allah'ın bin dirhem vermeye yönelik motivi Allah'ın o kimseyi bu parayla rızıklandırmasının kuluna yönelik bir ihsân olduğunu bilmesi, diğer bir ifadeyle kulun yararına olduğunu bilmesidir. Bu parayı vermekten alıkoyacak karşıt motiv ise bu fiilin bir kimse için zarar veya mefsedet olması, fiilde kabihlik yönlerinden birinin bulunması yahut faile bu fiilin meşakkatli gelmesidir. Söz konusu fiilde bunlar bulunmadığına göre Allah'ın bu fiili yapmaktan alıkoyacak karşıt motivi de bulunmuyor demektir. Allah'ın kulun bu parayla faydalanacağına dair bilgisi O'nu bu parayı vermeye sevk edecektir ve bundan alıkoyacak bir karşıt motivi de olmadığında Allah'ın bu parayı vermesi gerekecektir.[617] Bu özelliklere sahip bir failin, yani fiile yönelik motivi bulunan ve motivi bulunmayan failin mutlaka bu fiili yapması gerekir. Zira akıl sahipleri böyle bir durumda olan kimseyi bu özelliklere sahip bir fiili yapmadığında zemmederler ve onu cimrilikle nitelendirirler. Ayrıca bu kimsenin bu fiili yapmaya kâdir olmadığına da kanaat getirirler. Akıl sahiplerinin bu fiili yapmayan kimseyi zemmedip cimrilikle yahut âcizlikle nitelendirmeleri, söz konusu konumdaki failin bu fiili yapmasının vacip olduğunu gösterir. Aksi takdirde, failin bu fiili yapması vacip olmasaydı, akıl sahipleri o kimsenin cimri yahut âciz olduğunu düşünmezlerdi. Şâhid âlemden hareketle aynı istidlâl şekli Allah'ın kullarına yönelik dünyevî konularda aslahı yapması hususunda da geçerlidir. Allah hakkında böyle bir şey düşünülemeyeceğine göre O'nun aslah olan fiili yapması

[616] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 292: 5-6; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 322: 18-19; *Menâhicü'l-yakîn*, 399: 6.

[617] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 292: 6-8; Hımmasî, *Münkız*, 1/298: 18-299: 3; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 322: 19-21.

vaciptir.[618] Burada önemli bir detaya dikkat çekmekte fayda vardır. Bağdat Mutezilesi dünyevî aslahın vacip oluşunu failin buna yönelik motivinin bulunması ve bundan alıkoyacak karşıt motivinin bulunmamasına bağlamaktadır. Bu durumdaki bir failin fiili yapmaması hâlinde akıl sahipleri tarafından zemmedilmesi ise motivinin bulunup karşıt motivinin olmadığı ve içinde zarar, mefsedet, kabihlik yönü barındırmadığı hâlde bu fiili yapmaması sebebiyledir. Nitekim Hımmasî de Bağdat Mutezilesi'ne göre dünyevî aslahın meydana gelmesinin vacipliğinin bu manada olduğunu ifade eder ve vücûbiyetin failin bu fiili ihlal ettiği için zemmi hak etmesi sebebiyle olmadığını aktarır.[619] Onlar konuyu daha iyi izah etmek adına, Allah'ın dünyevî aslahı yapmaması hâlinde nasıl bir durumun ortaya çıkacağını şâhid âlemden benzetmeler getirerek Allah'ın bu fiilleri yapması gerektiğine dikkat çeker. Büyük bir nehre sahip olan bir kimsenin susayan insanların bu nehirden su içmesini engellemesi, bir kimsenin evinin duvarının gölgesinde gölgelenmek isteyenleri bundan alıkoyması ya da evinin duvarında asılı olan aynaya bakmaktan alıkoyması. Nasıl ki tüm bunlar karşılığında akıl sahipleri zikredilen örnekteki kimseyi zemmedecekler yahut onu âcizlikle nitelendireceklerse, Allah kulları için dünyevî konuda aslah olan bir şeyi yapmadığında da aynı olumsuzluklar O'nun hakkında düşünülebilecektir. Allah böyle bir şeyden münezzeh olduğuna göre, Allah'ın dünyevî konularda aslah olan fiilleri yapması vaciptir.[620]

Öte yandan Basra Mutezilesi, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri yukarıdaki soruya Allah'ın bu parayı vermesinin vacip olmadığı şeklinde cevap verirler. Diğer bir ifadeyle onlara göre dünyevî aslahı yapmak Allah'a vacip değildir. Aksine Allah'ın dünyevî konularda aslah olan bir fiili yapması ancak Allah'ın kuluna yönelik bir tefaddulü olabilir. Allah dilerse bu fiili yapar dilerse yapmaz.[621] İbnü'l-Melâhimî, onların bu hususta delillerinin, Allah'ın dünyevî aslahı yapmasının vacip olduğunu söylemenin imkânsız sonuçlara yol açacağı düşüncesi olduğunu ifade eder. İmkânsıza götüren şey de imkânsız olacağından onlar, Allah'ın dünyevî aslahı yapması gerektiği fikrini reddederler. Onların bahsettiği imkânsız sonuçlar dünyevî aslahın sonunun olmamasına dayanır. Dünyevî konularda aslah olduğu düşünülen bir şeyin her zaman daha fazlası,

618 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 292: 9-10; Hımmasî, *Münkız*, 1/299: 3-7.
619 Hımmasî, *Münkız*, 1/299: 8-9.
620 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 292: 10-14; Hımmasî, *Münkız*, 1/299:11-16.
621 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 292: 2-4; Hımmasî, *Münkız*, 1/298: 16-17.

daha iyisi, daha faydalısı mümkündür. Şöyle ki bir kimse için faydalı olacak bin dinar fazla miktardadır. Ancak bin dinarın daha fazlası da düşünülebilir, çok daha fazlası da bir kimse için aslah olabilir ve bu sonu gelmeyecek kadar çok miktarı ifade eder. Böyle bir durumda iki seçenek söz konusudur. Allah ya bir kimseyi bu sonsuz miktardaki parayla rızıklandıracaktır; ancak sonu olmayan şeylerin yaratılması imkânsızdır. Ya da Allah bu sonu olmayan aslahı yapmaz. Bu durumda da Allah'a vacip olduğu iddia edilen bir fiili Allah ihlal etmiş olacaktır. Ancak Allah'ın vacibi ihlal etmesi düşünülemez ve bu imkânsızdır. Dolayısıyla her iki durum da muhal sonuçlara sebebiyet verecektir.[622]

Basra Mutezilesi'nin bu deliline karşı Bağdat Mutezilesi tarafından dünyevî aslahı vacip kılmanın imkânsız sonuçlara yol açmayacağını ortaya koyacak bir ilzam dile getirilmiştir. Şöyle ki Bağdat Mutezilesi, vacip olduğunu söyledikleris dünyevî aslahın yapılmasını Basra Mutezilesi vacip olarak görmese de mümkün olduğunu, Allah'ın dünyevî konularda aslah olan bir şeyi yapmasının hasen olduğunu ve bunun Allah'ın bir ihsânı ve tefaddulü olarak nitelendirileceğini söylemektedirler. Dolayısıyla onlar dünyevî aslahın yapılmasının mümkün olduğunu söylediklerinde nasıl ki sonu olmayan bir şeyin meydana gelmesini mümkün kıldıkları şeklinde bir ilzam kendilerine getirilmiyorsa, diğer bir ifadeyle onlar nasıl ki dünyevî aslahın tefaddul olduğunu söylediklerinde sonu olmayan bir şeyi mümkün kılmakla itham edilmiyorlarsa, aynı şekilde bunun vacip olduğunu iddia eden Bağdat Mutezilesinin de sonu olmayan şeyi vacip kılmakla itham edilemeyeceklerini söylerler. Burada dünyevî aslah taraftarları, Basra Mutezilesini bir anlamda kendi itirazları üzerinden ilzam etmiş olmaktadırlar.[623] Bu ilzama Kâdî Abdülcebbâr dünyevî aslahın yapılmasını hasen gören ve vacip kılmayan kimse için onların iddia ettiği gibi Allah'ın sonu olmayan bir şeyi yapmasının mümkün olacağı şeklinde bir ilzamın kesinlikle öne sürülemeyeceğini söyleyerek cevap verir. Ona göre Allah belli miktar bir faydayı yaptığında bunun fazlasını da yapabilir. Ancak bu fazla miktarı yapmadığında herhangi bir olumsuz sonuç ortaya çıkmayacaktır. Fakat dünyevî aslahın vacip olduğu ya da bu fazla miktarda faydayı yapmasının vacip olduğu

[622] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 292: 15-19; Hımmasî, *Münkız,* 1/299: 21-300: 4. Burada Hımmasî ilave bir olumsuz sonuç olarak, Allah'ın vacip olan fiili yapmadığında, O'nun motivinin bulunduğu ve karşıt motivinin bulunmadığı bu fiile yönelik kudretine zarar geleceğini de dile getirir. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 14/56: 5-57: 11.

[623] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 14/59: 15-17; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 292: 19-20; İbn Metteveyh, *Mecmû',* 3/135: 20-21; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn,* 400: 2-3.

söylendiğinde, Allah bu fazla miktardaki faydayı yapmadığında yukarıda zikredilen olumsuz sonuçlar ortaya çıkacaktır. Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr üstatlarından, tecvizle (caiz kılma) îcâbın (vacip kılma) bu konuda farklı etkiye sahip olduğunu aktarır. Onlar bu konudaki farkı, bir kimsenin hareket etmesinin de sükûn hâlinde olmasının da mümkün olduğunu söylemeye benzetirler. Nasıl ki bu iki fiilin bir kimse için mümkün olduğunu söylemek olumsuz sonuca yol açmıyor, fakat bu kimsenin hareket etmesi ve sükûn hâlinde olmasının vacip olduğunu söylemek iki zıttın bir araya gelmesi gibi imkânsız bir sonuca yol açıyorsa; tıpkı bu örnekte olduğu gibi dünyevî konularda aslahın yapılmasının caiz olduğunu söylemek imkânsız sonuçlara yol açmazken, vacip olduğunu söylemek imkânsız sonuçlara yol açmaktadır. Dolayısıyla dünyevî aslahın caiz/mümkün olduğunu söylemek imkânsız bir sonuca götürmeyecektir. Yani sonu olmayan bir fiilin meydana gelmesinin mümkün olmasını gerektirmeyecektir. Dolayısıyla sonu olmayan bir fiilin meydana gelmesi şeklindeki ilzam kendileri için geçerli olmayıp vacip olduğunu söyleyenler için geçerlidir. Dünyevî aslahın vacip olduğunu söylemek sonu olmayan bir fiilin meydana gelmesini gerektirecektir.[624] Özetle ifade edilecek olursa, onlara göre Allah'ın dünyevî aslahı yapmasının vacip olduğunu söyleyen kimseler için Allah'ın sonu olmayan bir fiili yapması gerekeceği sonucu ortaya çıkacaktır. Fakat dünyevî aslahın yapılmasını hasen gören kimse için sonu olmayan fiilin meydana gelmesi gerekmemektedir.[625]

Öte yandan literatürdeki bu tartışmayı aktaran İbnü'l-Melâhimî, dünyevî aslahı mümkün görmenin de Basra Mutezilesi açısından sonu olmayan bir şeyin yapılmasını gerektireceğini, fiilin meydana gelmesi için motivin bulunması hâlinde fiilin meydana geleceği ilkesi üzerinden delillendirmeye geçer. Şöyle ki ona göre Allah'ın dünyevî aslahı yapmaya yönelik motivi bulunduğunda, dünyevî aslah olan fiilin mutlaka meydana gelmesi gerekir. Buna karşılık Behşemîler, Allah'ın motivi bulunmasına rağmen bu fiili

[624] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 14/59: 18-60: 7. Burada dünyevî aslahı hasen ve caiz görmenin Allah'ın sonu olmayan bir şeyi yapmasının mümkün olduğu sonucunu gerektirmeyeceğini izah eden farklı açılardan yapılan açıklamalar devam etmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 14/60: 8-61: 8. Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Mecmû',* 3/136: 1-20; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 293: 1-4; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn,* 400: 4-5. Ayrıca Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin, Basra Mutezilesi'nin dinî konularda aslahın vacip olduğunu söylemesi nasıl ki sonsuz olanın yapılmasını gerektirmiyorsa, dünyevî konularda aslah olanın vacip olduğunu söylemenin de sonu olmayan şeyin yapılmasını gerektirmeyeceği şeklindeki bir itirazı da literatürde yer almaktadır. İtirazın tartışması için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 14/61: 11-62: 3.

[625] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 293: 1-4.

yapmayacağını söylerlerse, bu fiilin meydana gelmesi için motive ilave bir şart öne sürmeleri gerekmektedir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre buna ilave mâkul bir şart bulunmamaktadır. Dolayısıyla motiv varsa bu fiilin meydana gelmesi gerekir. Bu durumda İbnü'l-Melâhimî onlara farklı açıdan bir cevap sunmak adına, tekrar kabilinden, Basra Mutezilesi'nin "Allah'a dünyevî aslah vacip olsaydı O'nun sonu olmayan fiilleri de yapmasının vacip olacağı" şeklindeki Bağdat Mutezilesi'ne karşı öne sürdükleri itirazın onlar için de geçerli olması gerektiğini söyler. Yani Behşemîler için de dünyevî aslahı mümkün gördüklerinde, motiv fiilin varlığını gerektireceğinden, sonu olmayan fiilin meydana gelmesi gerekecektir. Bu durumda İbnü'l-Melâhimî, Behşemîlerin bu ilzamı kendilerinden uzaklaştırmak için dünyevî aslah kapsamında olan bir fiilin meydana gelmesi kendi zâtında mümkün bir fiil olduğunda, o fiile yönelik motivin o fiile sevk edeceğini, ancak sonu olmayan bir fiil kendi zâtında mümkün olmadığı için motivin o fiile sevk etmeyeceğini söyleyebileceklerini ifade eder. İşte bu durumda İbnü'l-Melâhimî aynı açıklamayı Bağdat Mutezilesi'nin de getireceğini ve fiil kendi zâtında mümkün olduğunda ancak motivin o fiile sevk edeceğini ve fiilin meydana geleceğini söyleyeceklerini ifade eder. Yani dünyevî aslah kapsamında olan bir fiil kendi zâtında mümkün bir fiil olduğunda Allah'a o fiil vaciptir ve Allah'ın fiile yönelik motivi O'nu fiili yapmaya sevk eder. Sonu olmayan bir fiilin meydana gelmesi zâtı açısından/özü itibariyle mümkün olmadığı için Allah'ın sonu olmayan fiili yapması gerekeceği şeklinde bir ilzam geçerli olmayacaktır.[626] Burada İbnü'l-Melâhimî Behşemîler nezdinde bir fiilin meydana gelmesi için o fiile yönelik motivin bulunmasına ilaveten ayrıca fiile yönelik iradenin bulunması gerektiği şeklindeki kanaatlerini dikkate almamış ve onlara fiile yönelik motiv varsa fiilin meydana geleceği düşüncesi üzerinden açıklama getirmiştir. Öyle görünüyor ki İbnü'l-Melâhimî'nin bu şekilde bir açıklama yapmasının sebebi Behşemîlerin fiilin meydana gelmesinde motive ilave bir unsurun bulunması gerektiği fikrini mâkul görmemesidir.[627]

İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler dünyevî aslahın vacip olduğu görüşünü benimsemelerine rağmen, aslında Hüseyniyye ekolünün kurucu şahsiyeti olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu

[626] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 293: 5-14. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 400: 6-7. Hüseynî düşünceyi benimseyen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî burada aynı açıklamayı Bağdat Mutezilesi'ni zikretmeksizin kendi görüşü olarak dile getirmiştir.

[627] Koloğlu, "Dünyevî Aslah", 17.

konuda Bağdat Mutezilesi'nden ve ekolünden farklı bir görüşe sahiptir. İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin dünyevî konularda aslah olan bir fiilin motivin bulunduğu bazı durumlarda Allah'a vacip olduğu kanaatinde olduğunu ifade eder.[628] Öyle görünüyor ki onun bu düşünceye sahip olmasının arkasında Basra Mutezilesi'nin dünyevî konularda aslahın bir sonunun olmayacağı ve dünyevî aslahın vacip olduğunu söylemenin Allah'ın sonsuz olan şeyi yapmasını gerektireceği şeklindeki ilzamları etkili olmuştur. Ona göre söz gelimi bir kimseye bin dinar verilmesi aslah ise, Basra Mutezilesi'nin iddia ettiği gibi bin dinardan daha fazlasının verilmesi de mümkün demektir. Bu durumda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kula verilecek olan bu fazla miktarın verilmesine bir sınır getirmiştir. Şöyle ki eğer bir kimseye bin dinardan fazla verilmesi mefsedet olacaksa, bu durumda Allah'ın o kimseye bin dinarı vermesi vaciptir. Çünkü Allah'ın bin dinarı vermeye yönelik motivi (kulun faydalanacağı bilgisi) vardır ve bunu vermekten alıkoyacak bir karşıt motivi (bin dinar vermenin mefsedet veya kabih olması gibi) yoktur. Dolayısıyla bin dinardan fazlası mefsedet olacağı için bin dinardan fazlasının verilmesi vacip değildir. Bununla birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bin dinardan daha fazlasında, hatta sonsuza kadar giden miktardaki faydada mefsedet bulunmaması hâlinde, Allah'ın, başlangıçta bahis konusu olan, miktarının arttırılması mümkün olan ve arttırılmasında bir mefsedet bulunmayan bin dinarı da bazen vereceğini bazen vermeyeceğini söyler. Çünkü burada bin dinarı vermekten alıkoyan bir karşıt motiv söz konusudur. Daha doğrusu karşıt motiv konumundaki bir husus söz konusudur. İbnü'l-Melâhimî bunun ne olduğunu açıkça dile getirmese de Hımmasî bunu detaylı bir şekilde ifade eder. Şöyle ki belli bir miktardan, söz gelimi bin dinardan daha fazlasını vermekte bir mefsedet bulunmadığı durumlarda, bazen bu bin dinarı vermeye yönelik motiv faile yapması meşakkatli gelecek bir vaziyet alabilir. Daha doğru bir ifadeyle faile meşakkatli gelen bir fiili yapmaya yönelik motiv konumunda olur, yani bin dinar vermesi meşakkatli bir hâl alabilir. Böyle bir durumda failin bin dinarı vermesi meşakkatli olacaksa buna yönelik motivi, fiili yerine getirmek meşakkatli olduğundan o fiili yapmaktan alıkoyacak bir karşıt motiv konumunda olur. Böyle bir durumda ise fail bir fiile yönelik motiv (bin dinarı vermenin kişinin yararına olması) ile bu fiilden alıkoyacak karşıt motiv (bin dinarı vermenin meşakkat içermesi) arasında tereddüt eder ve sonra bir tercih yapar. Bu tercihine göre bazen bu fiili (bin dinarı

[628] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 293: 15-16; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 322: 14-15. Burada İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Nasîrüddin et-Tûsî'nin de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile aynı görüşte olduğunu ifade eder.

vermek) yapar bazen yapmaz. Konunun daha iyi anlaşılması adına, diğer ifadeyle bin dinarı vermeye yönelik motivin nasıl karşıt motiv konumunda olacağı hususunun anlaşılması amacıyla bir örnek dile getirilir. Bir kimsenin bir fakire bir dirhemi tasadduk etmesine yönelik motivi olduğunda ve bu parayı vermesiyle kendisine açıkça bir zarar gelmeyecekse, kişi bu parayı verir. Bundan sonra o fakir kimse gibi pek çok sayıda fakir kimse yanına geldiğinde, bu fakirlerin bir kısmının diğerlerinden bir üstünlüğü olmayacağı için aslında her birine tasaddukta bulunması onların yararınadır, onlar için aslahtır. Ancak kişi bu fakirlerin her birine bir dinar vererek tasaddukta bulunursa malının tamamı bitecektir ve dolayısıyla aslında bu fakirlerden bir kısmına bir dinarı vermek kendisi için meşakkatli bir hâl alacaktır ve kendisine zarar verecektir. İşte böyle bir durum söz konusu olduğunda kişi bir fakire bu bir dinarı verebilir veya vermeyebilir. Çünkü kişi bir fakire bir miktar para verdiğinde, başka bir fakire de verebilir ve hatta tüm parası bitinceye kadar başka fakirlere de verir. Dolayısıyla sonunda böyle bir olumsuzlukla yahut meşakkatle karşılaşacağı için hiçbir fakire tasaddukta bulunmamayı da tercih edebilir. Bu şekilde meşakkatli bir fiile yönelik motiv yukarıda da ifade edildiği gibi aslında karşıt motiv konumunda olur. Buradan hareketle asıl konumuza dönecek olursak, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeye yönelik motivin aslında o fiilden alıkoyacak bir karşıt motiv konumunda olmasının daha öncelikli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla sonu olmayan bir fiile yönelik motiv hâsıl olduğunda gerçekleşmesi mümkün olmayan bir fiile yönelik motiv hâsıl olmuş demektir. Böyle bir durumda ise motiv olsa da fiilin gerçekleşmesinin vacip olmaması evladır, daha önceliklidir. Bu yapılan açıklamalardan netice olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, dünyevî aslahın sonu olmayan dereceye varmasını da göz önünde bulundurarak Allah'ın dünyevî aslahı bazen yapacağı bazen yapmayacağını söylediği anlaşılmaktadır. Dünyevî aslah olan her fiilin her zaman herkes için mutlaka yapılması gerekmemektedir. Böylelikle literatürde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin dünyevî aslahın bazı durumlarda vacip olacağı şeklindeki görüşü açıklığa kavuşmuş olmaktadır.[629] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî sonsuz olan fiil imkânsız olduğu için, ona yönelik motiv de olmayacağından, burada esas olarak belli bir faydayı/bin dinarı dünyevî aslah olarak kabul etmiştir. Dünyevî aslahın bazı durumlarda vacip olmasını ise bin dinar üzerinden izah etmiştir. Görüldüğü üzere Ebü'l-Hüseyin el-

[629] Hımmasî, *Münkız*, 1/300: 22-301: 13; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 293: 15-294: 3; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 323: 1-12.

Basrî dünyevî aslah olan bir fiili Allah'ın daima yapması gerektiği görüşünde olan Hüseynîler ve İbnü'l-Melâhimî'den farklı düşünmektedir. Fahreddin er-Râzî de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu konudaki görüşünü, teselsüle ulaşmadığı sürece dünyevî konulardaki aslahın vacip olduğu şeklinde dile getirmiştir. Çünkü buna yönelik motiv bulunup karşıt motiv bulunmadığında dünyevî aslah olan fiilin meydana gelmesi gerekir.[630] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşü ileri sürmesinin sebebi Basra Mutezilesi'nin dünyevî aslahın sonu olmayacak dereceye ulaşabileceğini söylemesidir. Hımmasî de bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşüyle dünyevî aslah konusunda iki grup arasında orta bir yol bulduğunu ifade eder.[631] Öte yandan diğer Hüseynîler ise dünyevî aslahın vücûbiyetinin özü itibariyle değil, motiv sebebiyle olduğunu söyleyerek Basra Mutezilesi'nin bu itirazını aştıklarını düşünmüş ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşüne yönelmemişlerdir.

İbnü'l-Melâhimî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de konu hakkındaki görüşünü aktardıktan sonra Basra Mutezilesi'nin muhaliflerinin itirazlarına verdiği cevapları ayrıntılı bir şekilde aktarır. Akabinde dünyevî aslah konusunda iki ekolün birbirinden farkına işaret ederek kendi düşüncesini ifade eder.

Basra Mutezilesi, Bağdat Mutezilesi'nin dünyevî aslahın vacip olduğuna dair açıklamalarına belli başlı noktalardan itirazlar ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bir tanesi onların temel dayanakları olan Allah'ın dünyevî aslah olan bir fiile yönelik motivinin olup karşıt motivinin bulunmaması hâlinde o fiilin meydana geleceği ilkesidir. Basra Mutezilesi bu ilkeyi kabul etmez. Diğer bir ifadeyle motivin varlığını fiilin meydana gelmesi için yeterli görmezler. Öte yandan onlar dünyevî konularda aslah olan bir fiile yönelik motivin de ihsan motivi olduğunu söylerler. İhsan motivi ise fiilin yapılmasını vacip kılmaz. Nitekim bunu destekleyecek şekilde şâhid âlemden örnek getirirler. Şöyle ki ihsanda bulunmaya yönelik motivi olan bir kimseye niçin ihsanda bulunmadığı sorulursa cevap olarak bunun vacip olmadığını söyleyecektir. Tıpkı bunun gibi Allah'ın dünyevî aslah olan bir fiili yapması O'nun ihsanda bulunmasıdır ve vacip değildir. Allah'ın bu fiili yapmaya yönelik motivi de ihsanda bulunmaya yönelik motividir ve bu fiili mutlaka yapmasını gerektirmez. Bağdat Mutezilesi'nin motiv bulunduğu için fiilin

[630] Fahreddin er-Râzî, *Riyâz*, 294: 8-9.
[631] Hımmasî, *Münkız*, 1/300: 22.

meydana gelmesi gerektiğini temellendirdikleri, akıl sahiplerinin böyle bir durumda fiili yapmayan kimseyi cimrilikle nitelendirecekleri ve zemmedecekleri iddiasını da Basra Mutezilesi ihsan düşüncesi üzerinden reddeder. Onlar cimriliğin vacip olan bir şeyi yapmamak olduğunu ve ancak bir fiil vacipse, yapmadığında kişinin cimrilikle nitelendirileceğini söylerler. Dolayısıyla onlar ihsan olan bir fiilin yapılmaması hâlinde cimrilikle vasıflandırmanın mümkün olmadığı düşüncesinde oldukları için muhaliflerinin açıklamalarını kabul etmezler. Öte yandan kişinin bu durumdaki bir fiili yapmadığında zemmedilmesi de söz konusu değildir. Çünkü zem vacibin ihlal edilmesi sebebiyle hak edilir. Dolayısıyla öncelikle fiil vacip olmalıdır ki kişi onu ihlal ettiğinde zemmi hak etsin. İhsan olan bir fiil yapılmadığında cimrilikle vasıflandırılmak ve zemmedilmek söz konusu olamaz.[632]

Buna ilaveten onlar Bağdat Mutezilesi'nin görüşlerini desteklemek adına şâhid âlemden sundukları örneklere de eleştiri getirmişlerdir. İbnü'l-Melâhimî, Basra Mutezilesi'nin onların Allah'ın dünyevî aslah olan bir fiili yapmamasını, bir nehre sahip olan kimsenin susayan insanların bu nehirden su içmesini engellemesine, bir kimsenin evinin duvarında başkalarının gölgelenmesi yahut evindeki aynaya bakmasını engellemesine benzetmelerini konuya uygun bulmadıklarını ifade eder. Onlar örnekteki kişinin su vermesinin yahut diğer şeylere izin vermesinin kişiye vacip olduğunu ve bu yüzden yapmadığında zemmi hak edeceğini düşünmezler. Zira örnekte zikredilen kimsenin bu şeyleri engellemesinin kendisine bir yararı olmadığı gibi böyle yapması anlamsızdır da. Dolayısıyla bu kimse engel olmakla ve izin vermemekle abes bir eylemde bulunduğu için yaptığı fiil kabihtir. Yoksa bu kimselere izin vermesi şeklinde kendisine vacip olan bir fiili ihlal ettiği için zemmedilmemiştir. Eğer bu kimse izin vermediği için zemmedilecekse de vacibi ihlal ettiği için değil, kabih bir eylemde bulunduğu için zemmedilir.[633] Bununla birlikte onlar ancak muhaliflerinin örneği şu şekilde ifade ettiklerinde konuya uygun olacağını söylerler: Bir kimsenin susayan bir kimse için su kaynağı açması, insanların gölgelenmesi için duvar inşa etmesi veya aynaya bakması için bir ayna asması. Tüm bunların vacip olduğu ve yapılmadığında zemmedileceği söylendiğinde ancak Allah'ın dünyevî aslahı yapmasının vacip olduğu görüşüne destek

[632] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 294: 4-9; Hımmasî, *Münkız*, 1/300: 16-21.
[633] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 294: 9-11; Hımmasî, *Münkız*, 1/299: 17-20.

olabilir. Fakat bu örneklerin hiçbirisi insan için vacip olmadığına göre Allah'ın dünyevî aslahı yapmasının da vacip olduğu söylenemeyecektir.[634]

Bu konudaki tartışmaya genel olarak bakıldığında Basra Mutezilesi Allah'ın dünyevî konulardaki aslahı yapmasını mümkün görmekte ve bunu Allah'ın kullarına yönelik bir ihsanı ve tefaddulü olacağını ifade etmektedir. Bu fiil tefaddul olduğu için de onlar, Allah'ın dünyevî aslahı yapmasının vacip olmadığı iddiasındadırlar. Öte yandan Bağdat Mutezilesi ise temelde Allah'ın kulun yararına olan bir fiili yapmaya yönelik motivi bulunmasından ve karşıt motivi olmamasından hareketle Allah'ın cömertliği gereği dünyevî aslahı yapmasının vacip olduğunu iddia ederler. Bunun yanında onlar aslah olan fiilin özünde bir vücûbiyet taşımadığına ve dünyevî aslah olan bir fiile yönelik motivlerin bulunması açısından vacip olduğuna vurgu yaparlar. İşte iki ekol arasındaki tartışmayı detaylı bir şekilde aktardıktan sonra İbnü'l-Melâhimî, onların bu açıklamalarını göz önünde bulundurarak netice itibariyle bu konudaki ihtilafın lafzî bir tartışma olduğunu söyler ve iki görüşün aslında aynı neticeye ulaştığını anlatmaya çalışır. O bunu yaparken temelde Basra Mutezilesi'nin de kabul ettiği fiilin meydana gelmesindeki motivlerin rolünü öne sürer. Şöyle ki İbnü'l-Melâhimî'ye göre onlar da bir fiile yönelik motivler kuvvetli olduğunda ve o fiilden alıkoyacak karşıt motivler bulunmadığında fiilin meydana gelmesi gerekeceğini söylerler. Ancak bunu söylerken söz konusu fiilin ihsan olduğunu, motiv bulunduğu için fiilin meydana gelmesi gerekse bile motivin ihsan fiiline sevk ettiğinde bu fiilin vücûbiyet yönü olmayacağını düşünürler. İbnü'l-Melâhimî bu düşüncenin Bağdat Mutezilesi tarafından da inkâr edilmeyeceğini ifade eder. Onlar da Allah'ın cömertliği gereği aslah olan fiili yapacağını söylerler ve aslında dünyevî aslahın özünde vücûbiyet olmadığını söyleyerek vücûbiyeti motivlere dayandırırlar. Yani onlar motivler açısından dünyevî aslahı Allah'a vacip kılmışlardır. Onlar da dünyevî aslah olan fiilin vücûbiyet yönünün fiilin özünde olduğunu iddia etmemektedirler. Yani İbnü'l-Melâhimî'ye göre iki ekole göre de motivler bulunduğunda ve karşıt motivler bulunmadığında dünyevî aslah olan bir fiil meydana gelecektir. Basra Mutezilesi bunu ihsan olarak ifade edip bunun vacip değil mümkün olduğunu söylerken, Bağdat Mutezilesi ihsan olan bu fiili Allah'ın yapmaması hâlinde akıl sahiplerinin faili eksik bulacaklarını iddia ederek bu fiili yapmanın Allah'a cömertliği gereği vacip olduğunu

[634] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 294: 13-15.

söylemektedir. Netice olarak her iki gruba göre de Allah motivler varsa ve kabih bir yön bulunmuyorsa dünyevî aslah kapsamındaki bu fiili yapacaktır. Buna bağlı olarak İbnü'l-Melâhimî Bağdat Mutezilesi'nin vücûbiyet veçhini fiilin zâtına/özüne değil motivlere bağladığında Basra Mutezilesi'nin öne sürdüğü diğer delillerin de ortadan kalkacağını da ifade eder. Nitekim Basra Mutezilesi'nin bu konuda getirdiği bazı itirazlar bu minvaldedir. Onlara göre dünyevî aslahın Allah'a vacip olduğunu söylemek şâhid âlemde aynı şekilde biz insanlara da ihsan olarak yaptığımız fiillerin vücûbiyetini gerektirecektir. Zira fakirlere tasaddukta bulunmak da onların yararınadır ve onlar için aslahtır. Dolayısıyla sırf fayda olduğu için bizlerin de tasaddukta bulunmasının vacip olması gerekir. Bu delile karşılık Bağdat Mutezilesi gâib âlemle şâhid âlemin bu konuda farklı olduğunu, insanların tüm mal varlığını tasadduk ettiklerinde zarara uğrayacaklarını ve bu sebeple insanlar için bunun vacip olamayacağını, lakin Allah hakkında böyle bir durumun söz konusu olmayacağı cevabını verebilirler. Böyle bir durumda Basra Mutezilesi ise iddia edilen zararın vücûbiyeti ortadan kaldırmayacağını öne sürebilecektir. Söz gelimi insanlara teklifle yüklenen fiillerin onlar için meşakkatli olması ve görünürde sanki zarar veriyormuş gibi olması bu fiillerin vücûbiyetini ortadan kaldırmamaktadır. Hatta özellikle tasadduk ederek zarara uğrama karşılığında sevap elde edilecekse zaten bu fiilin vücûbiyeti kalkmayacaktır. Dolayısıyla Allah'a dünyevî aslah vacip olduğunda tasadduk etmek de insanlara vacip olacak ve iddia edildiği gibi bir açıklama geçerli olmayacaktır. Ancak İbnü'l-Melâhimî onların bu açıklamalarının Bağdat Mutezilesi için bağlayıcı olmayacağını, çünkü onların dünyevî aslahı motivin bulunması ve karşıt motivin bulunmaması üzerinden vacip kıldıklarını söyler. Böyle bir durumda ise delillerinde dile getirdikleri gibi insanlar için tasadduk etmek vacip olmayacaktır. Çünkü insanların fakirler için aslah olan miktardaki parayı tasadduk etmekten alıkoyan karşıt motivleri mevcuttur: kişinin malının tamamının bitmesi ve bu fiilin ona zarar vermesi vb. Dünyevî konularda aslah olan bir fiilin yapılması, motivlerin varlığında ve karşıt motivler bulunmadığında vacip olduğu, insanların da tasadduk etmekten alıkoyan karşıt motivleri bulunduğu için şâhid âlemde tasaddukun vacip olduğu söylenemez. Dolayısıyla Bağdat Mutezilesi'nin dünyevî aslahın vücûbiyetinin fiilin özünde olmadığını söyleyip motivlere dayandırmasıyla kendilerine getirilen itirazlar ortadan kalkmış olmaktadır Bununla birlikte Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivi bulunduğundan ve bunu yaptığında zarara

uğraması gibi bir karşıt motivi söz konusu olmadığından Allah'ın bu fiili yapması vaciptir.[635]

İbnü'l-Melâhimî dünyevî aslahın vücûbiyet veçhi fiilin özüne değil motivlere bağlandığında Basra Mutezilesi'nin getirdiği itirazların geçersiz olacağını ifade etmişti. İşte bu minvaldeki itirazlardan bir diğeri de dünyevî aslahın vacip olması hâlinde insanların yararına olduğu için nâfile ibadetlerin de vacip olacağı şeklindedir. Ancak Bağdat Mutezilesi aslah olan fiilin vücûbiyetini motive bağlı olarak izah ettiği için, diğer bir deyişle fiile yönelik motiv bulunduğunda fiil vacip olacağı için, bu itirazı da motivler üzerinden geçersiz kılmaları mümkündür. Şöyle ki nâfile ibadetleri yapmada meşakkat söz konusudur. Yani insanlara nâfile ibadetleri yapmak zor geldiğinden bu ibadetlere yönelik motiv bulunmakla birlikte meşakkat içermesi hasebiyle nâfile ibadetleri yapmaktan alıkoyacak karşıt motiv de mevcuttur. Böyle bir durumda kişi nâfile ibadeti yapıp yapmama konusunda tereddütlü davranacaktır. Dolayısıyla nâfilelerin vacip olduğu da söylenemez. Fakat Allah'ın ihsan olarak yaptığı fiilde böyle değildir. Allah'ın bu fiili yapmaktan alıkoyacak karşıt motivi bulunmayıp motivi olduğu için aslah olan fiili mutlaka yapacaktır.[636]

Basra Mutezilesi'nin bir diğer itirazı da dünyevî aslahın vacip olmasından hareketle Allah'ın âlemi yaratmasının vacip olduğu söylendiğinde, verdiği nimetler karşılığında Allah'a şükretmenin gerekli olmayacağıdır. Allah'ın âlemi yaratması tıpkı emaneti geri veren yahut borcunu ödeyen kimsenin fiili gibi olacaktır. Bu durumda Allah zaten vacip olanı yaptığı için O'na şükretmek vacip olmazdı. İbnü'l-Melâhimî, Bağdat Mutezilesi'ne yönelik bu itirazın da vücûbiyetin o fiilin özünde olmadığı ve motivlerin bulunması sebebiyle fiilin vacip olduğu düşüncesiyle ortadan kalkacağını ve onları bağlamayacağını ifade eder. Nitekim fiilin motivler bulunduğu için vacip olması, o fiilin ihsan olmasını engellemez. Allah'ın âlemi yaratmasının bu açıdan vacip olduğu söylendiğinde ihsan olması değişmeyecektir. Allah'ın âlemi yaratmaya yönelik motivi bulunduğu için âlemi yaratması gerektiği düşüncesi âlemi yaratmanın ihsan olmasını değiştirmeyecektir. Dolayısıyla yine Allah'ın ihsan olarak yaptığı bu fiil karşılığında şükretmek gerekecektir. Nitekim şâhid âlemden örnek vermek gerekirse, anne-babanın evladını eğitmesi nasıl

[635] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 294: 16-295: 12.
[636] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 295: 6-7.

vacipse ve karşılığında evladın onlara teşekkür etmesi gerekiyorsa Allah'ın âlemi yaratması motivleri açısından vacip olsa bile karşılığında şükretmek vaciptir. Bununla birlikte itirazda zikredilen emaneti geri verme ya da borcu ödeme gibi örneklerde kişiye kendi malı ulaşmaktadır ve üzerinde konuşulan meseleyle bağlantılı değildir. İbnü'l-Melâhimî aktardığı bu itiraz ve cevapla, âlemi yaratmanın özü itibariyle vacip olmadığı, fakat motivler sebebiyle vacip olduğu ve yine ihsan olduğu için şükretmenin gerekliliğini ortadan kaldırmayacağını anlatmaya çalışmıştır.[637]

Bütün bu tartışmaların neticesinde görüldüğü üzere Hüseynîler dünyevî aslahın geçersizliğine yönelik bütün itirazları motivin varlığından hareketle reddederler. Allah'ın kulların yararına olan dünyevî aslaha yönelik motivi olduğu için motivinin gerektirdiği bir vücûbiyet olarak Allah'ın dünyevî konularda da aslahı yapacağı sonucuna ulaşmışlardır. Bu konuda kendilerine getirilen temel itiraz olan sonsuz olanın varlığa gelmesi ihtimalini de motivin imkânsıza taalluk etmeyeceği düşüncesiyle aşmışlardır. Sonsuzun meydana gelmesi imkânsız olduğu için motiv böyle bir duruma taalluk etmeyecektir.

[637] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 295: 14-296: 5.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA ELEM VE TELAFİSİ

4.1. ELEM

Mutezilî düşüncede elem problemi Allah-insan ilişkisini ortaya koyan adalet ilkesi çerçevesinde Allah'ın insanlara verdiği acılar veya yapılmasına izin verdiği acılara mâkul bir açıklama getitmek amacıyla ele alınmıştır. Bu doğrultuda Mutezilî düşüncede insanların dünyada çektikleri acıların sebebi, bunların salt kötü olmadığı üzerinde durulmakta ve Allah'ın yaptığı elemlerin nasıl hasen olduğunun izahına gayret edilmektedir.

Öncelikle Mutezilî düşüncede elem olgusu salt kötü olan bir şeyi ifade etmez. Elemin kabih olduğu durumlar olduğu gibi hasen olduğu durumlar da vardır. Elemler de diğer fiiller gibi bazı durumlarda hasen olurken bazı durumlarda kabih olur. Buna sebep olan şey ise tıpkı fiillerin hasenlik ve kabihlik değerini almasına sebep olan vecihlerdir. Elemler hangi failden sâdır olursa olsun hasenlik vecihlerinden birini taşıyorsa hasen, kabihlik vecihlerinden birini taşıyorsa kabih olmaktadır.[638] Buna bağlı olarak İbnü'l-Melâhimî de elem konusunu ele alırken öncelikle genel olarak faili fark etmeksizin bütün elemleri vücûh teorisi çerçevesinde izah etmiş, sonrasında Allah'tan sâdır olan elemleri de bu vecihler doğrultusunda incelemiştir.

4.1.1. Elemin Hakikati

Elem genel olarak insanların çektiği fiziksel ve ruhsal/psikolojik olarak her türlü acıyı ifade etmektedir.[639] Konuya girişte İbnü'l-Melâhimî öncelikle elem ve hazzın (*lezzet*) idrak edilen şeylerin ve bilgilerin en açık olanı olduğunu ifade eder. Nitekim her canlı kendisinde hissettiği acıyı veya lezzeti bilir. Bu yüzden o, elem ve hazzın varlığına dair

[638] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 484: 2-3.
[639] Heemskerk, *Suffering in the Muʿtazilite Theology*, 122-123.

delil getirmeye gerek olmadığını söyler.[640] Bu doğrultuda elemlerin varlığının ispatına yer vermez. Apaçık şekilde idrak edilen elemin tanımını İbnü'l-Melâhimî, üstatları üzerinden aktarır, ancak onların tanımını aktarmakla birlikte bu tanımı eksik bulur. Onlar elemi, "hayatın bulunduğu mahalde hayatın bulunduğu mahalle idrak edilen şey" olarak tanımlamışlardır. Bu tanımla kastedilen husus canlı bir bedenin kendi bedeninde varlığını hissettiği şeydir.[641] Söz gelimi insanın eli kesildiğinde acıyı canlı olan elinde ve bu kesilen eliyle hisseder. Bunun dışındaki diğer idrak edilen şeyler hayatın bulunduğu mahalde, yani canlının bedeninde değil, o şeyin bulunduğu mahalde idrak edilir. Söz gelimi renklerin idraki bu şekildedir. Bir şeyin siyah olduğunu kendi bedenimizde değil, siyahın bulunduğu mahalde idrak ederiz. Yine cisim de hayatın bulunduğu mahalde değil, cismin bulunduğu yönde/cihette idrak edilir. Elemin Mutezilî âlimler tarafından bu şekilde tanımlanması aslında yalnızca elemi kuşatan bir tanım olmamaktadır. Nitekim maddî/manevî haz da aynı şekilde, hayatın bulunduğu mahalde hayatın bulunduğu mahalle idrak edilmektedir. Fakat elemden farklıdır. Onlar bu hususu göz önünde bulundurarak hazzın elem cinsinden olduğunu söylerler. Onlara göre elem ve haz aynı cins olduğu için aynı tanım ikisini de ifade etmektedir. Bununla birlikte aynı cinsten olan elem ve haz kendilerine ilişkin bir arzu/istek (*şehvet*) veya uzaklaşma duygusu (*nefret*) söz konusu olmasıyla birbirinden farklılaşır. Buna göre hayat mahallinde hissedilen şey kişinin arzu ettiği bir şey ise, bu hissedilen şey hazdır; eğer hayat mahallinde hissedilen şey kişide nefret duygusu uyandırıyorsa/kişinin uzaklaşmak istediği bir şey ise, bu hissedilen şey elemdir. Söz gelimi uyuz hastalığına yakalanan bir kimsede hayatın bulunduğu mahalde/bedeninin bir mahallinde kaşımaktan doğan hisse karşı bir istek/iştiyak oluşur, diğer bir deyişle kaşımak o kişiye lezzet verir. Ancak uyuz olmayan bir kimseye bedenindeki bir yeri kaşımak acı verir. Dolayısıyla bu örnekte lezzet ve elem hayatın bulunduğu mahalde hayatın bulunduğu mahalle idrak edilen/hissedilen şeylerdir. Ancak örnekteki birinci durumda aynı mahaldeki his lezzet olurken, ikinci durumda elem olmaktadır. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî, iki olguyu ayırt etmek için, elem ve hazzın aynı cins olduğu ve tanımlarının da aynı olduğu görüşünü belirten önceki Mutezilî âlimlerden

[640] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 256: 16-17. Aynı şekilde Kādî Abdülcebbâr da elemin isbpatına dair delil getirmeye gerek olmadığını ifade eder. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/229: 18-19. Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 211: 5-9.

[641] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 256: 17-257: 1.

farklı olarak, her ikisinin tanımına da kendilerine ilişkin arzu veya uzaklaşma duyguları uyanması detayını eklemek gerektiğini söylemiştir.[642]

Elem ve hazzın tanımı bu şekilde yapıldıktan sonra, bunların yalnızca maddi acılar veya hazlardan oluşmadığını da ifade etmek gerekmektedir. Nitekim bu hususu vurgulamak amacıyla olsa gerek İbnü'l-Melâhimî keder, üzüntü ve korkunun elemle bağlantılı olduğunu dile getirir. Bu durumda kişinin hissettiği manevi/psikolojik acılar da elem kapsamında değerlendirilir. İbnü'l-Melâhimî ayrıca bir faydayı kaçırmanın da elem konumunda olduğunu ifade eder. Elemde olduğu gibi kişinin hissettiği mutluluk ve neşe gibi duygular da lezzet/haz kapsamında değerlendirilir.[643] Öte yandan İbnü'l-Melâhimî bir faydayı kaçırmanın elem konumunda olduğunu söylese de, bir zarardan kurtulmanın haz konumunda olmadığını dile getirir. Şöyle ki felsefecilerden biri hazzın [tamamen] zararların ortadan kaldırılmasından ibaret olduğunu söyler. Ki bununla kastettiği kişinin söz konusu zararlara uğramaktan âzâde olmasıdır. Ancak bir kimse açlığını taze ve güzel bir yiyecekle giderebileceği gibi, yavan kuru bir yiyecekle de giderebilir. Bu iki durum arasında haz alma (*iltizâz*) açısından bir fark vardır. Eğer onun ifade ettiği gibi haz acı çekenin açlık zararından kurtulması olsaydı örnekte dile getirilen iki durum arasında haz açısından bir fark olmaması gerekirdi.[644]

4.1.2. Elemin Kabih ve Hasen Oluşu

Elemin ne olduğu bu şekilde izah edildikten sonra elem konusunda ele alınan asıl mesele elemin kabih olup olmadığı konusudur. Kaynaklarda insanların bu konuda farklı görüşler beyan ettikleri dile getirilir. İbnü'l-Melâhimî bunları üç grup hâlinde aktarır. Seneviyye[645] elemlerin tamamının kabih olduğu, Mücbire/Eşarîler Allah'tan gelen elemlerin tamamının hasen olduğu, bunların dışındaki diğer gruplar da elemlerin bazısının hasen bazısının kabih olduğu düşüncesindedirler. Mutezile'nin bu son grupta yer aldığını ifade

642 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 257: 1-12.
643 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 259: 2-5.
644 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 259: 6-11.
645 İslâm kaynaklarında âlemi nur ve zulmet şeklinde iki ezelî aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler Seneviyye ismiyle anılmıştır. Nur-zulmet, iyilik-kötülük gibi birbirine zıt ve bağımsız iki ilkenin varlığını ileri süren bütün düalist inançlar bu kapsamda yer almaktadır. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521-522. Seneviyye'ye ait pek çok fırka zikredilmiştir. Mesela bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/244-254; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Muhammed el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l Arabî, 1986), 121-124.

etmek gerekmektedir. Yine bu grupta yer alanlardan tenasüh görüşünü kabul edenler ve Bekriyye[646] hak edilen elemlerin hasen olduğunu diğer tüm elemlerin kabih olduğunu iddia ederler.[647] İbnü'l-Melâhimî bu konuda muhtemelen zaten Allah'tan gelen elemlerin hasen olduğunu kabul ettiklerinden Allah'a kabih fiil isnat etmemeleri sebebiyle olsa gerek Eşarîleri tartışma dışında bırakmıştır. Bunun yanında onlarla daha baştan hüsün-kubuh konusunda farklı düşünmeleri de bir tartışmaya girmemelerinin sebebi olabilir.[648] Zira Eşarîlere göre hasenlik ve kabihlik fiillerdeki özsel ve objektif/sabit değerler olmayıp faile göre değişen değer yargılarıdır. Allah'ın verdiği elemler hiçbir şart aramaksızın hasendir.[649] Dolayısıyla elemin kabih veya hasen olduğu konusunda İbnü'l-Melâhimî Seneviyye, tenasüh taraftarları ve Bekriyye'nin görüşlerini eleştirir.

İbnü'l-Melâhimî, konuyu tartışmasına bir zemin teşkil etmek üzere elemin hasen olduğu durumları dört madde olarak aktarmaktadır.

1. Elem, hak edilmiş olduğunda hasendir. Buna örnek olarak isyankâr bir kimsenin cezalandırılması, kötü bir kimsenin zemmedilmesi gibi durumlarda yapılan elem hasendir.

2. Elemde kendisine eş değerde bir fayda bulunduğu bilindiğinde veya zannedildiğinde yapılan elem hasendir. Tıpkı ilim veya kazanç elde etmek amacıyla kişinin kendisini yormasının hasen olması gibi fayda için yapılan elem hasendir.

---

646 Bekir b. Uhtü Abdülvâhid (h. 3.yy)'e nispet edilen fırkadır. Büyük günah işleyenleri münafık sayması, insanın sadece ruhtan ibaret olması, soğan ve sarımsak yemenin haram olduğu gibi görüşleri mevcuttur. Nazzâm'ın çağdaşı olan Bekir b. Uhtü Abdülvâhid, istitaatın fiilden önce olduğunu söyleyerek insan fiilleri konusunda Mutezilî düşünceye yaklaşmıştır, Allah'ın kıyamet gününde görüleceği, kullarına özel bir suretle hitap edeceği şeklindeki görüşleriyle Mutezile'den farklı düşünmektedir. Bk. Mustafa Öz, "Bekriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/370-371. Görüşleri için ayrıca bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995/1416), 212: 13-213: 15.

647 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 260: 3-6; Hımmasî, *Münkız*, 1/307: 2-6.

648 Nitekim Mânkdîm Şeşdîv Eşarîlerin nezdinde elemin hasen yahut kabih oluşunu failine göre değerlendirdiklerini ve Allah'tan gelen elemler zulüm yahut lütuf olsun fark etmeksizin hasen olup yalnızca insanlardan gelen elemlerin kabih olduğunu savunduklarını ifade eder. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 483: 17-19. Aynı şekilde Hımmasî de Eşarîlerin Allah'tan gelen bütün elemlerin hasen olduğu şeklindeki görüşlerinin Mutezile'nin vücûh teorisi bağlamında zaten kabul edilemeyeceğini söyler. Zira bir fiilin hasen ya da kabih oluşu hasenlik ve kabihlik yönlerine göre belirlenir ve fiilin faili kim olursa olsun her fail için aynı şey geçerlidir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/310: 4-6.

649 Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 410: 10-14.

3. Elem kendisinden daha büyük bir zararı önleyecekse hasendir. Söz gelimi kan aldırmak, hacamat yaptırmak, tadı kötü ilaçları içmenin hasen olması ve nefsi müdafaa olarak yapılan elemlerin hasen olması gibi. Elemin fayda içermesi yahut bir zararı gidermesi durumlarında elemdeki faydanın veya def-i zararın bilinmesi veya zannedilmesi eşittir. Yani bu konuda zan da ilim yerine geçer.

4. Elem âdet üzere gerçekleşmesi hâlinde hasendir. Söz gelimi bir kimsenin çocuğu ateşe atması sonucu Allah'ın çocuğu yakması gibi âdet üzere gerçekleşen elemler de hasendir. Çünkü peygamberlerin yaşamadığı dönemlerde gerçekleşen bu tarz olaylarda âdetin bozulması caiz değildir. Peygamberin yaşadığı dönemlerde peygamberin mucizesi olması sebebiyle âdetin bozulması mümkündür.[650]

Elem bu vecihlerden biri üzere gerçekleştiğinde hasendir ve zulüm olmaz. Ancak elemde bu vecihlerden hiçbirisi bulunmazsa bu durumda gerçekleşen elem zulüm olur. Nitekim İbnü'l-Melâhimî zulmün bu zikredilen vecihler göz önünde bulundurularak tanımlandığını ifade etmektedir. Buna göre zulüm, içinde fayda ve def-i zarar olmadığı bilinen veya zannedilen, hak edilmemiş, nefsi müdafaa şeklinde gerçekleşmeyen ve âdet üzere gerçekleşen bir fiil konumunda olmayan her şey olarak tanımlanmıştır.[651]

Elemi hasen yapan yönler bu şekilde aktarıldıktan sonra elemin kabih olduğu durumları, diğer bir deyişle elemi kabih kılan yönlerin neler olduğuna bakılmalıdır. Öncelikle bu konunun elem hakkında farklı görüşler iddia eden gruplar tarafından farklı algılandığı ifade edilmelidir. Elemlerin tamamının kabih olduğunu söyleyen Seneviyye'ye göre elem acı ve zarar olduğu için bütünüyle kabihtir. Ancak Mutezile'nin hüsün-kubuh anlayışı gereği elemler de diğer fiiller gibi meydana geldikleri konum itibariyle hasen yahut kabih olmaktadır. Bu doğrultuda hasen olan elemler de söz konusudur. Ayrıca Seneviyye'nin

---

650 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 260: 6-13; Hımmasî, *Münkız*, 1/307: 13-308: 13; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 308: 17-23. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/228: 10-12, 316: 1-7. Burada Hüseynî kaynaklarda zikredilen elemin âdet üzere gerçekleşmesi durumu zikredilmemiştir. Kâdî Abdülcebbâr İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı bu dört hasenlik veçhinden sadece sonuncusunu zikretmeyip bunun yerine ilk üç durumdan biri bulunduğu zannedildiğinde de elemin hasen olacağı şeklinde dördüncü bir hasenlik veçhi zikretmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın elemi zulüm olmaktan çıkaran ve hasen yapan bu hususları detaylı olarak ele aldığı açıklamaları için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/318: 1-362: 12. Kâdî Abdülcebbâr'ın buradaki açıklamalarının tahlili için ayrıca bk. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tezilite Theology*, 126-137.

651 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 260: 3-15; Hımmasî, *Münkız*, 1/308: 13-16. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/298: 8-10.

elemlerin tamamının kabih olduğu görüşünü iptal eden şey akıl sahiplerinin kötülük yapan kimsenin zemmedilmesini, bu tavrın onu üzeceği ve ona eza vereceğini bilmelerine rağmen, hasen görmeleridir.[652] Bunun yanında tenasüh görüşünü benimseyenler ve Bekriyye elemin istihkak sebebiyle, yani yalnızca hak edildiğinde hasen olduğunu, bunun dışındaki elemlerin kabih olduğunu iddia ederler. Ancak akıl sahipleri kötülük yapanın zemmedilmesini hasen gördükleri gibi hastalıklara şifa olur umuduyla kendilerinden kan alınmasını, tadı kötü ilaçları içmeyi de hasen görürler. Aynı şekilde faydaya ulaşmayı umarak ilim ve ahlâk öğrenmek veya ticaret yoluyla kazanç elde etme amacıyla, faydaya ulaşma veya zararı giderme zannıyla kendilerini ve çocuklarını yormayı da hasen görürler. Tüm bunlarda çekilen sıkıntılar ve acılar istihkak dışında hasen olan elemlerin olduğunu göstermektedir.[653] Elemin yalnızca hak edildiğinde hasen olduğu görüşünde izah edilmesi gereken bir husus çocuklar ve hayvanlar gibi mükellef olmayan kimselerin çektikleri acılardır. Bu hususta tenasüh taraftarları, çocuklar ve hayvanların çektikleri acılar hakkında, tenâsüh inancı doğrultusunda acıyı onların ruhunun çektiği ve aslında başka bir bedende isyan ettiği için şu andaki çocuk ve hayvan suretinde önceki bedenin günahlarının cezasını çektiklerini söylerler. Nitekim onlara göre canlı, mükellef, itaatkâr ve asi olan ruhtur ve bedenden bedene taşınır. Ancak İbnü'l-Melâhimî doğrudan tenâsüh görüşünün yanlış olduğunu ve mükellef olan canlı beden olduğu için onların iddialarının da geçersiz olduğunu ifade eder.[654] Bekriyye'nin çocuk ve hayvanların çektikleri acılar konusundaki tavrı ise onların aslında bu acıları hissetmediği şeklindedir.[655] İbnü'l-Melâhimî, Bekriyye'nin bu görüşü tamamen inatçılıklarından savunduğunu ifade eder. Çünkü akıl sahibi herkes çocukluğunda hacamat sebebiyle, dövüldüğü için veya hastalıklar sebebiyle acı çektiğini hatırlamaktadır.[656]

Elemi kabih kılan sebepler Behşemî düşüncede zulüm ve abes olarak dile getirilmiştir.[657] İbnü'l-Melâhimî de bu konuda Behşemiyye'ye katılmaktadır. Bununla birlikte Ebû Ali

[652] Hımmasî, *Münkız*, 1/308: 18-19.
[653] Hımmasî, *Münkız*, 1/309: 1-7.
[654] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 265: 6-11; Hımmasî, *Münkız*, 310: 12-14.
[655] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 483: 14-15; Hımmasî, *Münkız*, 310: 7-8.
[656] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 265: 13-15.
[657] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/228: 9-10. Burada Kâdî Abdülcebbâr Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin eserlerinin çoğunda zikrettiği üzere bu iki vecih sebebiyle kabih olduğunu söylediğini ifade eder. Kâdî Abdülcebbâr da doğru olan görüşün bu olduğunu belirtmiştir.

el-Cübbâî elemin yalnızca zulüm olarak gerçekleştiğinde kabih olacağını söylemiştir.[658] Elemin zulüm olarak gerçekleştiğinde kabih olacağı hususunda Ebû Hâşim el-Cübbâî bir şart ileri sürmüştür. Ona göre zulmün kabih olması için, failin yapılan fiilin zulüm olduğunu bilmesi veya bunu bilme imkânının bulunması gerekir. Bu durumda zulmün bilinci yerinde olmayan kimseden, hayvandan, çocuk ve deliden sâdır olması hâlinde zulüm kabih olmayacaktır. Çünkü bu failler zulmün kabih olduğunu bilmemekte ve bilme imkânları da bulunmamaktadır.[659] İbnü'l-Melâhimî de Ebû Hâşim'i bu görüşünde desteklediğini ifade eder.[660]

Yukarıda da dile getirildiği gibi, Behşemîlere ve İbnü'l-Melâhimî'ye göre elem zulüm olarak gerçekleştiğinde kabih olduğu gibi, abes bir fiil olduğunda da kabih olur. Ebû Hâşim el-Cübbâî'den elemin abes olduğu durumlara örnek olarak bir kimsenin elini kırma şartıyla boğulmaktan kurtarılması dile getirilmiştir. Bu örnekte boğulmakta olan kimsenin elini kırmakta bir fayda ve amaç bulunmadığı için kişinin elini kırma şeklindeki elem abestir.[661] İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı bir başka örnek ise bir kimsenin amacı

---

[658] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/227: 15; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 261: 3-4; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 309: 5-6; a.mlf. *Menâhicü'l-yakîn*, 390: 16. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr bir yerde Ebû Hâşim el-Cübbâî ve diğer Mutezilî âlimlerle birlikte Ebû Ali el-Cübbâî'nin de elemin zulüm veya abes olduğu durumlarda kabih olacağı kanaatinde olduğunu ifade etmiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/293: 14-15.

[659] Bununla birlikte zikredilen faillerden sâdır olan zulmün kabih olmadığı görüşüne şöyle bir itiraz getirilmiştir. Zulmün kabih olmadığı bir durum mümkün görüldüğünde, Mücbire'nin "Allah zulüm yapar, ancak ondan kabih sâdır olmaz" şeklindeki görüşlerinin de kabul edilmesi gerekir. İbnü'l-Melâhimî ise bu itiraza, Allah'tan zulmün sâdır olduğu düşünüldüğünde, zulmün kabih olma şartının Allah'da bulunduğunu söyleyerek cevap verir. Nitekim Allah zulüm yapsaydı, O'nun zulmün kabihliğini bilmesi ve zulme ihtiyaç duymaması sebebiyle, Allah'ın yaptığı zulüm diğer tüm insanların yaptıkları zulümlerden daha kabih olurdu. Bu durumda Mücbire'nin söylediği husus kabul edilemeyecektir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 262: 8-11.

[660] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 261: 4-7; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 390: 16-391: 3. İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı üzere, Kâdî Abdülcebbâr ise konuyu biraz daha açarak böyle kimselerden sâdır olan zulmün kabih olduğunu, ancak failinin bu zulüm sebebiyle zemmi hak etmeyeceğini iddia eder. Çünkü zemmi hak etmek için failin o fiilden zulüm olması sebebiyle sakınmasının mümkün olması gerekir. Bu şartı yukarıda zikredilen failler sağlamadığı için onların zulümden dolayı zemmedilmesi doğru olmaz. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 261: 7-9. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî, zulmün kabihliğinin geçerliliği konusunda Kâdî Abdülcebbâr'ın zikrettiği şartın bulunması gerektiğine dair açıklamalar yapar. Zulmün kabih olması için failinin o fiili yapmaktan zulüm olması sebebiyle sakınma imkânının bulunması gerekir. Çünkü bir fiilin kabih olmasının manası, failinin o fiili yapmama hakkının bulunması ve yaptığında zemmi hak etmesidir. Böyle bir şey ise yalnızca o fiili yapmaktan sakınması mümkün olan kimse hakkında düşünülebilir. Böyle olduğu için zaten akıl sahipleri zulmeden bir kimseye niçin bu zulmü yaptığını sorar. Buna mukabil zulüm olan bir fiilden sakınması mümkün olmayan kimsenin bu zulmü yaptığındaki konumu tıpkı ağaçtan düşen ve bir insanın canını acıtan bir meyve konumundadır. Nasıl ki bu meyveye neden düştüğü sorulamayacak veya zemmedilmeyecek ise bilinci yerinde olmayan kişi, çocuk, deli veya bir hayvan da zulüm yaptığında zemmi hak etmez. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 261: 14-262: 5.

[661] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/228: 17-18; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 261: 9-11.

olmaksızın başka bir kimseyi [kendisini veya herhangi birisini ferahlatmak için değil, amaçsızca] boşluğu/havayı yellemesi için tutup ücretini ödemesidir. Bu örneklerde yapılan elem herhangi bir amaç taşımadığı için abes olması sebebiyle kabihtir. Nitekim ilk örnekte kişiyi boğulmaktan kurtardığı ve dolayısıyla içinde bir fayda bulunduğu için elini kırma fiili bir anlamda zulüm olmaktan çıkmıştır. Ancak bu elemi yapmasının bir amacı olmadığı ve dolayısıyla abes olduğu için elem kabih olmaktadır.[662] Bununla birlikte aynı örnekleri Ebû Ali el-Cübbâî elemin zulüm sebebiyle kabih olduğu fikrine örnek olarak getirmiştir. Diğer bir ifadeyle Ebû Ali aynı olaylarda elemin kabih olma veçhini zulüm olması şeklinde ifade etmiştir. Ebû Ali'ye göre bir kimseyi onun elini kırma şartıyla boğulmaktan kurtarma örneğinde, boğulmakta olan kişinin elini kıran ve onu kurtaran kimse kendisine teşekkür edilmesini engellediği için kendine zulmetmiş olmaktadır. Yani burada elem zulüm olduğu için kabih olmuştur. Diğer örnekte, başkasını boşluğu/havayı yellemesi için kiralayan kimse de kendisine zulmetmiş olmaktadır. Çünkü o kişiye para ödediği için kendisinde keder hâsıl olmuş ve o kişinin yaptığı eylemden faydalanmayı engellediği için kendisine zulmetmiştir. Dolayısıyla Ebû Ali'ye göre her iki örnekte de elem zulüm olması sebebiyle kabihtir.[663] İbnü'l-Melâhimî de Ebû Ali'nin bu görüşlerine katılmaz ve bu konuda Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi destekler. Ona göre bu örneklerin kabih olduğuna dair dile getirilen sebeplerin hiçbirisinin bulunmadığı varsayıldığında da biz aklımızla örneklerdeki bu iki fiilin, yani kişinin kolunu kırmanın ve bir kimseden boş yere havayı yellemesini istemenin kabih olduğu sonucuna

[662] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 261: 9-13; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 309: 6-10; a.mlf. *Menâhicü'l-yakîn*, 391: 4-7; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/228: 13-19. Buralarda Ebû Hâşim el-Cübbâî'den boğulmakta olan kimsenin kurtarılması örneğini aktarmakla birlikte buna ilaveten benzer mahiyette farklı örnekler de zikretmiştir. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/312: 6-12. Burada da Kâdî Abdülcebbâr verilen zararın/elemin zulüm olması sebebiyle değil abes olduğu için kabih olduğu durumlara örnek vermektedir.

[663] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 263: 6-9; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn,* 391: 8-10; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/228: 1-4. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu açıklamasını doğru bulmaz. Çünkü ona göre, kişi teşekkürün sebebini gerçekleştirdiğinde zaten teşekkürü iptal etmiş olur ve bu şekilde kendisine teşekkür edilmesinin önüne geçmiş/bunu imkânsız kılmıştır. Nitekim ona göre, ilk etapta kişiyi elini kırma şartıyla boğulmaktan kurtaracağını söylediğinde zaten kendisine teşekkür edilme sebebi bulunmamaktadır. Bu yüzden Kâdî Abdülcebbâr, kişi başlangıçta bu şartı öne sürdüğü için, sonrasında o kimsenin elini kırmasaydı dahi teşekkürü hak etmeyeceğini söyler. Öte yandan o, böyle bir durumda kişi şayet elinin kırılmasına sevinseydi de yine o fiilin hasen olmayacağını ve abes olmaktan çıkmayacağını da ifade eder. Zira böyle bir durumda duyulan mutluluk kişinin kolunun kırılmasının hasen olması için geçerli bir sebep değildir. Çünkü bu mutluluk kederli bir kimsenin sevinç duyması konumundadır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 263: 9-13. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî de böyle bir durumda hissedilen mutluluğun itibara alınmaması gerektiğini ifade eder. Böyle bir durumda eğer duyulan mutluluk uğranılan zarara eş değer büyüklükteyse, onu karşılıyorsa mutluluğun dikkate alınması hasen olur, aksi takdirde dikkate alınmaz. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 391: 16.

ulaşabiliriz. Bu durumda İbnü'l-Melâhimî, söz konusu fiillerin kabihliğinin sebebinin abes olmalarından başka bir şey olmadığını ifade eder.[664]

Bu noktada Ebû Hâşim el-Cübbâî ile mutâbık kanaatler ortaya koyan İbnü'l-Melâhimî, elemin kabihliğine ilişkin bir başka hususta ondan ayrışır. İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımına göre Ebû Hâşim, zulüm ve abes olma hâllerinin yanı sıra zarar olması hâlinde de elemin kabih olacağını söylemektedir.[665] Mamafih Ebû Hâşim her ne kadar kişiye elem verse de zararı karşılayan bir fayda olduğunda elemin kabih olmayacağını da kabul eder. Bunu izah etmek için elbisesini değeri karşılığında satan kimsenin durumunu örnek verir. Burada kişi elbisesini sattığı için üzülmüştür, fakat ederi kadar para aldığı için kendisi bir zarara uğramamıştır. Dolayısıyla burada kişinin duyduğu acı kabih olmamaktadır. Benzer şekilde Ebû Hâşim günahkâr kimselerin günahı karşılığında azaba muhatap kılınmalarının da o kimse için zarar olmadığını söyler. Çünkü günahkâr kimse dünyada işlediği günahın hazzını aldığı için sonrasındaki ceza onun için zarar değildir. Burada da Ebû Hâşim kişilerin aslında günah işleyerek zarara uğradığında bir haz aldığını ve bu haz sebebiyle ikabın zarar olmayacağını ifade eder. Ebû Hâşim'in bu görüşünü aktaran Kâdî Abdülcebbâr elemin zarar olması durumunda her zaman kabih olmayacağını söyleyerek onun görüşünü yanlışlar. Daha doğru bir ifadeyle Kâdî Abdülcebbâr zararı karşılayan bir fayda olmadığında da elemin hasen olabileceğini düşünür. Şöyle ki bir tüccar kazanç elde etmek için meşakkate katlanır ve sonrasında kazanç elde edemeyebilir. Aynı şekilde bir hasta şifa bulmak için hoşlanmadığı bir ilacı içip şifa bulmayabilir ve hatta bu ilaç kendisine zarar verebilir. Ancak Kâdî'ya göre bu örneklerdeki elemler, yani kişinin çektiği meşakkat ve ilaç sebebiyle zarar görmesi, birer zarar olduğu hâlde, hasen olur.[666] Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşü belirtmesinin sebebi, kişinin elem karşılığında fayda elde edeceği veya bir zararı gidereceği konusunda zannın ilim yerine geçeceği ilkesidir. Çekilen elem karşılığında fayda elde edeceği zannı olduğunda, kişi faydayı elde edemese dahi çektiği elem hasen olmaktadır. Dolayısıyla bu örneklerde fayda ve def-i zararın

664 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 264: 1-3.

665 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 264: 4-5. İbnü'l-Melâhimî Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû Hâşim el-Cübbâî'in *Bağdâdiyyât* adlı eserinden bunu aktardığını belirtir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr Ebû Hâşim'in bunu *Mesâil* adlı eserinde kesin bir şekilde olmaksızın söylediğini de ifade eder. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/293: 3-4.

666 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 264: 5-8. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 391: 11-14.

gerçekleşme ihtimali olduğu için çekilen elemler hasendir.[667] Günahkâr kimsenin azaba çarptırılmasının, günahın hazzını aldığı için hasen olduğu konusunda ise Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'e Yahudi ve Hıristiyanları örnek vererek itiraz eder. Onların kendi ibadetleri meşakkat içerdiği için bu dünyada ondan haz duymazlar. Dolayısıyla günahkâr kimsenin cezasının, günahı işlerken aldığı haz sebebiyle kabih olmayacağı iddiası yanlıştır.[668]

Elemin zarar olması sebebiyle kabih olacağı konusunda İbnü'l-Melâhimî de Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye katılmaz. Diğer bir ifadeyle zarar şeklinde gerçekleşen her elemin kabih olacağını düşünmez. O, elemin zarar olmasının eleme ait bir sıfat olmadığını söyler. Elem fayda verme veya zararı def etme özelliği taşımadığı için zarar olmakla nitelendirilmiştir. Çünkü zarar dediğimiz olguda fayda veya def-i zarar bulunmamaktadır. Bu da aslında elemin zulüm olması sebebiyle kabih olduğu anlamına gelmektedir. Bir anlamda İbnü'l-Melâhimî elemin zarar olduğu için kabih olduğunun söylendiği durumlarda, aslında elemin zulüm sebebiyle kabih olduğunu ifade etmektedir.[669]

4.1.3. Allah'ın Verdiği Elemler

Mutezilî düşüncede, Allah'ın verdiği elemler bahsinde –yukarıda zikri geçtiği üzere– temelde üzerinde durulan hususlar, Allah'ın kullarına verdiği elemlerin hasen oluşu ve bunları hasen yapan yönlerin neler olduğudur. Bu bağlamda özellikle insanların başına gelen hastalıkların nasıl değerlendirilmesi gerektiğği ele alınmıştır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî de Allah'ın yaptığı elemlerin hasen olduğunu ve bunun mutlaka bir hasenlik yönü barındırması gerektiğini söyleyerek konuya giriş yapar. Daha önce ifade edildiği gibi İbnü'l-Melâhimî'ye göre elemin hasen olduğu durumlar, istihkak/elemin hak edilmiş olması, eleme eş değerde fayda bulunması, elemin kendisinden daha büyük bir zararı

---

667 Kâdî Abdülcebbâr bu konuda fayda ve def-i zararın bulunmasını her durumda elemin hasenlik yönü olarak belirlemediklerini ifade eder. Bu hususlar bulunduğunda hasenlik yönünün bunlar olduğu ifade edilir, fakat bu hususlar bulunmadığında bunların bulunduğuna dair zan elemin hasenlik yönü olur. Bunun delili olarak da yukarıda ifade edilen örnekleri zikreder. Bir kimse ilim, ahlâk vb. şeyleri elde etmek için yolculuğa katlanırken, bu istediği şeylerin gerçekleşeceği zannı vardır ve bu sebeple çekilen sıkıntılar hasendir. Aynı şekilde bu işlemle bir zararın ortadan kalkacağı kesin olmasa bile, buna dair zannın bulunması sebebiyle kan aldırmadaki elem hasen olur. Bk. Mânkdîm, Şeşdîv, *Ta'lîk,* 484: 18-485: 2. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/293: 15-294: 2; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, 391: 11-14.

668 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 264: 11.

669 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 264: 12-14. İbnü'l-Melâhimî bu satırların devamında da bu kanaatini destekleyici açıklamalara yer vermiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 264: 114-265: 2.

gidermesi –ki bu durumlarda zan da geçerlidir– ve elemin âdet üzere gerçekleşen bir fiil olmasıdır.

İbnü'l-Melâhimî bu hasenlik yönlerini Allah'tan gelen elemler hakkında değerlendirerek bunların hasenlik yönünü ortaya koymaya çalışır. O, başlangıçta doğrudan ifade etmese de Allah'tan gelen elemler bağlamında aslında Allah'ın verdiği hastalıkları ele alır. İbnü'l-Melâhimî hastalıklar konusunu mükellef olmayanlar ve mükellef olanların maruz kaldıkları şeklinde iki kısımda inceler. Bu bağlamda salih kimseler gibi günahı olmayan ya da günahından tövbe etmiş mükellefleri bir anlamda mükellef olmayanlarla aynı kategoride değerlendirmiştir. Şöyle ki İbnü'l-Melâhimî öncelikle Allah'ın çocuklar ve hayvanlar gibi mükellef olmayanlar ve salih kimseler gibi günah bakımından çocukların konumunda olan kimselere verdiği elemler üzerinden değerlendirmesini yapar. Buna göre, elemin hasenlik yönlerine tek tek bakıldığında, (I) öncelikle Allah'ın yaptığı elemlerin istihkak sebebiyle olamayacağını söylemek gerekir. Nitekim çocuklar ve onların konumunda olan salih kimseler gibi günahsız insanların çektiği acıların bir günah sebebiyle hak edilmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. (II) İbnü'l-Melâhimî, çocuklar ve onlar konumunda olan kimselere bir zararı gidermek için de elem vermenin hasen olamayacağını söyler. Zira Allah'ın verdiği elemlerin acı çekenden bir zararı gidermek amacıyla yapıldığı düşünüldüğünde, giderilecek olan bu zarar ya yine Allah'ın fiilidir yahut başka bir kimsenin fiilidir. Acı çekenden elem verilerek giderilecek olan zararın Allah'ın fiili olması durumunda, Allah kişiye elem vermeksizin de baştan zararı vermemeye kâdirdir. Yani Allah zararı gidermek için kula acı çektirmeyip ona zararı baştan vermeyebilirdi. Bu yüzden Allah'ın söz konusu kullarına bu amaçla elem vermesi hasen değildir. Bu konuda zararı giderecek olan elemin, zararla aynı miktarda, ondan daha fazla seviyede veya daha az seviyede olması arasında fark yoktur. Her birinde Allah'ın böyle yapması hasen olmayacaktır. Çünkü Allah başlangıçta hiç zarar vermemeye de kâdirdir. Böyle bir durumda Allah'ın çocuğa baştan zarar vermesi zulüm olur. Bununla birlikte yine hasenlik yönü açısından düşünülürse, Allah çocuktan bir zararı gidermek için ona acı vermiş olsaydı, bu durumda sanki ona zulmetmemek için zulmetmiş gibi olurdu. Böyle bir şey de Allah hakkında imkânsızdır. Elem verilerek giderilecek olan zararın Allah'tan başkasının fiili olması hâlinde ise Allah'ın çocuktan bu zararı gidermek için çocuğa elem vermesi yine caiz olmayacaktır. Çünkü Allah elem

vermeksizin de zalimin çocuğa bu zararı vermesini engellemeye kâdirdir.[670] Ayrıca İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın çocuğun kendisine değil de başkasına fayda vermek yahut başkasından bir zararı gidermek amacıyla çocuklara hastalık vererek elem vermesinin hasen olmadığını da ifade eder.[671] Yine aynı şekilde Allah'ın verdiği elemlerin, acı çekene fayda vereceği veya ondan bir zararı gidereceği zannı bulunduğu için hasen olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü zan Allah hakkında imkânsızdır.[672] Öte yandan (III) elemin hasenlik yönlerinden bir diğeri olan âdeten gerçekleşmesi konusunda ise İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın çocuklara veya onun konumunda olan günahsız kimselere âdet olarak gerçekleşecek şekilde bir hastalık vermesinin caiz olmadığını söyler. İbnü'l-Melâhimî, çocukların hasta olması şeklinde bir âdetin/düzenin bulunmayacağı sebebiyle bunu söylemiş olsa gerektir ki, Allah'ın çocuğa hastalık vermemesi hâlinde âdete bozan bir şey olmayacağını ifade eder.[673] Dolayısıyla geriye yalnızca (IV) Allah'ın bu kimselere yaptığı elemlerin fayda içermesi sebebiyle hasen olduğu seçeneği kalmaktadır.[674] İbnü'l-Melâhimî bu değerlendirmeleri neticesinde mükellef olmayan kimseler ve salih kimseler hakkında, onların başına gelen hastalıkların ancak fayda sebebiyle verildiği sonucuna ulaşmıştır.[675] Yani çocuklar, deliler ve hayvanlar gibi mükellef olmayan kimselere ve salih kimselere verilen elemler ve hastalıklar, içinde fayda bulunduğu için hasen olmaktadır.

Öte yandan İbnü'l-Melâhimî, elem çeken kişi mükellef olduğunda, Allah'ın verdiği bu elemin hasenlik yönünü doğrudan fayda olarak açıklamaz. Ona göre, elem çeken mükellef ikabı hak eden bir kimse ise, Allah'ın o kimseye ceza olarak bir hastalık vermesi mümkündür. Nitekim İbnü'l-Melâhimî nezdinde kâfirlerin ve fasıkların hastalıkları bu şekilde değerlendirilir. Onlara günahları sebebiyle ceza olarak verilen bu hastalıklar, tıpkı bu dünyada bazı günahlarından dolayı onlara uygulanan had cezaları gibidir.[676] İbnü'l-Melâhimî'nin bu görüşüyle Ebû Ali el-Cübbâî'nin hastalıklar konusundaki görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Ali kâfir ve fasıklara verilen hastalıkların onlar

[670] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 266: 16-267: 9. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/315: 3-6.
[671] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 267: 11-12.
[672] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 266: 18-267: 2.
[673] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 267: 12-13. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/312: 11-12.
[674] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 267: 2. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/312: 1-6.
[675] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 267: 13.
[676] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 267: 14-16.

için ceza veya imtihan olabileceği düşüncesindedir.[677] O da dünyada onlara verilen hastalıkların had cezaları yerine geçtiğini söyler. Kişinin hak ettiği cezaların bir kısmının önden verilmesi onlar için maslahat olacaktır.[678] Öte yandan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Behşemîler ise Allah'ın kullarına verdiği hastalıkların, kulların mükellef olup olmaması açısından ayrım yapmaksızın tamamının imtihan olarak verildiği kanaatindedir.[679] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr bu hastalıkların kâfir ve fâsıkların imtihanları olduğunu ve hastalıkların ceza olmasının mümkün olmadığını ifade eder. O, bu görüşlerinin gerekçesi olarak kişinin hastalıklara rıza göstermesi, sabretmesi ve bunlardan sakınmaktan geri durması gerektiğini dile getirir. Hâlbuki cezalar hakkında rıza göstermek ve sabretmek gerekli görülmez.[680] İbnü'l-Melâhimî bu noktada hastalıklara rıza göstermek ve sabretmekle kastedilenin ne olduğu sorusunu dile getirir. Eğer bununla rıza ve sabrın, hastalığın hasen olduğuna inanmayı gerektirdiği kastediliyorsa, bu cezalarda da geçerlidir. Nitekim had cezalarında, bu cezaların hasen olduğuna inanmak gereklidir. Eğer hastalığa rıza göstermekle bu hastalıklardan kaçınma imkânı olsa bile kişinin bunlardan sakınmasının caiz olmadığı kastediliyorsa, İbnü'l-Melâhimî'ye göre herhâlde bu hastalıklardan sakınmanın muhatap tarafından caiz görülmesinin sebebi, hastalığa maruz kalan kimsenin bunların bir imtihan ve nihayetinde lütuf olma ihtimalini bilmesidir. Buna karşı o, kendisinin ve kendisi gibi düşünenlerin söz konusu hastalığın illa ki ceza olduğunu söylemediklerini, sadece böyle olmasını mümkün gördüklerini belirtir. Velev ki hastalığa maruz kalan kimse bunun bir ceza olduğunu anlasa bile şayet cezadan sakınma imkânı varsa bunu yapması caizdir.[681]

İbnü'l-Melâhimî, mükellef olan bir kimsenin başına gelen hastalığı hak etmiş olmasının neticesinde Allah'ın bu hastalığı vererek ondan bir zararı gidermesinin söz konusu olmadığını söyler. Zira Allah o kimseye bu hastalığı vermeksizin de ondan zararı giderebilir. Dolayısıyla Allah'ın mükellefe hak ettiği bir elemi vermesi neticesinde, Allah'ın o kimsenin cezalarından bir kısmını düşürmek amacıyla bunu yaptığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Allah'ın, mükellefin hak ettiği tüm cezaları düşürmek için ona bazı cezaları önden vermeyi amaçlayarak ona bu hastalığı vermesinin caiz olup

677 Koloğlu, *Cübbâîler*, 442; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/431: 4-5.
678 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/431: 9-10.
679 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/431: 16.
680 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/431: 16-18; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 267: 16-268: 1.
681 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 268: 1-6.

olmadığ da tartışılmıştır. Ancak İbnü'l-Melâhimî böyle bir şeyin caiz olmadığını söyler. Çünkü onun hak ettiği cezalar bu miktardaki hastalığı önden vererek karşılanmış olmayacaktır. Bununla birlikte ona göre Allah, mükellefin kalan cezalarını ondan düşürmek isterse onu affederek düşürebilir. Yani mükellef ve günahkâr bir kimseye verdiği hastalık onun günahları karşılığında hak ettiği cezalarının bir kısmı olarak düşünülür ve bu çektiği elemle cezalarının bu kısmı ondan düşmüş olur. Ancak Allah bu kimsenin kalan cezalarını affedebilir. Bu durumda Allah'ın affederek değil de önden hastalık vererek mükellefin tüm cezalarının düşürülmesi iddia edilirse, böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü bu durumda mükellefin hastalıkla karşılanan cezasının dışında kalan cezaları tefaddul olarak düşürülmüş demektir. Ancak iddia edildiği gibi verilen hastalıkla cezaların kalan kısmı da düşseydi, bu durumda tefaddul olmayan bir şeyle (hastalıkla) tefaddul olarak düşürmek kastedilmiş olur ki bu da yanlış bir düşüncedir. Dolayısıyla Allah'ın mükellefe hastalık vererek bununla cezalarının tamamını düşürmeyi amaçlaması caiz değildir.[682]

Öte yandan kendisine hastalık verilen kişi mükellef olup ikabı hak etmeyen kimseler olduğunda, yani hakkında had cezası gereken ama sonrasında tövbe etmiş kimse veya salih bir kimse olduğunda, daha önce ifade edildiği üzere, İbnü'l-Melâhimî Allah'ın bu hastalıkla amacının yalnızca onlara fayda vermek olduğunu ifade eder. Allah'ın onlara karşılığında fayda vermek amacıyla hastalık vermesi caiz olur. Bu fayda ise ileride de açıklanacağı üzere ivazdır.[683] İbnü'l-Melâhimî burada da hastalıkların verilme amacının ne olduğu hususunda değerlendirme yaparak bu neticeye ulaşmıştır. Nitekim yukarıda geçtiği üzere, mükellef olmayan kimseler ve salih kimseler hakkında yaptığı değerlendirmesinde İbnü'l-Melâhimî fayda sebebiyle hastalığın hasen olduğunu ifade etmişti. İbnü'l-Melâhimî çocukların başına gelen hastalıkları ele alırken ifade ettiği gibi, mükellef olup ikabı hak etmeyen kimseler hakkında da onlardan verilen elemden daha büyük bir zararı gidermek amacıyla Allah'ın bu hastalığı/elemi vermesinin caiz olmayacağını söyler. Çünkü Allah bu hastalığı vermeksizin de onlardan zararı kaldırmaya kâdirdir.[684]

---

682 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 268: 7-13.

683 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 268: 14-15.

684 Buna mukabil Allah'ın bu kimselerden bir zararı gidermek amacıyla onlara hastalık verebileceği iddia edilerek itiraz getirilmiştir. Bu bağlamda farklı örnekler dile getirilir. Söz gelimi, Allah bir kimsenin,

Allah'ın ikabı hak etmeyen kimselere verdiği hastalıkların hasen olmasının sebebi olarak düşünülebilecek bir diğer ihtimal de bu hastalığın başkasının zulmetmemesine yönelik lütuf olmasıdır. Ancak İbnü'l-Melâhimî mükellef olmayan kimselere verilen hastalıklardaki değerlendirmesinde olduğu gibi burada da başkasına lütuf olsun diye ikabı hak etmeyen kimseye hastalık verilmesinin hasen olmayacağını söyler. Çünkü bu durumda yine başkasına (zalimin zulmettiği kişiye) zarar gelmesini engellemek için ikabı hak etmeyen salih kimseye hastalık verilmiş olur ki bunun caiz olmadığı söylenmişti. Yine başka bir açıdan bu olaya bakıldığında, başkasının zulmetmemesine yönelik lütuf olarak bir kimseye hastalık verildiğinde hasta olan kişi için bir fayda söz konusu değildir. Allah kişiyi hasta ederek zalimin zulmünü engellediğinde, hasta olan kişiye karşılığı olmayan salt zarar verilmiş olur. Hatta İbnü'l-Melâhimî bir kimseye hastalık verip başkasının zulmetmesini engellemek ile o kimseye hastalık vermeyip başkasının zulmetmesine engel olmadığı iki durumu fayda-zarar açısından değerlendirmeye tâbi tutar. Şöyle ki Allah o kimseyi hasta etmeyip zalimin zulmetmesini engellemediği durumda, zalim bir kimseye zulmetse, bu durumda zulme uğrayan kişi bu zulmün tam karşılığını ivaz olarak alacaktır. Dolayısıyla bu durumda kişinin başına gelen zararda kendisine yönelik bir fayda bulunmaktadır. Ancak diğer durumda yani Allah o kimseye hastalık verseydi ve zalimin zulmetmesini engelleseydi, bu durumda kendisine hastalık verilen kişi için salt zarar verilmiş olacaktır.[685]

Bütün bu değerlendirmeler yapıldıktan sonra, yani Allah'ın çocuklar gibi mükellef olmayan kimselere ve mükellef olup ikabı hak eden ve hak etmeyen kimseler hakkında onlara verdiği hastalıklar üzerindeki değerlendirmelerden sonra, Allah'ın verdiği hastalıkların ya acı çekene bir fayda yahut istihkak sebebiyle verildiği neticesi ortaya

eğer evinden çıkarsa, onu öldürecek bir kimseyle karşılaşacağını bildiği için o kimse evinden çıkmasın diye onu hasta edebilir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin buna vereceği cevap yine aynıdır. Böyle bir şey caiz olmaz, çünkü Allah o kimseye bu hastalığı vermeden de o zalimin bu zulmünü engellemeye kâdirdir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 268: 15-20.

685 İbnü'l-Melâhimî bu konuya şöyle bir örnek verir: Bir kimse, şayet biri evinden çıksaydı elbisesinin tamamını yırtacak fakat onun yerine başka bir elbiseyi karşılık (ivaz) olarak verecek biriyle karşılaşacağını bildiği için, o kişi evinden çıkmasın diye elbisesinin az bir yerini yırtsaydı, böyle bir durumda o kişinin elbisesinin bir kısmını baştan yırtması hasen olmazdı. Çünkü karşılığını tam veren bir faydayla uğradığı zararın karşılanacağı bilinen bir zararı ortadan kaldırmak için, ona karşılığı verilmeyen başka bir zarar vermiş olurdu. Böyle bir şey de hasen olmazdı. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 268: 20-269: 7.

çıkmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah'ın verdiği elemlerin hasenlik yönü ya fayda ya da istihkaktır.

Allah'ın verdiği elemler/hastalıklar karşılığında vereceği faydanın ne olduğuna gelince İbnü'l-Melâhimî gelenekte ortaya çıkan görüşler üzerinden bunun üç şekilde olabileceğini ifade eder: İvaz, lütuf ve her ikisi bir arada olmak üzere ivaz ve lütuf. İbnü'l-Melâhimî elemin failine göre ivazın derecesinin değişeceğini belirtir. Eğer elem bir zalim tarafından verilirse, bu elem karşılığında verilecek olan ivaz elemin tam karşılığı olarak verilen faydalardır. Eğer elem Allah'ın fiili veya Allah'ın emriyle yapılan bir fiil ise ve o kimse için ceza olarak da verilmedi ise (yani hak edilen bir elem olmadığında), elem karşılığında verilecek olan ivaz elemin onun yanında küçük kaldığı, yani elemden daha büyük derecede bir seviyeye ulaşacak şekilde verilen faydalardır.[686]

Elem Allah'ın fiili veya O'nun emriyle yapılan bir fiil olduğunda, bu elemin hasenlik yönü olan faydanın ne olduğu hususunda önceki Mutezilî âlimler arasında üç farklı görüş bulunmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî Allah'ın yaptığı bu elemin hasen olması için yalnızca ivaz verilmesini yeterli görmüştür. Ona göre elemin acı çeken kişi veya başkası için lütuf olması fark etmeksizin karşılığında ivaz veriliyorsa elem hasendir.[687] Ebû Hâşim el-Cübbâî ise elemin hasenlik yönünü, karşılığında ivaz verilmesi ve elemin lütuf olması şeklinde açıklar. Yani Allah'ın verdiği elemin hasen olması için hem ivaz hem lütuf olmalıdır.[688] Ona göre acı çeken kişi mükellefse, söz konusu lütuf kendisi için olabileceği gibi mükellef olmayan başka bir kimse için de olabilir.[689] Âlimlerden bazısının benimsediği üçüncü görüş ise, elem mükellefin kendisine yönelik lütuf olduğunda, elemin lütuf olmasının hasen olması için yeterli olacağı kanaatidir. Bu görüşe göre elemin

---

[686] Hatta İbnü'l-Melâhimî Allah'ın verdiği elemler karşılığında kişiye ulaşacak fayda için, "acı çeken kişi karşılığında hak edeceği faydayı bilseydi ve bu elemin kendisine ulaşmasını tercih etmeseydi, böyle bir durumda kişi bu tavrıyla sefih addedilirdi" diyerek kimsenin böyle bir ivaza itiraz etmek istemeyeceğini belirterek Allah'tan hak edilen ivazın büyüklüğüne vurgu yapar. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 269: 11-12.

[687] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/227: 6-7; Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 230: 6; a.mlf., *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*, nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî (Kum: Dârü'l-üsve. 1414 h.), 114: 4-5; Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed el-Büstî, *el-Bahs 'an edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*, nşr. İmâm Hanefî S. Abdullah (Kahire: Dârü'l-âfâki'l-Arabiyye, 2006), 143: 5; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 269: 14-16; Zemahşerî, *Minhâc*, 56: 13-14; Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, 121: 12-13.

[688] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/390: 9-11; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 493: 4; Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 229: 23-230: 1; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 269: 16-17; Zemahşerî, *Minhâc*, 56: 5-7; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 309: 6-8. Buralarda lütuf yerine bazen *i'tibâr* (ibret) kelimesi kullanılmaktadır. Bununla kastedilen yine elemin lütuf olmasıdır.

[689] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 269: 17.

hasen olması için ivazın olmasına gerek yoktur.[690] Ebû Hâşim'in görüşünün delili ivaz verilmesinin Allah'ın verdiği elemi hasen kılma noktasında yeterli olmayacağına vurgu yapılarak, mükellef olmayan kimseye verilen elem üzerinden getirilir. Şöyle ki Allah'ın mükellef olmayan kimseye verdiği elemin yalnızca ivazı içerdiği düşünüldüğünde, Allah bu kimseye elem vermeksizin de söz konusu ivaz miktarınca faydayı ulaştırmaya kâdirdir. Allah'ın böyle bir faydayı ulaştırması da hasendir. Böyle bir durum söz konusuyken Allah'ın o kişiye elem vermesi abes ve kabih olurdu. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî elem karşılığında sadece ivaz bulunmasının elemin hasen olması için yeterli olmayacağını bir örnek üzerinden aktarır. Bu durum tıpkı bir kimseyi nehirden su alıp sonra onu nehre geri dökmesi için çalıştırmak ve ona ücretini ödemek gibidir. Bu örnekte kişiye çektiği elemin karşılığında ücret verilir fakat yaptırılan fiilin bir amacı yoktur. Bu fiil abes ve kabihtir. Dolayısıyla elem verilip karşılığında yalnızca ivaz verildiğinde, verilen elemle herhangi bir amaç hedeflenmiyorsa kişiye verilen elem de aynı şekilde abes ve kabih olacaktır.[691] Ancak örnek üzerinden devam edilecek olursa bir kimse başkasını nehirden su aldırmak ve bu suyla faydalanmak için tutsaydı, diğer bir ifadeyle yapılan eylemin bir amacı olsaydı ve abes olmasaydı o zaman bu fiil hasen olurdu. Aynı husus Allah'ın verdiği elemler için değerlendirildiğinde, elemin karşılığında ivaz olmasının yanında bir de eğer kişi mükellef değilse başkası için bir fayda bulunmalıdır. Ebû Hâşim bu faydayı lütuf olarak izah eder. Dolayısıyla elemin hasen olması için bazı mükellefler için lütuf olması da gerekmektedir.[692]

Öte yandan Ebû Ali el-Cübbâî nezdinde Allah'ın kullarına verdiği elem karşılığındaki ivazın başka bir şekilde verilmesi mümkün değildir. Yani elem karşılığındaki ivazı

---

690 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 269: 14-18; Zemahşerî, *Minhâc*, 56: 10-12; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 493: 1-3. İbnü'l-Melâhimî ve Zemahşerî bu görüşün kime ait olduğunu belirtmez. Fakat *Tâ'lîk*'te bunun Abbâd b. Süleyman'a ait olduğu ifade edilir. Burada mükellef olmayana verilen elemin karşılığında ivaz olmaksızın yalnızca elemin lütuf olması hâlinde zulüm olacağı, çünkü acı çeken için lütfun bulunmadığı ifade edilir. Bu elemden mükelleflerin ibret alacağı diğer bir deyişle elemin mükellefler için lütuf olacağı söylendiğinde de yine verilen elemin zulüm olmaktan çıkmayacağı dile getirilir. Aynı şekilde elem mükellefe veriliyorsa elemin yalnızca lütuf olması hâlinde de bu elemin zulüm olmaktan çıkmayacağı dile getirilir. Bu şekilde elemin yalnızca lütuf sebebiyle hasen olamayacağı ortaya konularak Abbâd b. Süleymân ve onun görüşünde olanlar eleştirilir. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 489: 21-490: 11. Ayrıca burada İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı mükellefin kendisine yönelik lütuf olması şartı dile getirilmez.

691 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 493: 5-10; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 269: 18-270: 3.

692 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 270: 3-4. Aynı örnek Kâdî Abdülcebbâr tarafından da başkasına verilen elemin/zararın abes olduğu için kabih olacağını izah etmek için dile getirilir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/312: 6-7.

Allah'ın elem vermeksizin doğrudan kula vermesi mümkün değildir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ivaz elem verilmeksizin tefaddul olarak verilebilirken Ebû Ali nezdinde ivaz yalnızca elem karşılığında elde edilebilir. Ona göre Allah elemden başka bir şeyle elde edilemeyecek bir amaç sebebiyle elem verir. Bu amaç da ivazın hak edilmiş olmasıdır. Allah'ın elem vermesi ancak bu şekilde hasen olur. Ebû Ali'nin bu görüşüne getirdiği delil ise kişinin hak ederek elde ettiği ivaz sebebiyle insanlar arasında bir ayrıcalığa sahip olmasıdır. Ona göre elem çekerek ivazı hak eden kimse, hak etmeyen kimsenin sahip olmadığı bir ayrıcalığı elde etmektedir. İvaz bir tefaddul değil bir ayrıcalık olmaktadır. Dolayısıyla elemin hasen olması için ivaz yeterlidir. Öte yandan Ebû Hâşim ve onun gibi düşünenler ivaz miktarınca faydanın karşılıksız olarak/tefaddul kabilinden kişiye verilmesini mümkün gördüklerinden böyle bir ayrıcalığın elde edileceğini düşünmezler. Nitekim onlara göre, eğer normalde tefaddulde bulunmaya tenezzül etmeyen bir kimse, bu ivazı tefaddul olarak verdiğinde kişi insanlar nezdinde bir ayrıcalığa sahiptir. Ancak tefaddulde bulunan kişi normalde zaten tefaddulde bulunan, tefaddulde bulunmayı reddetmeyen, hatta bol bol karşılıksız fayda veren bir kimse olduğunda, onun ivaz vermesi ivazı hak eden kimseye bir ayrıcalık kazandırmayacaktır. Dolayısıyla Ebû Ali'nin bu açıklama üzerinden görüşünü delillendirmesi Ebû Hâşim tarafından kabul görmemiştir. Bu sebeple Ebû Hâşim Allah'ın verdiği elemlerin hasen olması için ivaz ile birlikte elemin lütuf olması gerektiğini bir kez daha delillendirmiş olmaktadır.[693]

Öte yandan Allah'ın verdiği elemlerin hasenliği konusunda, ivaz bulunmayıp elemin lütuf olması gerektiği düşüncesinde olan üçüncü görüş sahibi Abbâd b. Süleymân'dan iki delil aktarılır. Birincisi, ona göre biz sevap veya ivazı kendi fiillerimiz sebebiyle hak ederiz. Ancak elemler Allah tarafından verildiği için bizim ivazı hak etmemiz söz konusu değildir. Dolayısıyla ivazın hak edilmesi söz konusu değildir.[694] Buradan Abbâd b. Süleymân'ın ivazı sevapla aynı konumda tuttuğu anlaşılmaktadır. Onun görüşüne dair ileri sürdüğü diğer delil ise elemin fayda (bu bağlamda, ivaz) sebebiyle verilmesinin elemi hasen kıldığı iddia edildiğinde biz insanlar için de aynı amaç sebebiyle elem vermenin hasen olacağı şeklindedir. İbnü'l-Melâhimî'nin de aktardığı bu delile göre Allah'ın elemleri fayda (ivaz) sebebiyle yapması hasen olsaydı biz insanların da aynı

693 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 270: 4-9; Hımmasî, *Münkız*, 1/320: 13-19.
694 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 490: 12-14.

şekilde başkasına fayda vermek amacıyla elem vermemiz hasen olurdu. Nitekim biz de küçük zararlar karşılığında büyük faydalar vermeye kâdiriz. Dolayısıyla bizim de fayda sebebiyle elem vermemizin caiz olması gerekir.[695] İbnü'l-Melâhimî'nin bu delile yönelik aktardığı cevap bu ilzamın geçerli olmayacağı yönündedir. Zira ivazın devamlı olması gerektiğini şart koşanlar için bu getirilen itiraz bağlayıcı değildir. Çünkü ancak Allah ivazı dâimî kılabilir, bizler ivazın devamlılığına kâdir değiliz. Öte yandan elemin hasen olması için ivazın yanında elemin lütuf olması gerektiğini düşünenler (Behşemîler) açısından meseleye bakıldığında, yine dile getirilen –biz insanların da fayda için elem vermesinin caiz kılınması gerektiği şeklindeki– ilzamın bağlayıcılığı yoktur. Zira biz verdiğimiz elemler karşılığındaki faydayı bilsek bile bu elemin lütuf olup olmadığını bilemeyiz.[696] Yaptığı bu açıklamalarla İbnü'l-Melâhimî Allah'ın verdiği elemlerin hasenliği konusunda farklı düşünen hem Ebû Ali el-Cübbâî'ye hem de Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye böyle bir ilzamın getirilemeyeceğini ifade etmiş olmaktadır. Nitekim Ebû Ali elem karşılığında verilen faydanın, yani ivazın devamlı olduğu düşüncesindedir. İnsanların daimî bir ivaz vermeleri mümkün olmadığı için Ebû Ali açısından bu itiraz bağlayıcı değildir. Öte yandan ivazın sonlu olduğu kanaatinde olsa da Ebû Hâşim açısından ivazla birlikte lütfun da bulunması gerektiği için onun için de bu itirazın bağlayıcılığı yoktur.

İbnü'l-Melâhimî, Abbâd b. Süleymân'ın ismini zikretmese de Allah'ın verdiği elemin ivaz olmasa da hasen olacağı ve elemin lütuf olmasının yeterli olacağı görüşünde olanların bir delilini daha aktarır. Onlara göre karşılığında ivaz olmasa da elem mükellef için lütuf olduğunda, kişi bu lütuf sebebiyle kendisine yüklenen fiili yapacak ve karşılığında sevabı hak edecektir. İşte kişinin hak ettiği bu sevap yalnızca teklif edilen fiilin karşılığı değil aynı zamanda çektiği elemin de karşılığı olmaktadır. Dolayısıyla bu elem ivaz verilmese de hasendir. Buna dair şöyle bir örnek de dile getirirler. Ticaret yaparak kazanç sağlayan kimse, kazanç elde etmek için yolculuk ederek meşakkate katlandığında ve malını sattığında karşılığında para kazanır. İşte burada elde edilen kazanç yalnızca o malı satması değil, hem o mal hem de kazanca yol açan meşakkat karşılığındadır. Bunun gibi Allah'ın verdiği elem lütuf olduğunda, kişinin teklif edilen fiili yapmasına yol açmıştır ve kişinin hak ettiği sevap hem elem hem de o fiil karşılığında

[695] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 272: 11-12. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 490: 15-16.
[696] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 272: 11-15.

olmaktadır. Öte yandan onlar kişinin kendisine zarar veren bir fiili yapmaya muhtaç olduğunda da ivazı hak etmeyeceğini söylerler. Şöyle ki söz gelimi, bir kimse evladını ilim öğreneceği bir yere gönderse ve oraya yolculuk yaptırsa, hiç kimse o babanın evladını gurbete gönderdiği için ivaz vermesi gerektiğini söylemez. Üstelik kendi memleketinde öğrenim göreceği bir yer olmadığında, bu daha da anlaşılırdır. Evladını gurbete göndermesi karşılığında, ona sıkıntı yaşattığı için babanın herhangi bir karşılık vermesi beklenmez. Onlara göre tıpkı bu örneklerde olduğu gibi Allah'ın da kişiye elem çektirmesi kul için lütuf olacaksa, ilaveten Allah'ın kişiye ivaz vermesi gerekmez.[697]

Öte yandan İbnü'l-Melâhimî Allah'ın verdiği elemlerin hasen olması konusunda lütuf olması hakkında farklı düşünseler de ivazın mutlaka bulunması gerektiği düşüncesinde olan Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Abbâd b. Süleymân'a karşı delillerini aktarır. Bu konudaki delilleri elemin sadece lütuf olmasının hasen olması konusunda yeterli olacağını düşünen görüşe itiraz sadedindedir. Onlara göre verilen elem karşılığında mutlaka ivaz verilmelidir. Çünkü mükellefin kendisine yönelik lütfun verildiği fiil meşakkattir, fayda değildir. Yani ivaz bulunmadığında ve kişinin çektiği elem onun için lütuf olduğunda, kişi salt bir fayda almayıp bu lütufla teklif kapsamına giren meşakkatli bir fiili yerine getirmiş olmaktadır. Bir anlamda elemin yanında yine meşakkat çekmiştir. Hak ettiği sevap ise çektiği elemle ilgili olmayıp kendisine yüklenen fiil (kendisine yönelik lütfun verildiği fiil) karşılığındadır. Dolayısıyla burada somut olarak çekilen elemin karşılığı alınmamaktadır ve bu yüzden de ivaz verilmeyip yalnızca lütuf olduğunda elem kabih olmaktadır.[698]

Abbâd b. Süleymân ve onun gibi düşünenler, yani Allah'ın verdiği elemlerin hasen olması için lütuf olması gerektiğini düşünenler görüşlerini desteklemek amacıyla meseleye farklı bir açıdan yaklaşmışlardır. Onlar bu amaçla elemin karşılığında ivaz verilmesinin onu hasen kılmasının ancak rıza ile olduğunda mümkün olacağını söylerler. Onlara göre eğer bir kimseye zarar/elem vermenin ona yönelik bir fayda olduğu için hasen olduğu iddia edilirse, acı çeken kişi ancak bu elemi çekmeye razı olduğunda ve bunu tercih ettiğinde hasen olacaktır. Acı çeken kimse bu elemi çekmeye ve karşılığında fayda görmeye razı olmadığında, ona elem verilmesi hasen olmayacaktır. Bununla

[697] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 270: 12-271: 2.
[698] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 270: 10-12.

birlikte elemin hasen olması noktasında lütfun değil de ivazın bulunmasının gerekli olduğu düşünüldüğünde, Allah'ın bazı kullarına ve hayvanlara verdiği elemlerde onların rızasının bulunmadığı âşikârdır. Dolayısıyla onlara fayda (ivaz) vermek için elem verilmesi hasen değildir.[699] Muhalifler bu açıklamalarıyla hayvanlar ve mükellef olmayan kimselere fayda vermek için elem verilmesinin hasen olmadığını söyleyerek elemin hasen olmasının lütuf olmasına bağlı olduğu görüşünü ispat etmeye çalışırlar. Ancak onlar her ne kadar kendi görüşlerine destek bulmak amacıyla elemin hasen olmasında rızanın bulunması gerektiğini ileri sürseler de, lütuf mükellef olanlara verileceği için, diğer bir ifadeyle acıyı çekenin hayvanlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda acı çeken canlı mükellef olmadığı için, yine mükellef olmayan hayvanların ve diğer insanların çektikleri acıların amacının açıklamasını yapmamış olmaktadırlar. İbnü'l-Melâhimî buna dair bir açıklama yapmamakla birlikte onların açıklamalarına elemde rızanın rolünü izah ederek cevap vermektedir. Ona göre elem ile hak edilen fayda (ivaz), o faydayı elde etmek için acı çeken kimsenin elemi tercih etmesi noktasında akıl sahiplerinin üzerinde ihtilaf ettiği bir mesele olduğunda ancak acı çekenin buna yönelik rızasını açığa vurması gereklidir. Fakat söz konusu fayda (ivaz), akıl sahiplerinin acı çekenin elemi seçip seçmeyeceği konusunda ihtilaf etmeyecekleri büyük bir fayda ise, acı çekenin rızasına ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu görüşü daha anlaşılır kılmak için İbnü'l-Melâhimî şu örneği dile getirir: Bir kimseye yerinden kalkmasında bir beis yokken, oradan kalkıp başka bir yere geçmesi hâlinde bir kese para verileceği söylendiğinde, etrafındaki kimselerin onu kalkmaya zorlaması hasen görülür. Bu kimsenin zorla kaldırılıp sonra da paranın verilmesi hasendir. Burada kişinin rızası aranmaz, ona yerinden kalkması için ısrar edilir. Benzer şekilde Allah'ın kuluna vermek istediği elem karşılığında hak edilen faydanın (ivazın) örnekte olduğu gibi acı çekenin rızası olmaksızın onu eleme zorlamanın hasen olacağı çok büyük derecede bir fayda olması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın verdiği elemlerde, karşılığında çok büyük faydalar verileceği için acı çekenin rızasının olmasına gerek yoktur.[700]

İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı bu detay meseleden onun elemin hasen olmasında acı çekenin rızasının olmasının şart olmadığını söyleyerek bu konuda Behşemî görüşü devam ettirdiği söylenmelidir. Nitekim elemin hasen olmasında rızanın rolüne bakıldığında, Ebû

[699] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 271: 3-5.
[700] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 271: 5-14. Örnek için ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 492: 11-13.

Ali el-Cübbâî rızanın mutlaka olması gerektiği ve rıza olmadığında karşılığında çok büyük faydalar verilse bile elemin kabih olacağı kanaatindedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Behşemîler ise elem karşılığında verilen fayda çok büyük olduğunda acı çekenin rızasının gerekli olmadığı kanaatindedirler.[701]

İbnü'l-Melâhimî Allah'ın verdiği elemlerin ivaz ve lütuf olması sebebiyle hasen olacağı görüşüne, diğer bir deyişle Ebû Hâşim'in görüşüne yöneltilen bir itirazı dile getirir. Bu sorunun önemi şu ki verilen cevaplar noktasında Ebû Hâşim ve Bağdat Mutezilesi farklı açıklamalarda bulunmakta ve İbnü'l-Melâhimî'nin Bağdat Mutezilesi'nin görüşünü benimsediği görülmektedir. Dile getirilen soru şöyledir: Allah'ın verdiği elemlerin hasen olması için elemin karşılığında ivaz verilmesi ve mükellefler için lütuf olması gerektiği zikredilmişti. Bununla birlikte Allah mükellefler için lütuf olan bir elem yerine lütuf olacak bir lezzeti yaratmaya da kâdirdir. Peki böyle bir durumda Allah'ın lezzetin yerine elemi yaratması hasen midir? Böyle bir durumda Ebû Hâşim lezzetin yerine elem verilmesini hasen görür. Ona göre Allah bu elem ve lezzeti yapıp yapmamak arasında muhayyerdir. Nitekim Allah'ın elem fiilini yapması, karşılığında ivaz verildiği için zulüm olmaktan ve mükellefe yönelik lütuf olduğu için de abes olmaktan çıkar. Bu durumda elem menfaat konumunda olur. Lezzet de bir menfaattir. Dolayısıyla netice itibariyle meseleye bakıldığında Allah iki menfaat arasında muhayyer olduğu için aynı durumdaki elem ve lezzetten birisini yapma konusunda muhayyerdir. Öte yandan Bağdat Mutezilesi'ne göre lütuf olarak Allah'ın lezzet vermesi mümkün iken lezzetin yerine elem vermesi kabihtir. İbnü'l-Melâhimî de bu konuda onlara katılır. Zira ona göre bir kimseye elem vermek, ivaz ve lütfu sağlayacak başka bir yol bulunmadığında hasendir. Ancak elem olmaksızın da ivaz ve lütuf hâsıl olabiliyorsa bu durumda elem vermek abes olacaktır. Nitekim kula ivaz vermek (elem verilmeksizin) tefaddul ile de mümkündür. Daha doğru bir ifadeyle elem verilmeksizin elemin karşılığı olarak sunulan ivazın miktarı kadar bir fayda tafaddül olarak da verilebilir. Benzer şekilde itirazda zikredildiği gibi, kul için lütfu sağlamak (elem olmaksızın) lezzet ile mümkün ise, böyle bir durumda Allah'ın lezzeti vermeyip elemi vermesi kabih olacaktır.[702]

[701] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 492: 5-11. Ayrıca bk. Kologlu, *Adalet İlkesi*, 140.
[702] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 271: 15-272: 8.

Bu açıklamalardan ve İbnü'l-Melâhimî'nin genel olarak konuyu ele alışından onun da Allah'ın verdiği elemlerin hasen olması konusunda Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşünü benimseyerek ivaz ve lütfun birlikte olması gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.[703] Buna bağlı olarak kula verilen ivazın herhangi bir elem verilmeksizin tefaddul olarak, yani karşılıksız olarak ivaz verilmesinin mümkün olduğu konusunda da Behşemîlerin görüşünü benimsediği görülmektedir.

4.2. İVAZ

4.2.1. İvazın Anlamı ve Gerekliliği

İvaz Mutezile kelâmında canlıların çektikleri elem ve acıların karşılığında hak edilen faydayı ifade etmekte olup elemin telâfisi konumundadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, Mutezilî sistemde Allah'ın dünyada canlılara verdiği elemlerin hasen olması ivaz mekanizmasıyla izah edilmektedir. Allah'ın bütün fillerinin hasen olduğunu söyleyen Mutezile Allah'tan gelen elemlerin hasen oluşunu da kendi genel fiil anlayışlarına bağlı olarak vücûh teorisi çerçevesinde açıklamışlardır. Allah'ın fiillerinin hasen olması için mutlaka bu fiillerinde hasenlik yönü bulunması gerektiği gibi elemlerin hasen olması için de Allah'ın yaptığı elem fiilinde hasenlik yönü bulunmalıdır. İşte onlar bu hasenlik yönünü fayda olarak ifade ettikleri ivaz düşüncesiyle ortaya koyarlar. Mutezile kelâmında ivaz, yüceltme ve saygı (*ta'zîm* ve *iclâl*) şeklinde gerçekleşmeyen hak edilmiş her türlü fayda olarak tanımlanır.[704] İvazın zarar karşılığında hak edilmiş bir fiil olması gerekir. Bu ivaz doğrudan kendisinden ivazın hak edildiği, yani zararı veren kimsenin fiili olabileceği gibi onun yerine geçen başka bir fiil de olabilir. İvazın bu tanımı aynı zamanda diğer iki fayda çeşidi olan tefaddul ve sevaptan farkını da ortaya koymaktadır. İvaz hak edilmiş bir fayda olması ve yerine getirilmesi gereken vacip bir fiil olması açısından tefaddulden ayrılmaktadır. Nitekim tefaddul hak edilen bir fayda olmayıp karşılıksız olarak verilir. Dolayısıyla vacip de değildir. Öte yandan ivaz yüceltme ve saygı açısından da sevaptan

[703] Nitekim konuların ele alınışı açısından İbnü'l-Melâhimî'yle hemen hemen aynı açıklamalarda bulunan Hımmasî de Allah'tan gelen elemlerin hasen olması için ivaz ve lütfun bulunması gerektiğini dile getirir. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/330: 8-14. Bu da İbnü'l-Melâhimî ve Hüseyniyye'nin bu konuda Behşemîlerle aynı düşündüğü kanaatini desteklemektedir.

[704] Mânkdîm Şeşdîv, *Tâ'lîk*, 494: 3; Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 239: 3. Burada tanım, "yüceltme ve saygı (ta'zîm ve tebcîl) olmaksızın hak edilen fayda" şeklinde geçmektedir; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 311: 7; a.mlf., *Menâhicü'l-yakîn*, 394: 3-4.

ayrılmaktadır. Nitekim sevap hak edilmiş bir fayda olup beraberinde yüceltme ve saygı bulunmaktadır.[705]

İbnü'l-Melâhimî'nin de katıldığı Behşemî düşünceye göre Allah'tan gelen elemlerde mutlaka ivaz ve lütuf bulunmalıdır. Bu husus, Allah'ın doğrudan yaptığı elemlerin yanında, kurban kesilmesinde olduğu gibi Allah'ın kullarına yapılmasını emrettiği elemler ve kulların yapmasına izin verdiği elemlerde de geçerli olup hepsinin karşılığında ivaz verilmelidir. Dolayısıyla canlıların bu dünyada çektikleri elemlerin hasen olduğunu izah etme noktasında ivazın bulunması gerektiği ilkesi ortaya konmalıdır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, Eşarî düşüncede olduğu gibi Allah'ın canlıların yaratıcısı ve mâliki olmasından hareketle Allah'ın ivaz vermeksizin yarattıklarına acı çektirmesinin hasen olmasının kabul edilemeyeceğini ifade eder. Zira İbnü'l-Melâhimî, böyle bir şeyi salt zulüm olarak nitelendirir. Ayrıca Allah'ın ivaz vermeksizin, diğer bir deyişle içinde fayda bulunmaksızın sebepsiz yere acı çektirmesinin aynı zamanda abes bir fiil olduğunu ve bu açıdan da ivazsız elemin kabih olduğunu ifade eder.[706]

Daha önce ifade edildiği üzere, Allah'ın doğrudan kullarına verdiği acıların dışında, bir zalimin başkasına verdiği zarar/elem konusunda da yine ivazın bulunması gerekir. Allah zalimin başkasına bu zararı vermesine imkân sağlamış, bir kimsenin başkasına zulmetmesini engellemeye kâdir olmasına rağmen bunu engellememiş ve onu bu konuda özgür bırakmıştır. Mamafih Allah zarara uğrayan kimsenin hakkını gözetmelidir. Aksi takdirde Allah'ın zalime zarar vermesini mümkün kılması hasen olmayacaktır.[707] Benzer şekilde, âdeten gerçekleşen durumlarda, söz gelimi bir kimsenin başkasını ateşe atması sonucunda o kişinin yanıp acı çekmesinde olduğu gibi yakma fiili aslında Allah'ın fiili

[705] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/505: 3-17; Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 239: 4-7.
[706] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 273: 5-274: 2. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/332: 30-333: 6.
[707] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 274: 3-6; Hımmasî, *Münkız*, 1/331: 1-4, 333: 13-16. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî, zalimin yaptığı zulmün karşılığında, onun kendi ivazlarından alınıp mazluma verilmesi konusunda gelebilecek bir itirazı dile getirir. Buna göre zalim neticede yaptığı zulüm karşılığında bir cezaya çarptırılacaktır. Zalime verilen bu cezalar mazlumun çektiği acının hafiflemesine sebep olacaktır. Dolayısıyla mazluma yine de ivaz verilmesi gerekir mi? Böyle bir soruya, zalimin bu ikabı hak etme gerekçesine dayalı olarak cevap verilir. Nitekim ikab/ceza zulmün Allah katında günah olması sebebiyle hak edilmiştir ve bu yüzden zalime ikab verilecektir. Çünkü zulüm Allah'ın yasaklarındandır. Dolayısıyla zalimin cezalandırılmasıyla mazlumun hissedeceği şey mazlumun hak ettiği ivaz değildir, yalnızca zalimin günahı karşılığındaki cezasını çektiğini bilmekten dolayı hissedeceği iç ferahlığıdır. Bunun yanında İbnü'l-Melâhimî isyankâr kimse işlediği günahla bir kimseye zarar vermese dahi bu cezayı hak edeceğini söyleyerek günahkâr kişinin bu günahıyla birisine zarar vermesi hâlinde ceza çekmesine ilave bir unsurun olması gerektiğini ifade etmeye çalışmıştır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 274: 10-14.

olsa da ateşe atan kimse o kişinin acı çekmesine sebep olmuştur. Burada da kişinin çektiği acının tam karşılığı kadar ivazın acı çekene verilmesi gerekir. Bu ivaz fayda veya onun yerine geçecek def-i zarar kabilinden bir fiil olabilir.[708] İbnü'l-Melâhimî, böyle durumlarda Allah'ın zulme uğrayan kişinin hakkını gözetmesinin, diğer bir ifadeyle Allah'ın adaleti sağlamasının yolunun iki şekilde olacağını ifade eder. Zalimin verdiği zararın karşılığı olan ivazlar ya zalimin Allah'tan hak ettiği faydalardan (ivazlardan) zararının tam karşılığı kadar olan kısmını vermesi ya da Allah'ın tefaddul olarak karşılıksız vermesi şeklinde sağlanır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah'ın tefaddul olarak vermesi de zalimin vermesi gereken ivaz yerine geçmektedir.[709] Bununla birlikte zalimin zarar vermesi sebebiyle mazlumun hak ettiği ivazın verilmesi konusunda İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîlerin Behşemîlerden farklı kanaatte olduklarını belirtmek gerekir. Nitekim Behşemî düşüncede zalimin vermesi gereken ivaz, Allah'ın zalimin ivazlarından alıp mazluma vermek suretiyle gerçekleşir. Adaletin ancak elem verenden alınıp elem çekene verilmesi şeklinde olacağı ve bunun dışında bir yolun düşünülemeyeceği ifade edilmektedir.[710] İleride gelecek tartışmalardan da anlaşılacağı üzere Behşemîler bunun dışında ivazın tefaddul olarak verilmesi gibi bir seçeceğin olabileceğini kabul etmezler.

İvazın anlamı ve ivaz vermenin gerekliliği izah edildikten sonra ivazın nasıl verileceği ve bu bağlamda Allah'tan hak edilen ivaz ve kuldan hak edilen ivazın farkı, bazı durumlarda ivazı vermesi gereken kişinin kim olacağı, ivazın devamlılığı, ivaz-ikab ilişkisi, ivazın düşmesi gibi ivaz konusuna dair tali problemleri aktarmak yerinde olacaktır. Bu konulardaki tartışmalar İbnü'l-Melâhimî'nin eserlerinde aktardığı şekilde ortaya konulacaktır.

4.2.2. Allah'tan Hak Edilen İvaza Dair Hükümler

İbnü'l-Melâhimî Allah'tan hak edilen ivazlarda olması gereken özellikleri, diğer bir ifadeyle Allah'ın verdiği elemlerin hasen olmasını sağlayacak ivazın hangi özelliklere sahip olması gerektiğine dair açıklamalarda bulunur. Bunların başında, ivazın elemin onun yanında hasen görüleceği bir seviyeye ulaşacak kadar büyük olması gelmektedir.

---

[708] Hımmasî, *Münkız*, 1/330: 4-8.

[709] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 274: 3-8; Hımmasî, *Münkız*, 1/333: 7-11. Buna ilaveten ivazın zalimin ivazlarından alınıp mazluma verilmesinin aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu meselesi de literatürde tartışma konusu olmuştur. Mesela bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd,* 314: 5-18.

[710] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 504: 19-505: 1, 505: 6-7.

Bununla kastedilen yukarıda da ifade edildiği üzere, kula verilen ivazın, karşılığında verilecek olan ivazlar sebebiyle eleme katlanmayı tercih edeceği bir seviyeye ulaşacak kadar büyük olmasıdır. Zira ancak bu şekilde Allah'ın kullarına verdiği elemler ve hastalıkların onların rızası aranmaksızın onlara verilmesi hasen olacaktır. Nitekim daha önce elem başlığında geçtiği üzere, İbnü'l-Melâhimî Allah'ın çok büyük faydalar sunması hâlinde acı çekenin rızası dikkate alınmaksızın elem vermesinin hasen olduğunu ifade etmişti. Öte yandan ivaz için zikredilen bu özelliğin yalnızca Allah'ın verdiği elemler için geçerli olduğunu dile getirmek gerekir. Zalimin bir kimseye verdiği elem konusunda böyle bir husus geçerli değildir, yani ivazın verilen elemden çok çok fazla olması gerekli değildir. Zira zalimin verdiği zarar fayda değil zulümdür ve zulmü zulüm ve kabih olmaktan çıkaracak seviyeye ulaşan bir ivaz söz konusu değildir. Zalimin verdiği elemde aslolan verilen bu zararın karşılanmasıdır. Bu da suçlardan dolayı dünyada ödenen diyet ve tazminat konumundadır. Bu sebeple miktar konusunda verilen ivaz eleme denk olmalıdır. Zalimin başkasına verdiği zararın tam karşılığı ondan alınmalıdır. Zalimin verdiği zararın ivazı daha önce de geçtiği üzere onun ivazlarından alınıp mazluma vermek şeklinde gerçekleşecektir. Eğer ivaz olarak zalimin yaptığı zulümden fazlası istenseydi, bu durumda yapılan davranış zalime zulmetmek olurdu.[711]

Allah'tan hak edilen ivazlarla ilgili bir diğer husus ise acı çeken kimsenin ivazı hak ettiğini ve ivazın ne olduğunu bilmesinin gerekli olup olmadığıdır. İvaza dair bu husus da sevap ve ikaba kıyaslanarak ileri sürülmüş bir özelliktir. Acı çeken kimse çektiği acının karşılığı olarak verilecek ivazın ne olduğunu bilmese bile bu kimseye ivaz verilecektir. İvaz olarak verilecek şeyin fayda ve lezzet olması önemlidir. Acı çeken kişi bunun karşılığında ivaz hak ettiğini ve karşılığında ne kadar bir ivaz hak ettiğini bilmese de, yani neyin karşılığında fayda ve lezzet alacağını bilmese de kişi fayda ve lezzeti bilmektedir. Dolayısıyla kişinin ivaz olarak verilecek şeyin ne olduğuna dair bilgisi olmaksızın da ona ivaz verilmesi mümkündür. Bununla birlikte sevap ve ikabda durum böyle değildir. Çünkü sevabı veya ikabı hak eden kimsenin sevap olarak veya ikab olarak verilen şeyi bilmesi gerekir. Sevabın beraberinde yüceltme ve ikabın beraberinde alçaltma/küçümseme vardır. Bu iki mananın tam olarak gerçekleşmesi için kişinin bunları bilmesi gerekir. Yüceltme fiili ancak yüceltilen kimse kendisi sebebiyle yüceltildiği şeyi

[711] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 276: 6-10; Hımmasî, *Münkız*, 1/338: 17-392: 2. Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/84: 10-19.

bildiğinde tam anlamıyla gerçekleşmiş olur. Aynı şey küçümseme konusunda da geçerlidir. Küçümseme fiili de kişi kendisine hangi şeyin verilmesi sebebiyle küçümsendiğini bildiğinde tam anlamıyla gerçekleşmiş olacaktır.[712] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî bu hususu daha anlaşılır bir şekilde ivazı alan kimsenin kendisine ivaz verildiğini hissetmesinin gerek olmadığı şeklinde ifade eder. İvaz bu yönüyle de sevaptan ayrılmaktadır.[713] İbnü'l-Melâhimî acı çeken kimsenin çektiği acı karşılığında ivaz olarak neyin kendisine verildiğini bilmeksizin de ivazın ona tam olarak verilmesinin mümkün olmasından hareketle, bazı acı çekenlerin ivazının bu dünyada onlara verilmesinin mümkün olduğunu söyler. Acı çeken kimse ivazı bilmese de ona ivaz verilebildiğine göre bu dünyada karşısına çıkan fayda ve lezzetlerin onun çektiği acıların ivazı olması mümkün demektir. Bunu doğrudan ifade etmese de yaptığı açıklamalardan böyle bir anlam çıkmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın acı çeken kimseler mükellef olmadığında, bunların çoğunun ivazlarını bu dünyada vermesi mümkündür. Söz gelimi kendisine elem ulaşan hayvanların çoğunluğunun ivazlarını Allah bu dünyada vermiştir. Böyle olduğunda aklen bunların ahirette yeniden diriltilmeleri gerekmemektedir. Zira onların ahirette yeniden diriltilmediğinde zayi olacak ve eksik kalacak ivazları kalmamıştır. Benzer şekilde pek çok kâfirin çektikleri acıların ivazının da dünyada verilmesi mümkündür. Böyle olduğunda onların ahirette Allah'tan alacakları bir ivazı bulunmayacaktır.[714] Görüldüğü üzere İbnü'l-Melâhimî acı çekenin kendisine ivaz olarak verilecek şeyin ne olduğunu bilmemesinden hareketle ivazın dünyada verilmesinin mümkün olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Allah'tan hak edilen ivaz hakkında üzerinde durulan hususların biri de ivazın mahiyeti, daha doğru bir ifadeyle ivazın ne türden bir fayda olacağıdır. İbnü'l-Melâhimî, ivazın acı çeken kimsenin daha önceden alışkın olduğu ve bildiği türden bir lezzet olmasının gerekmediğini dile getirir. Yani acı çeken kimse çektiği acı/elem karşılığında nasıl bir ivaz alacağını bilmese dahi Allah'ın böyle bir ivaz vermesi geçerli olur. Zira ivazda dikkate alınan husus ivazın fayda/lezzet olmasıdır. Mutlaka kişinin daha önceden bildiği

712 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 276: 11-15; Hımmasî, *Münkız,* 1/339: 2-8.
713 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd,* 316: 20-317: 1.
714 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 276: 15-18; Hımmasî, *Münkız,* 1/339: 19-340: 1. Ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd,* 317: 1-3. Behşemîler nezdinde de hayvanlara çektikleri acılar sebebiyle hak ettikleri ivazlar bu dünyada verilecek olup ahirette diriltilmelerine gerek yoktur. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid,* 110: 12.

türden bir lezzet olması gerekmez. Aslında dile getirilen bu husus da ivazın sevaptan farklı olduğuna vurgu yapmaktadır. Zira kişinin yaptığı taatler karşılığında hak ettiği sevaplar böyle değildir. Sevabın kişinin daha önceden bildiği türden bir lezzet olması gerekir. Çünkü karşılığında sevap verilecek olan fiil, kişinin daha önceden bildiği ve alışkın olduğu bir lezzet türüne teşvik edici olmalıdır. Bu sayede kişi kendisine yüklenen taatlerdeki meşakkate katlanır. Ancak sevapla daha önceden bilmediği bir faydanın ona verileceği bildirilirse, kişi karşılığında nasıl bir fayda elde edeceğini bilmediği için taatleri yapma konusunda ve meşakkate katlanma konusunda istekli olmayabilir. Benzer şekilde ceza olarak verilecek zararın da kişinin alışkın olduğu türden bir zarar olması gerekmektedir ki kişi günah işlemekten sakınsın.[715]

4.2.3. İvazın Devamlılığı

Mutezilî düşüncede Allah'ın verdiği elemlerden dolayı ivazın daimî mi yoksa sonlu bir şekilde mi hak edildiği hususu tartışma konusudur. Diğer bir ifadeyle kula verilecek olan fayda sürekli devam eden bir fayda mı yoksa bir defalığa mahsus bir fayda mıdır?

Ebû Ali el-Cübbâî, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Abbâd b. Süleymân ve Bağdat Mutezilesi'nden bir grup kulun hak ettiği ivazın sürekli devam edeceği kanaatindedirler. Ebû Ali'nin daha sonra bu görüşten vazgeçip ivazın sonlu olduğu görüşünü benimsediği de aktarılmıştır. Öte yandan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Behşemîler ise ivazın sonlu olup bir süreliğine verileceği kanaatindedirler.[716] İbnü'l-Melâhimî bu konuda doğrudan kendi düşüncesini belirtmeyip tarafların delillerini aktarır. Ancak Ebû Ali'nin delillerine yönelik aktardığı cevaplardan ve Ebû Hâşim'in deliline karşı herhangi bir itiraz dile getirmemesinden onun da Behşemîlerle aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî, Ebû Ali el-Cübbâî'den ivazın devamlı olduğuna dair iki delil aktarmıştır. Birincisi ivazın sonlu olduğu takdirde kula yeniden bir ivaz vermek gerektiği düşüncesine dayanır. Şöyle ki, Ebû Ali şayet Allah'tan hak edilen ivaz sonlu olsaydı, Allah'ın verdiği bu ivazı kesmesi hâlinde kendisinden ivazın kaldırıldığı kimsenin

---

[715] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 277: 1-5. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız,* 1/340: 2-342: 2; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 500: 9-12.

[716] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 494: 15-18; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/508: 1-5; Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre,* 248: 9-10; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd,* 316: 2-3; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 275: 4-7; Hımmasî, *Münkız,* 1/336: 3-10; Kâsım b. Muhammed, *Esâs,* 125: 10-12.

bundan dolayı üzüleceğini ve bu üzüntüsü karşılığında yeniden bir ivazı hak edeceğini söyler. Bu ivaz da kesildiğinde tekrardan bir ivaz verilecek ve bu şekilde ivazlar devam edecektir. Dolayısıyla Ebû Ali bu düşünceden hareketle kulun hak ettiği ivazın daimî/sürekli olması gerektiği sonucuna ulaşır.[717] Ancak İbnü'l-Melâhimî bu açıklamanın ivazın devamlı olarak hak edildiğine delâlet etmeyeceğini söyler. Ona göre Ebû Ali'nin yaptığı bu açıklama, ivazı kesmek bu ivazın mislini gerektireceği için yalnızca ivazın devam etmesi gerektiğine delâlet etmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu düşünceden hareketle ivazın devamlı olarak hak edildiği söylenemez.[718]

İvazın daimî olması gerektiğine dair Ebû Ali el-Cübbâî'nin öne sürdüğü bir diğer delil ise ivazın sonlu olması hâlinde acı çeken kimsenin sonlu ivaz için acı çekmeyi tercih etmeyeceği şeklindedir. Ebû Ali'ye göre acı çeken kimse sonlu bir ivazı hak etseydi, bu ivazın ona tek bir seferde ulaştırılması söz konusu olurdu. İşlenen suçların bu dünyadaki diyeti gibi ivazın bir kerede verilip bitmesi mümkün olurdu. Bu da acı çeken kimsenin acıyı tercih etmeyeceği bir karşılıktır. Dolayısıyla acı çekenlerin bu acıyı tercih etmesi ve buna katlanması için karşılığında verilecek olan ivazın daimî olması gerekir.[719] Buna karşılık İbnü'l-Melâhimî, yine Ebû Ali'nin bu açıklamasının da ivazın daimî olarak hak edildiğine delâlet etmeyeceğini söyler. Zira acı çeken kimsenin bu acıya katlanması için mutlaka karşılığında verilen ivazın sürekli olması gerekmemektedir. Nitekim ivaz, acı çeken kimsenin bu elemi isteyeceği bir şekilde, diğer bir deyişle bu eleme katlanmasını mümkün kılacak şekilde sonlu ama uzun bir zamana yayılarak verilmesi hâlinde de kişi elemi tercih edecektir. Söz gelimi Allah bir kimseye verdiği elem karşılığında uzun bir müddet devam edecek büyük bir zenginlik sunduğunda, bu zenginliğin sonu olsa bile kişinin kendisine sunulan bu mülk sebebiyle elemi tercih etmesi mümkündür.[720]

---

[717] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 275: 8-9; Hımmasî, *Münkız,* 1/336: 15-337: 1. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 496: 4-8.

[718] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 275: 9-11. Ebû Ali el-Cübbâî'nin deliline getirilen bu itirazın detaylı açıklamaları için ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız,* 1/337: 2-338: 1.

[719] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 275: 11-13; Hımmasî, *Münkız,* 1/338: 2-3. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 499: 4-8.

[720] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik,* 275: 13-16; Hımmasî, *Münkız,* 1/338: 4-7. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk,* 497: 14-498: 4. İbnü'l-Melâhimî, Ebû Ali el-Cübbâî'den bu delilleri aktarsa da onun ivazın daimî olması gerektiği düşüncesinin temelinde aslında ivazı sevap ile eşit görmesi yatmaktadır. Bu yüzden tıpkı sevap gibi ivaz da devamlı olmalıdır. Buna ilaveten onun nezdinde ivazın hak edilen bir fayda olması sebebiyle Allah'ın kullarına verdiği tefaddulden daha üstün olması gerektiği düşüncesi mevcuttur. Tefaddulun daimî olması mümkündür. Dolayısıyla ivazın tefaddulden daha üst mertebede bir fayda

Dolayısıyla ivazın sonlu olduğunu kabul eden Behşemîler ve İbnü'l-Melâhimî bu ivazın sonlu olsa bile, küçük bir karşılık değil kişinin çektiği eleme katlanmasını kolaylaştıracak, sonrasında memnun kalacağı ve isteyeceği bir karşılık olarak verileceğini ifade ederler. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî, kendisinin de benimsediği Behşemîlerin görüşünün delilini Ebû Hâşim el-Cübbâî'den aktarır. Onlara göre ivaz daimî değil sonlu olmalıdır. Eğer bir kimseye verilen elemin hasen olması için karşılığında verilen ivazın daimî olması şart kılınsaydı, bu durumda ivaz sonlu olduğunda elemin hasen olmaması gerekecektir. Ancak şâhid âleme bakıldığında akıl sahipleri büyük fakat sonlu bir menfaat için meşakkate ve eleme katlanmayı hasen görürler. Söz gelimi bir kimse, sonlu olan bir kazancı elde etmek için yolculuğun meşakkatine katlanmayı tercih eder. Tıpkı bunun gibi Allah'ın verdiği elemlerin karşılığında sunulan ivaz daimî olmayıp sonlu olsa da kulların elemi tercih edeceği derecede büyük faydalardır. Örneğin insanlara verilen hastalıkların ivazının on bin sene gibi uzun bir müddet sürdüğü düşünüldüğünde, bu sonlu ama uzun süreli ivaz sebebiyle onların hastalıkları tercih etmesi hasen görülür. Dolayısıyla Allah'tan gelen elemler, karşılığında sonlu olsa bile çok büyük bir ivaz verilmesi sebebiyle hasen olmaktadır.[721]

4.2.4. İvaz-İkab İlişkisi

İbnü'l-Melâhimî'nin ivaz konusunda değindiği bir problem de ivaz ve ikabın bir arada nasıl değerlendirileceği meselesidir. Burada konu edilen problem hem ikabı hem de ivazı hak eden kimseye hak ettiği ivazın nasıl verileceği meselesidir. İkabı hak eden bir kimse ivaz da hak ettiyse ve bu dünyada alması gereken ivazı almadıysa, bu durumda ahirette hak ettiği ivaz ona nasıl verilecektir? İbnü'l-Melâhimî bu soruya doğrudan Allah'ın bu durumdaki kişinin ivazını onun ikabından bir cüz kılacağı cevabını vermektedir. Buna göre bu kimsenin hak ettiği ivazın karşılığı kadar olan bir cüz ikabından düşürülecektir. Nitekim ona göre ivazı verme hususunda kişiye doğrudan hak ettiği ivazı vermekle ivaz karşılığı kadar bir zararı/cezayı ondan düşürmek arasında bir fark yoktur.[722] İbnü'l-Melâhimî'den önceki Mutezilî literatürde bu konu ivazın devamlılığı meselesi

olması için onun da daimî olması gerekmektedir. Bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, 447, 436'ıncı dipnot; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/510: 10-17.

[721] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 276: 1-5; Hımmasî, *Münkız*, 1/338: 8-17. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/508: 5-12.

[722] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 277: 6-9. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/341: 3-8; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 315: 15-18.

kapsamında ele alınmıştır. İvazın daimî olacağı iddiasında bulunan Ebû Ali el-Cübbâî ikabı hak eden kimseye daimî ivaz verilemeyeceğinden dolayı ivazın tamamının ikab sebebiyle düşeceği ve bu kimseye ivazın verilmeyeceği kanaatindedir.[723] Bununla birlikte ivazın sonlu olduğunu iddia eden Behşemîlere göre ikab sebebiyle ivaz ortadan kalkmayıp ivaz ve ikab bir arada bulunabilir.[724] Bu kimseye ivazın nasıl verileceği konusunda ise Kâdî Abdülcebbâr bu kimsenin bu kimsenin ikabının hafifletilmesi şeklinde ona ivaz verileceğini ifade eder. Çünkü ahirette kâfirlere fayda ve mutluluk verilmeyeceğine dair nakil mevcuttur, bilakis onlar ahirette keder ve üzüntü içerisinde olacaklardır. Dolayısıyla Allah bu kimselerin hak ettikleri ivazı onlara fayda vermek şeklinde değil ikabını hafifletmek suretiyle verecektir.[725] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr ikabı olsa bile alması gereken ivazı bulunan kimseye ahirette bu ivazın verilmesi konusunda, kişiye verilen ivazın doğrudan fayda olarak değil de ivaz yerine geçen başka bir şeyle de verilebileceğini ve bunun da ikabın hafifletilmesi olduğunu açıkça söylemektedir.[726] Öte yandan bu durumdaki kimseye ivazın onun ikabından düşürülerek verileceği kanaatini belirten İbnü'l-Melâhimî, bu düşürülmenin detayları konusunda bilgi vermektedir. Bu konuda İbnü'l-Melâhimî özet bir açıklamada bulunmuş olsa da İbn Metteveyh'ten bu konunun anlaşılması adına detaylı bir izaha ulaşılmaktadır. Buna göre ikab yalnızca zarar olmayıp küçümseme ve tahkir (*istihfâf* ve *ihânet*)de içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla kişinin alması gereken ivaz miktarı kadar ikabın ondan düşürülmesi hususunda küçümsemeyi de göz önüne alarak bir açıklamada bulunmak gerekmektedir. Nitekim Mutezilî düşüncede genel itibariyle kişinin ikabı fazla ise bu ikab kişinin hak ettiği sevaplarından düşürmektedir. İkabın beraberinde küçümseme ve tahkir olduğu gibi sevabın beraberinde de yüceltme ve saygı (*ta'zîm* ve *iclâl*) bulunduğu için bu düşürme eşit ve âdil bir düşürme olmaktadır. İkabın sevabı düşürmesi konusunda beraberindeki yüceltme ve küçümseme birbirini dengelemektedir. Ancak ivazın beraberinde sevapta olduğu gibi yüceltme ve saygı bulunmamaktadır. Dolayısıyla ivazın ikabdan düşürülmesi konusunda bu husus dikkate alınarak nasıl bir düşürülme yapılacağı da gündeme gelmiştir. Diğer bir ifadeyle beraberinde istihfaf ve ihanetin bulunduğu ikabı

[723] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/524: 18; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk*, 504: 8-9; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/81: 9-10.
[724] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/524: 1-8. Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/81: 10-15.
[725] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/522: 19-523: 1.
[726] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/524: 13-16.

hak eden kimsenin ikabından ivaz sebebiyle tam bir eksiltme nasıl yapılacaktır? Bu konuda İbn Metteveyh istihfafın da bu ikaba tâbi olduğunu ifade eder. Yani istihfafın düşürülmesi ikabın düşürülmesi gibi olmaktadır. Bu durumda kişinin hak ettiği ikabın beraberindeki istihfaf da zarardan bir cüz sayılmaktadır. Kişiye verilecek istihfaf da bir zarardır. Dolayısıyla kişinin hak ettiği ivaz sebebiyle onun ikabından düşürüldüğünde bu istihfaf dikkate alınarak düşürülme yapılır. Bu düşürülme ancak ikabla birlikte istihfafın da ondan düşürülmesiyle mümkün olur.[727] İşte İbnü'l-Melâhimî de istihfafı ikabdan ayrı bir zarar kabul ederek konuyu izah eder. Dolayısıyla ikabı hak eden kimsenin alması gereken ivaz onun ikabından hak ettiği ivaz miktarınca düşürülerek verildiğinde bu istihfaf da ayrı bir zarar olarak hesaplanır. Bir kimsenin alması gereken ivaz hususunda faydanın ona verilmesi ile ikabın ondan düşürülmesi ve bir zarar konumunda olan istihfafın ondan düşürülmesi arasında fark olmadığı dile getirilir. Buna göre bu durumdaki kişinin alması gereken ivazdan iki cüz karşılığında ikabdan iki cüz düşürülür. Burada kişinin çektiği acının düşürülmesi bir cüz, ikaba mukarin olan istihfafın düşürülmesi de bir cüz sayılarak ivazın iki cüzü karşılanmış olur.[728]

4.2.5. İvazın Düşmesi

İvaz konusunda tartışılan meselelerden bir tanesi de ivazı hak eden kimseden ivazın düşmesi meselesidir. Daha açık bir ifadeyle ivazı hak eden bir kimseye bu ivazın verilmemesi mümkün müdür? İbnü'l-Melâhimî bunun bazı durumlarda mümkün olacağını söyler. Şöyle ki eğer ivaz vermesi gereken kimse, ivazı hak eden kimseden bu ivazın düşürülmesiyle bir fayda elde edecekse o zaman ivazın düşmesi mümkündür. Örnek vermek gerekirse bir kimse başkasına zulmettiğinde mazlum bu zarardan dolayı ivazı hak eder, zalimin mazluma bunun karşılığını ödemesi gerekir. Ancak bu ivaz düştüğünde, diğer bir ifadeyle mazluma ivaz verilmediğinde bunda zalim için bir fayda söz konusuysa ivazın düşmesi hasen olur. Tıpkı kendisine borcu olan bir kimseyi, borcunu istemeyip o borçtan kurtarmanın hasen olması gibi ivazın düşürülmesi de hasen olur. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, Allah'tan hak edilen ivazın düşmesinin mümkün

---

[727] İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/80: 4-13.

[728] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 277: 8-11. Burada 9 ve 10. satırdaki "فيسقط جزئين من عوضه في مقابلة جزء من العقاب" cümlesindeki "جزء" ifadesi "جزئين" şeklinde olmalıdır. Cümleye doğru manayı verebilmek için bu şekilde okunması doğru olacaktır. Nitekim konuyu benzer şekilde ortaya koyan Hımmasî'den de metnin bu şekilde okunması gerektiği anlaşılmaktadır. Bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/341: 6-11. Burada 9. satırda aynı manayı veren cümle "فيجعل في مقابلة جزءين من العوض جزءين من العقاب" şeklinde geçmektedir.

olmadığını ifade eder.[729] Çünkü burada ivazın düşmesi, kendisinden ivaz yükümlülüğünün düşürüldüğü kimse için, yani Allah için bir fayda içermediğinden abes ve saçma bir şey olacaktır. Zira Allah fayda görmekten münezzehtir. Dolayısıyla ivaz Allah'tan hak edildiğinde ivazın düşmesi mümkün değildir. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî, Allah'tan hak edilen ivaz konusunda farklı ve ilginç bir hususa da temas etmektedir. İvazın düşmesine örnek olarak borçlu bir kimsenin borcunun alacaklı tarafından istenmemesi durumu verilmişti. Ancak İbnü'l-Melâhimî, alacaklı kimsenin borcunu istememesine rağmen borçlunun bunu kabul etmemesi hâlinde borcun ortadan kalkmayacağını söyler. Buradan hareketle o, Allah'tan hak edilen ivazın da ivazı hak eden kimsenin bu ivazı istememesi hâlinde yine düşmeyeceğini fakat böyle bir durumda ivazın ivaz hak eden başka bir kimseye nakledilebileceğini söyler. Bunun da yine ivazın kendisine nakledildiği kimse için bir fayda bulunduğunda mümkün olacağını söyler. Bu fayda sebebiyle ivazın hak eden kimseden başka bir kimseye nakledilmesi mümkündür.[730]

Öte yandan İbnü'l-Melâhimî'nin ivazın düşmesi konusunda Behşemîlerden farklı düşündüğü görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre ivazın düşmesi mümkün değildir. Çünkü ivazı hak eden/alacak olan kimse, kendisine verilecek ivazın miktarını bilmemekte ve ivazın tam manasıyla eksiksiz olarak gerçekleşmesi de mümkün olmamaktadır. Bu sebeple ivaz hak edenin tasarrufunda olsa bile ondan vazgeçmesi ve ivazın düşmesi söz konusu olamaz. Nasıl ki mal sahibi bir çocuk kendisine borçlu olan kimsenin borcunu tamamen silme konusunda yetkili değilse, ivazı hak eden kimsenin bu ivazdan vazgeçmesi ve ondan ivazın düşürülmesi de mümkün değildir.[731] Kâdî

---

[729] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 277: 12-17. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/342: 8-10. Hımmasî burada, İbnü'l-Melâhimî'nin zikrettiği ivazın düşebileceğine yönelik açıklamaları Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye atfederek aktarmaktadır.

[730] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 278: 6-10. İbnü'l-Melâhimî bu hususta da ivazın sevaptan farklı olduğunu ortaya koyar. Allah'ın bir taat karşılığında vereceği sevabın Allah'tan düşmesi de başkasına nakledilmesi de mümkün değildir. Zira sevap söz konusu olduğunda yalnızca fayda değil bu faydayla birlikte tazim/yüceltme de hak edilmiştir. Yüceltmenin ise düşmesi veya başkasına nakledilmesi mümkün değildir. Böyle bir davranış boş ve saçma olacağından Allah'ın böyle bir şeyi yapması söz konusu değildir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 278: 10-12. Tüm bunları Hımmasî de aynı şekilde ifade etmektedir. Nitekim bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/342: 21-343: 9.

[731] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 278: 1-3. Burada 1. satırdaki " وقال قاضي القضاة: إنه لا يصح إسقاطه منه، لأن المعوض لا يعرف قدره ولا يمكنه استيفاؤه" cümlesindeki "المعوّض" ifadesi yerine, eserin farklı bir yazmasında "العوض" ifadesinin kullanıldığı belirtilmiştir. Burada nâşirlerin tercih ettiği okuyuşa göre, mana "ivazın miktarı ivazı hak eden kimse tarafından bilinemeyeceği ve ivazı tam hakkıyla istemesi mümkün olmadığı için ivazın düşmesinin mümkün olmayacağı" şeklindedir. Bununla birlikte metin diğer nüshadaki ikinci ifade kullanılarak okunduğunda, "ivazın miktarının bilinemeyeceği ve ivazın tam manasıyla

Abdülcebbâr bu konuda hem kulun Allah'tan hak ettiği ivazın hem de başka bir kuldan hak ettiği ve ahirete kalan ivazın düşmesinin mümkün olmadığını söyler. Bunun temelinde de yukarıda ifade edildiği üzere, ahirete kalan ivazın miktarını ancak Allah'ın bileceği ve bu ivazı zalimin ivazlarından vermek suretiyle O'nun vereceği düşüncesi yatmaktadır. Bu yüzden mazlumun bu hak ettiği ivazı istememesi veya ondan ivazın düşmesi söz konusu değildir. Kâdî Abdülcebbâr, zalimin mazlumun hak ettiğini düşündüğü ivaz miktarını ödemesi hâlinde dahi bunun hibe yerine geçeceğini ve yine de ivazın düşmeyeceğini söyler. Çünkü zalim de zulmünden dolayı mazlumun hak ettiği ivazın gerçek miktarını bilmemektedir.[732] Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşüne İbnü'l-Melâhimî onun getirdiği dayanak üzerinden cevap verir. Kâdî Abdülcebbâr ivazın miktarının bilinemeyeceği ve bu durumda ivazın tam ve eksiksiz olarak talebinin mümkün olmadığı için ivazın düşmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştü. İbnü'l-Melâhimî ivazı alacak kişinin ivazın miktarını detaylı olarak bilmesine gerek olmadığını söyler. Neticede kişi ivazın verileceğini genel olarak bilmektedir. İbnü'l-Melâhimî, ivazın tam manasıyla ve eksiksiz bir şekilde gerçekleşmesi için de ivazın miktarının detaylı bir şekilde bilinmesinin gerekli olmadığını düşünür. Nitekim ivazın tam olarak gerçekleşmesi kişinin ivazı verecek olan kimseden bunu talep etmesiyle olur. Neticede bu talep etme ahirette gerçekleşeceği için, kişinin hak ettiği ivazın tam ve eksiksiz bir şekilde verilmesini Allah'tan istemesi mümkündür. Mutlaka bu ivazın miktarını kesin olarak bilmesine gerek yoktur. Dolayısıyla ivazın miktarının bilinemeyeceği ve bu sebeple ivazın tam anlamıyla gerçekleşmeyeceği düşüncesinin ivazın düşmesinin mümkün olmadığına delil getirilmesi İbnü'l-Melâhimî nezdinde kabul edilemez. Nitekim ivazı hak eden kimse ivazın miktarını tam olarak bilmese dahi ivaz alması gerektiğini bilir ve bu ivazı istemesi hâlinde Allah bu ivazı tam olarak gerçekleştirecektir. Bu

gerçekleşmesinin mümkün olmayacağı" şeklinde anlaşılmaktadır. Bu şekildeki okuyuş da doğru olacaktır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr *Muğnî*'de ivazın düşmesi meselesindeki görüşünü izah ederken ivazı alacak kimsenin ivazın miktarını bilmediğinden bahsetmemiş, ivaz vermesi gereken zalimin ivazın miktarını tam olarak bilemeyeceğini ima eden ifadeler kullanmış ve ivazın miktarını bilenin Allah olduğunu söylemiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/532: 7-12. Nihayetinde ivazın gerçek miktarı ne İbnü'l-Melâhimî'nin burada zikrettiği gibi ivazı hak eden mazlum tarafından ne de Kâdî Abdülcebbâr'ın zikrettiği gibi ivaz vermesi gereken zalim tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla her iki durumda da ivazın miktarı bilinemeyeceğinden Kâdî Abdülcebbâr'ın delilinde kastedilen ivazın miktarını Allah dışında kimsenin tam olarak bilmesi ve ivazın tam anlamıyla gerçekleşmesi mümkün olmadığı için ivazın düşmesinin de mümkün olmadığı anlatılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/342: 3-7.

[732] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/532: 7-12. Ayrıca bk. Berna Taşer, *Kâdî Abdülcebbâr'da İvaz Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 84-85.

mümkün olduğu gibi ivazı hak eden kimsenin zalimden alması gereken ivazı istememesi de mümkündür. Öte yandan bunun, Kâdî Abdülcebbâr'ın deliline örnek olarak getirdiği bir çocuğun kendisine borçlu olan kimsenin borçlarını affetme konusunda yetkili olmamasına benzetilmesi de doğru değildir. Çocuk kendisine olan borçları bilmediği için bunları affetmeye kâdir değildir. Fakat ivazı hak eden kimse zalimden alacağı ivazı genel hatlarıyla bilir ve ivazı istemesi hâlinde Allah ona tam karşılığını verecektir. Dolayısıyla ivazı hak eden kimsenin ivazı istemeyip ivazın ondan düşmesi örnekteki çocuğun durumundan farklıdır.[733]

4.2.6. Akıl Sahibi Olmayan Canlılar Tarafından Verilen Elemlerde İvaz

İvaz konusunda merak edilen bir problem de akıl sahibi olmayan canlıların sebep olduğu elemlerin karşılığında ivazın kime vacip olacağıdır. Bu bağlamda hayvanlar, deliler, çocuklar ve diğer âkil olmayan canlıların yaptıkları elemler ele alınmıştır. Bu konuda Mutezile içerisinde iki farklı görüşün bulunduğunu ifade etmek gerekir. Birinci görüş bu kimselerin yaptığı elemler karşılığında ivaz yükümlülüğünün Allah'a ait olduğu görüşüdür. Ebû Ali el-Cübbâî'ye atfedilen bu görüşü İbnü'l-Melâhimî de tercih etmiştir. İkinci görüş ise bu elemlerin ivazının Allah'a değil, elemi veren canlıya ait olduğu görüşüdür. Kâdî Abdülcebbâr bu görüşü savunur ve elemin ilcâ sebebiyle bu kimselerden sâdır olmasını istisna eder. O, şayet elem aç olduğu için yırtıcı hayvanın saldırması gibi ilcâ sebebiyle gerçekleştiyse, bu durumda ivazı Allah'ın vermesi gerektiği düşüncesindedir. Bunun haricinde ona göre gayr-i âkil kimselerin verdiği elemlerin ivazının onlardan alınması gerekmektedir.[734]

İbnü'l-Melâhimî burada kendi görüşünün delili olarak, yani ivazı Allah'ın vermesi gerektiği görüşüne delil olarak hayvanlar, yırtıcı hayvanlar, deliler, çocuklar ve diğer âkil olmayan canlıların zarar verme kudretinin Allah tarafından verilmesini getirir. Nitekim Allah onları zarar verme konusunda kâdir kılmış, hatta onların bazılarında bu zarara yönelik arzuyu yaratmıştır. Söz gelimi yırtıcı hayvandaki saldırma arzusunu ve onun et yemeye yönelik isteğini onda Allah yaratmıştır. Buna ilaveten onlara bu şekilde zarar vermeyi yasaklayarak, bunun kabihliğini onlara bildirerek veya onları zorlayarak bu

[733] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 278: 3-5. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/342: 11-20.
[734] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 278: 13-292: 2; Hımmasî, *Münkız*, 1/344: 1-7; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 312: 15-21. Ayrıca bk. *Hulâsatü'n-nazar*, 79: 14-17.

zararı vermekten onları alıkoymamıştır. Allah'ın tüm fiilleri hasen olduğu gibi böyle yapmasının da hasen olması gerekir. Allah onların bu zararı vermelerine izin verdiği için ivazın Allah'a gerektiğini düşünen İbnü'l-Melâhimî, aksi takdirde, yani bu canlıların verdikleri zararların ivazlarını Allah'ın üstlenmemesi hâlinde, O'nun âkil olmayan kimseleri, hiç hak etmedikleri hâlde insanlar için zarar olan bir fiili yapmaya teşvik etmiş olacağını söyler. Bir insana aslanın saldırmasında olduğu gibi bu tür canlıların verdiği elemler salt zarardır ve zarara uğrayan kimse için bir fayda içermemektedir. Dolayısıyla Allah'ın bu kimselerin hak ettikleri ivazları vermemesi kabih olurdu. Özellikle Behşemîler nezdinde de içerisinde hemen elde edilecek bir fayda bulunmadığında elem vermek kabih olduğuna göre, onların da Allah'ın gayr-i âkil kimselerin bu şekilde zarar vermesine teşvik etmesinin kabih olduğunu kabul etmeleri gerekir. İbnü'l-Melâhimî bu ifadelerle Behşemîlerin de akıl sahibi olmayan kimselerin diğer insanlara verdikleri elemlerin ivazını Allah'ın vermesi gerektiğini kabul etmeleri gerektiğini anlatmaktadır.[735]

Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr ise görüşünün dayanağı olarak yapılan fiilin faili olmalarını, diğer bir ifadeyle elemin hayvanlar tarafından verilmesini dile getirmiştir. Nitekim ona göre meydana gelen zarar Allah tarafından değil hayvanlar tarafından hâsıl olmuştur. Dolayısıyla ivazın da Allah'a vacip olduğunu söylemek mümkün değildir.[736] Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın akıl sahibi olmayan kimseleri bu zararı yapmaya yalnızca temkîn ettiğini, yani buna yönelik imkân ve şartları sağladığını söyleyerek görüşünü desteklemekte ve onları bu zararları verme konusunda teşvik etmediğini anlatmaya çalışmaktadır. Nitekim ona göre, Allah zarar vermeye yönelik imkânı onlara sağlamış olsa ve hatta yırtıcı hayvanlarda olduğu gibi zarar vermeye yönelik arzuyu onlarda yaratmış olsa bile zarar vermeme imkânını da onlara sunmuştur. Söz gelimi yırtıcı hayvanların et yeme arzusunu canlı hayvan veya insanlarla değil ölülerle de giderme imkânı vardır. Hatta ona göre Allah insanları da yırtıcı hayvanların zarar vermelerine engel olmakla mükellef tutmuştur.[737] Kâdî Abdülcebbâr burada temkînde bulunmanın ivaz vermeyi gerektirmediğini ifade eder. Nitekim hayvanların elem ve zarar vermeyi tercih etmesi mümkün olduğu gibi bunları yapmaması da mümkündür. Neticede

[735] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 279: 3-10; Hımmasî, *Münkız*, 1/344: 7-16.
[736] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/475: 6-7.
[737] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 279: 11-13; Hımmasî, *Münkız*, 1/344: 17-345: 2.

hayvanlara zarar verme imkânı sağlamak, onlara bu konuda temkînde bulunmak onları zarar vermeye mecbur bırakmak değildir. Dolayısıyla ivaz bu elemi veren hayvanlara gerekir.[738] Allah yırtıcı hayvanları bu zararı vermeye sevk etmemiş, onları zorlamamış ve bunu mutlak bir biçimde zorunlu kılmamıştır. Ancak yalnızca buna yönelik imkânları sunmuştur. Şayet ivaz temkîn sebebiyle Allah'a gerekseydi, bir kimse başkasına bıçak vererek onun bir kimseyi öldürmesine imkân sağlamış olsaydı ve o kişi de bu suçu işleseydi, o zaman kısas öldüren kişiye değil, ona bıçağı temin ettiği için bıçağı veren kimseye gerekirdi. Hatta temkîn mantığı üzerinden hareket edildiğinde bu imkânı sağladığı için ivazın bu bıçağı yapan kimseye vacip olması gerekirdi.[739] Kâdî Abdülcebbâr bu açıklamalar üzerinden temkînin ivazı gerektirmeyeceğini, diğer bir deyişle temkînin ivazı gerektirmede yeterli olmayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla ona göre elem veren kimseler çocuklar, deliler, hayvanlar gibi bilinçsiz kimseler olsa da ivaz bu elemi veren kimselere gerekir, bu konuda elem vermeye imkân sağlayan Allah'a ivaz vacip değildir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr genel bir ilke olarak ivazın elemi veren kimseye vacip olduğunu ortaya koyar. O, bu konuda akıl sahibi kimseler ile hayvanlar vb. gayr-i âkil kimseler arasında ayrım yapmamaktadır. Bu durumda ivaz temkînde bulunan kimseye gerekmeyecektir.[740] Öte yandan İbnü'l-Melâhimî, Kâdî Abdülcebbâr'ın temkîne vurgu yaparak yırtıcı hayvanların canlılara zarar vermemesinin de mümkün olduğunu söyleyerek ivazın Allah'a değil bu hayvanlara gerekeceğini söylemesine karşı, bazı yırtıcı hayvanların canlı değil ölülerle de bu et yeme isteğinin giderilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek mukabelede bulunur. Şöyle ki aslan, doğan ve şahin gibi yırtıcı hayvanlar ölü eti yemeyip kendisi avlanarak bu et yeme isteklerini gidermek zorundadırlar. Dolayısıyla onlar için bu istekleri açısından bir canlıya zarar vermemelerinin mümkün olması seçeneği yoktur. Dolayısıyla mecburen avlanmak zorundadırlar. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî ivazı bu hayvanların değil, Allah'ın vermesi gerektiğini söyler. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî, Kâdî Abdülcebbâr'ın biz insanların yırtıcı hayvanları engellemekle mükellef tutulduğumuz şeklindeki açıklamasına da katılmaz. İbnü'l-Melâhimî, bu konuda aklî ve naklî bir delilin olmadığını, üstelik âlimlerden hiçbirisinin aslanı veya kurdu avlanmaktan ve saldırmaktan men etmek amacıyla insanların onların yaşadığı ıssız yerlere gitmelerini

[738] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/475: 14-17.
[739] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 280: 8-11. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/468: 9-469: 4.
[740] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/476: 1-2.

vacip kıldığına dair bir rivayetin de olmadığını söyler. Aksine insanların yalnızca yırtıcı hayvanları kendi evcil hayvanlarına yahut çiftlik hayvanlarına zarar vermekten alıkoyması gerekmektedir.[741] Ayrıca İbnü'l-Melâhimî, Kâdî Abdülcebbâr'ın temkîn sebebiyle Allah'a ivaz gerekseydi, ivazı kātile bıçak veren kimsenin ve hatta bıçağı üreten kimsenin vermesi gerektiği şeklindeki iddiasını da doğru bulmaz. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr ilcâ durumunda ivazın Allah'a gerekeceği düşüncesindedir. Burada temkînin yanında ilcâ bulunduğunda ivaz Allah'a intikal edecektir. O, burada ilcânın hayvanı saldırmaya sevk etmekten daha kuvvetli bir şey olduğu düşüncesinde olduğu için ivazı Allah'a vacip görmüştür. İşte İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın yırtıcı hayvanda saldırma arzusunu yaratmasının ve hayvana bunda kendisi için fayda bulunduğunu bildirmesinin de o hayvanı zarar vermeye sevk etmekten daha kuvvetli ve baskın bir unsur olduğunu söyleyerek, tıpkı ilcâ durumunda ivazın Allah'a intikal etmesinde olduğu gibi, burada da ivazın Allah'a intikal etmesi gerektiğini söyler. Binaenaleyh İbnü'l-Melâhimî, Kâdî Abdülcebbâr'ın şâhid âlemden verdiği bıçak örneğinin Allah'ın yırtıcı hayvanlara temkînde bulunmasıyla aynı olmadığını söyler. Zira öldürmek zaten Allah'ın haram kıldığı bir şeydir ve öldürmenin kabihliği aklen de bilinir. Dolayısıyla kendisine verilen bıçakla bir kimseyi öldürmesi karşılığında verilecek olan ivazın kâtilden başkasına intikali mümkün değildir.[742] İbnü'l-Melâhimî nezdinde, Kâdî Abdülcebbâr'ın temkînin ivazı gerektirmeyeceğine vurgu yapmak amacıyla bu örneği dile getirmesinin ikna edici olmadığı görülmektedir.

4.2.7. İvaz Vermesi Gereken Kimsenin Yeteri Kadar İvazının Bulunmaması

Mutezilî düşüncede bir kimsenin başkasına zarar vererek veya zulmederek elem vermesi hâlinde, zarara uğrayan kimse çektiği elem kadar ivazı hak etmektedir. Bu ivaz ise ahirette Allah'ın mazlumun hak ettiği ivaz miktarını, ona zulmeden zalimin bu dünyada çektiği elemlerden dolayı hak ettiği ivazlardan mazluma vermesi şeklinde sağlanacaktır.[743] Genel olarak bir kimseye hakkını vermek yahut adaleti sağlamak anlamına gelen *intisâf* kelimesi Mutezilî düşüncede ivaz bağlamında, zalimin ivazlarından mazluma verilmesi anlamında da kullanılmaktadır. Bu ön bilgiye dayalı

741 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 279: 13-280: 2; Hımmasî, *Münkız*, 1/345: 5-10.
742 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 280: 11-17; Hımmasî, *Münkız*, 1/345: 21-346: 10.
743 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 281: 15-17; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/114: 13-16.

olarak ivaz başlığı altında tartışma konusu olan meselelerden bir tanesi zulümde bulunan kimsenin bu yaptığı zulmü karşılayacak ivazı bulunmadığı durumlarda mazluma hak ettiği ivazın nasıl verileceği meselesidir. Bu bağlamda tartışma konusu edilen iki husus yer almaktadır. Birincisi, Allah, zulmünü karşılayacak kadar ivazı hâlihazırda hak etmemiş olan bir kimsenin zulmetmesine imkân verir mi? İkinci husus ise Allah'ın bu imkânı vermesi hâlinde, Allah'ın zalimden alınması gereken bu ivazı tefaddulde bulunarak vermesi mümkün müdür?

Öncelikle birinci husus hakkında Mutezilî âlimlerden Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin içinde bulunduğu bir grup, zalimin Allah'tan veya başkalarından zulmünü karşılayacak kadar ivazı hâlihazırda hak etmemiş olması durumunda Allah'ın bu durumdaki zalimin zulmetmesine imkân tanıyacağı kanaatindedir. Hatta zalimin bu durumdayken, yani ödemesi gereken ivazları karşılayacak kadar ivazı bulunmadığı hâlde iken ölmesi de mümkündür. İleride görüleceği üzere yaptığı açıklamalarından İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve Şerîf el-Murtezâ'nın içinde bulunduğu diğer bir grup ise detay açıklamalarında ufak farklılıklar olsa da, Allah'ın bu durumdaki bir zalimin zulmetmesine imkân tanımayacağını, daha doğru bir ifadeyle ancak kendisinde bu ivazı karşılayacak miktarda ivazı bulunması hâlinde imkân tanıyacağı kanaatindedirler. Ebû Hâşim'e göre zalimin zulmünü karşılayacak kadar ivazı hak etmeksizin ölmesi mümkün de değildir.[744]

Mutezilîlerin Allah'ın bu durumdaki zalimin zulmetmesine imkân tanıyıp tanımayacağı hususundaki kanaatlerine göre ikinci hususdaki, yani Allah'ın zalimin vermesi gereken ivazı tefaddulde bulunarak vermesinin mümkün olup olmadığı konusundaki görüşleri şekillenmiştir. Nitekim Allah'ın bu durumdaki zalimin zulmetmesine imkân tanımasının

[744] Hımmasî, *Münkız*, 1/348: 1-19; *Hülâsatü'n-nazar*, 82: 1-5. Burada ayrıca Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi Ebü's-Salâh el-Halebî'nin de Allah'ın zalimin zulmünü karşılayacak ivazı olmadığı hâlde zalimin zulmetmesine imkân tanıyacağı şeklindeki Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşünü benimsediği aktarılmıştır. Bununla birlikte bazı kaynaklarda Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin de Allah'ın bu durumdaki bir kimseye zulmetme imkânı tanıyacağı konusunda Ebü'l-Kâsım el-Belhî'yle aynı fikirde olduğu da aktarılmıştır. Ancak Ebû Hâşim'in bu görüşünün, hâlihazırda ivazı olmasa bile zalime zulmetme imkânının tanınacağı fakat zulmettikten sonra zalimin mutlaka ivazı hak edeceği düşüncesiyle Ebü'l-Kâsım el-Belhî'den farklılaştığını belirtmek gerekir. Belhî zalimin zulmünü karşılayacak ivazı hak etmeksizin ölmesinin mümkün olduğunu söylerken, Ebû Hâşim ise zalimin bu şekilde ölmesinin caiz olmadığını söylemektedir. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 314: 21-315: 2; a.mlf., *Menâhicü'l-yakîn*, 395: 9-12. İlerleyen satırlarda Ebû Hâşim'in bu konudaki görüşü izah edilecektir.

mümkün olduğunu söyleyenler, bu durumda adaletin zalimin vermesi gereken ivazı Allah'ın mazluma vererek tefaddulde bulunması şeklinde sağlanacağını söylerler. Onlara göre Allah'ın bu şekilde tefaddulde bulunması hasendir. Onlar bunu, iflas eden bir borçlunun borcunun ödenmesine benzetirler. İbnü'l-Melâhimî de tercih ettiği görüşün bu olduğunu ifade eder.[745] O, bu görüşünün dayanağı olarak kendisine ulaşan zarar mukabilinde mazlumun hak ettiği faydanın/ivazın ona verilmesi konusunda, Allah'ın zalimin ivazlarından ona vererek adaleti sağlaması ile bu ivazın zalimden başkasının üstlenmesi ile karşılıksız olarak ödenmesi arasında bir fark olmadığını dile getirir. Tıpkı iflas eden bir kimsenin borcunu bir başkasının karşılıksız olarak iyilikte bulunarak ödemesinde olduğu gibi Allah'ın tefaddulde bulunarak mazluma ivazını vermesi de hasendir.[746]

Bununla birlikte Allah'ın, zulmü karşılığında verecek ivazı bulunmayan zalimin zulmetmesine imkân tanımayacağını söyleyen karşı grup taraftarları ise bu durumda zalimin vermesi gereken ivazı Allah'ın tefaddulde bulunarak vermesini caiz görmezler. Onların bu durumda mazluma ivazın nasıl verileceği konusunda, detayda farklı açıklamalarda bulunsalar da, netice olarak yine zalimin zulmünü karşılayacak ivazı bu dünyada hak ettikten sonra zalimin ivazlarından mazluma vermek suretiyle adaletin sağlanacağı kanaatinde oldukları görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da bu konuda doğru olan görüşün Allah'ın zalimin hak ettiği ivazlarından mazluma vereceği kanaati olduğunu ve zalimle mazlum arasındaki adaletin ancak bu şekilde sağlanacağını söyler.[747] Kaynaklarda daha çok Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve Şerîf el-Murtazâ'nın açıklamalarının yer alması sebebiyle bu ikinci grubun temsilcilerinin Behşemîler olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Behşemîler zalimin vermesi gereken ivazı Allah'ın tefaddulde bulunarak vereceği görüşüne karşı çıkmışlardır. Onlar bu itirazlarını Allah'ın bu şekilde verdiği ivazın tefaddul olması sebebiyle ivazın mahiyetiyle çelişeceği düşüncesine dayandırmışlardır. Zira ivaz hak edilen bir fayda olması sebebiyle verilmesi vacip olan bir faydadır. Ancak tefaddul hak edilen bir fayda olmadığı için tefaddulün verilmesi vacip değildir. Dolayısıyla tefaddul hak edilen bir fayda yerine

[745] Hımmasî'nin de bu kanaatte olduğu göz önünde bulundurulduğunda Hüseynîlerin bu konuda Bağdat Mutezilesi'nin görüşünü benimsedikleri söylenebilir.
[746] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 281: 11-16; Hımmasî, *Münkız*, 1/350: 19-351: 2. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/540: 1-15.
[747] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/540: 16-17.

geçmez.[748] Neticede mazlumun hakkının zalimden alınması vacip olduğu için, Allah'ın tefaddulde bulunarak bu hakkı/ivazı vermesi, vacibin vacip olmayan bir şeye bağlanmasıdır. Bu da caiz değildir.[749] Behşemîler bu açıklamalarına bağlı olarak, mazluma tefaddul olarak verilen ivazın, mazlumun hak ettiği verilmesi vacip olan ivaz yerine geçmesinin mümkün olduğunun söylenmesi hâlinde, Allah'ın bazı mazlumların hak ettiği ivazları vermemesinin de mümkün olabileceğini iddia ederler. İvaz tefaddul olarak verildiği düşünüldüğünde bu mümkündür. Çünkü tefaddulde bulunan kimsenin tefaddulde bulunması mümkün olduğu gibi tefaddulde bulunmama hakkı da vardır. Dolayısıyla Allah'ın tefaadülde bulunarak mazlumun ivazlarını vereceği düşünüldüğünde mazlumlardan bazısına bunu vermemesi ve adaleti sağlamaması da mümkün demektir. Böyle bir şey ise caiz olmadığı için ivazın tefaddul olarak verilmesi mümkün değildir.[750]

İbnü'l-Melâhimî Behşemîlerin bu açıklamalarına karşı kendi görüşüne delil olarak sunduğu açıklamaların benzerini getirmektedir. O mazluma verilmesi gereken ivaz tefaddul olarak verilmiş olsa bile, neticede ona hak ettiği faydanın verildiğini söyleyerek onlara cevap vermiştir. Mazlumun zalimden alması gereken ivaz neticede onun uğradığı zararın karşılığında alınan faydadır. Dolayısıyla ona göre bu faydanın mazluma ulaşması konusunda verilmesi vacip olan bir fayda olması yahut verilmesi vacip olmayan bir fayda olması önemli değildir. Önemli olan mazluma faydanın bir şekilde ulaşmasıdır. Faydanın tefaddul olarak karşılıksız ulaşması veya doğrudan hak ettiği kimseden ulaşması fark etmeyecektir. Burada fayda/ivaz tefaddul olarak verilmiştir. Fayda mazluma ulaştıktan sonra tefaddul veya müstehak olarak isimlendirilmesi mümkündür.[751] İbnü'l-Melâhimî, Behşemîlerin şayet bu ivaz tefaddul olarak verilseydi, o hâlde bazı durumlarda Allah'ın mazluma hakkını vermemesi de mümkün olacağı şeklindeki söylemlerine de Allah'ın mazlumun hakkını mutlaka vermesi gerektiği ilkesiyle cevap verir. Allah zalimin mazluma zulmetmesi konusunda onu özgür bırakıyorsa ve bu da hasen oluyorsa, Allah mutlaka mazlumun hakkını verecektir. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî onların iddia ettiği

[748] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 282: 16-283: 2; Hımmasî, *Münkız*, 1/351: 3-4. Bu açıklamalar Kâdî Abdülcebbâr'a atfedilerek aktarılmıştır.
[749] Hımmasî, *Münkız*, 1/348: 10-12. Bu açıklamalar Ebû Hâşim el-Cübbâî'in açıklamaları olarak aktarılmıştır.
[750] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 283: 5-6; Hımmasî, *Münkız*, 1/351: 7-9; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/540: 17-541: 2. Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/116: 1-7; Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 243: 15-17.
[751] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 283: 2-4.

gibi bir hususun hiçbir zaman mümkün olmayacağını dile getirmiş olmaktadır. İbnü'l-Melâhimî bu konuda mazlumun hakkının ya zalimin hak ettiği ivazlardan verileceğini yahut başkasının bu ivazı üstlenerek vereceğini söyler. Ancak o, Allah'ın mazluma tefaddul olarak ivazı vermesi hâlinde, Allah'ın bunu yapmama hakkının olduğunu kabul etmemektedir. Neticede zalim yaptığı zulümlerin karşılığını ödeyecek kadar ivazı hak etmeden önce ayrılırsa, bu ivazın bir şekilde verilmesi gerekmektedir. Bu ivazı verecek olan Allah'tır, Allah mutlaka zalim ile mazlum arasında adaleti sağlayacağından dolayı böyle bir durumda ivazı vermek Allah'a vaciptir. Bununla birlikte mazluma verilen zararı Allah vermediğine göre ve dolayısıyla mazlum ivazı Allah'tan hak etmediğine göre burada Allah'ın adaleti sağlamak için verdiği ivaz tefaddul olmaktadır. İbnü'l-Melâhimî bu durumu başkasına kefil olan kimsenin onun yerine borcunu ödemesiyle açıklar. Burada kefalet sebebiyle kefil olan kimsenin borcu ödemesi vacip olsa bile, kişi bu borcu ödeyerek tefaddulde bulunmuş, karşılıksız iyilik yapmış olur. Allah'ın zalim yerine onun vermesi gereken ivazı üstlenip mazluma vermesi de bunun gibidir.[752] Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'dan kefil olarak borcunu ödeyen kimsenin durumuyla Allah'ın zalimin yerine ivazı ona tefaddulde bulunarak vermesinin aynı olmadığını ortaya koyan açıklamalar aktarılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr kefil olan kimsenin bu borcu ödemesinin vacip olmadığını, fakat Allah'ın ivazlarla adaleti sağlamasının, diğer bir deyişle mazlumun hak ettiği ivazı zalimden alıp mazluma vermesinin Allah'a vacip olduğunu söyler. Dolayısıyla yine daha önce aktarıldığı üzere verilmesi vacip olan ivaz yerine tefaddulün geçmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî ise Kâdî'nın düşüncesini doğru bulmaz. Ona göre kefalet sebebiyle tefaddulün vacip olan borcun yerine geçmesinin mümkün olduğu gibi ivazlarda da aynı şey geçerlidir. Hatta Behşemîlerin de dile getirdiği gibi zalimle mazlum arasındaki adaleti sağlamak Allah'ın üzerine vacip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, ivazların verilmesi konusunda tefaddulün vacip olan ivaz yerine geçmesinin mümkün olması daha da evleviyetle gereklidir.[753]

Behşemîlerin zalimin yaptığı zulümler karşılığında vereceği ivazı bulunmaması hâlinde, Allah'ın mazlumun hakkını nasıl vereceği, diğer bir deyişle zalimle mazlum arasında

[752] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 283: 7-14; Hımmasî, *Münkız*, 1/351: 10-18. Ayrıca bk. Hımmasî, *Münkız*, 1/349: 6-10. Burada aynı cevap Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye atfedilerek aktarılır.

[753] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 284: 10-14; Hımmasî, *Münkız*, 1/352: 8-13.

adaleti nasıl sağlayacağı konusundaki çözümlerine tekrar bakıldığında, daha önce ifade edildiği gibi, onların netice olarak zalimin ivazlarından mazluma vermek suretiyle olacağı kararını verdikleri görülür. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Allah'ın, yaptığı zulümleri karşılayacak ivazı bulunması hâlinde zalimin zulmetmesine imkân tanıyacağı ve zalimin bu miktardaki ivazı hak etmeksizin ölmesinin mümkün olmayacağı şeklindeki görüşü aktarılmıştı. Bu bağlamda sonraki kaynaklarda Ebû Hâşim'in bu görüşünün, zalimin söz konusu ivazı karşılayacak kadar ivazı elde edinceye kadar yaşatılması (*tebkıye*) gerektiği şeklinde aktarıldığı veya bu şekilde anlaşıldığı görülmektedir.[754] Bununla birlikte literatürde Şerîf el-Murtazâ Ebû Hâşim'in zalimin zulümlerini karşılayacak kadar ivaz hak edinceye kadar yaşatılması gerektiği düşüncesini eleştirmektedir. Nitekim Ebû Hâşim, tefaddulün vacip olan ivaz yerine geçmeyeceğini söyleyerek muhaliflerinin görüşünü reddetmişti. İşte Şerîf el-Murtazâ Ebû Hâşim'in zalimin yaşatılması gerektiği görüşünün de aslında tefaddul olduğunu söyler. Zira zalimin öldürülmeyip yaşatılması da vacip değil, Allah'ın zalime yönelik tefaddulüdür. Dolayısıyla Şerîf el-Murtazâ nezdinde, Ebû Hâşim zalimin yaptığı zulümlerini karşılayacak ivazı hak etmesi için yaşatılması gerektiği şeklindeki çözümüyle aslında Ebü'l-Kâsım el-Belhî'yi kınadığı görüşe dâhil olmaktadır.[755] Bununla birlikte Şerîf el-Murtazâ, zalimin yaptığı zulümleri karşılayacak kadar ivazı mutlaka hak edeceğini söyler. Allah zalime zulüm yapma imkânı tanıdığında zalimin hâlihazırda mutlaka ivazı bulunacağını, aksi takdirde Allah'ın onun zulmetmesine izin vermeyeceğini söyler.[756] Dolayısıyla o, bu konuda Ebû Hâşim'in görüşüne katılmamaktadır. Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr da bu konuda zalimin zulmünden önce bu zulmünü karşılayacak ivazı olmasa bile ömrünün gelecek yıllarında bu zulmü karşılayacak ivazı hak etmesinin mümkün olduğunu söyler. Nitekim ona göre burada dikkate alınacak husus, zalimin zulmünü karşılayacak ivazı hak ederek ölmüş olmasıdır. Mutlaka zulmettiği vakitten önce ivazı hak etmiş olması, diğer bir deyişle zulmettiği esnada hâlihazırda ivazının bulunması gerekmemektedir.[757] Burada Kâdî

---

754 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 315: 2-3; *Hülâsatü'n-nazar*, 82: 5-6.

755 Hımmasî, *Münkız*, 1/349: 2-5; Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 244: 2-15.

756 Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 244: 2-5; Hımmasî, *Münkız*, 1/348:16-349: 2.

757 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 13/542: 13-15. Öte yandan burada mesele biraz daha detaylanmaktadır. Behşemî kaynaklarda, bu hususa dair farklı bir çözümün de öne sürüldüğü görülmektedir. Şöyle ki, eğer zalimin zulmettiği esnada bu zulmünü karşılayacak ivazı yoksa ve zalimin hayatının sonuna kadar bu ivazı hak edeceğine dair bir bilgi de yoksa bu durumda Allah'ın onun zulmetmesine imkân tanımayıp zalime karşıt motiv veya zulmü yapmaktan alıkoyacak bir meşguliyet vererek zalimi yapmak istediği zulümden alıkoyması gerekmektedir. Aksi takdirde Allah ivazı hak eden mazlumun hakkını vermemiş olacaktır. Bu durum da Allah'ın zalimin zulmetmesine imkân tanımasının kabih olmasını gerektirir. Bu

Abdülcebbâr'ın Ebû Hâşim'in görüşünü biraz daha açıklığa kavuşturduğu görülmektedir. Yani zalim ölmeden önce yaptığı zulümleri ödeyecek kadar ivazı mutlaka hak edecektir. Bu, zulümden önce olabileceği gibi yaptığı zulümden sonra da olabilir.

açıklamaları aktaran İbn Metteveyh, böyle bir durumda Allah'ın zalimin zulmetmesini engellemesi gerektiği görüşünün iki açıdan vacip olduğunu ifade eder: Birincisi Allah'ın zalimin bu şekilde zulmetmesine imkân tanıması şeklindeki kabih bir durumun faili olmaması, ikincisi hak sahibinin hakkının zayi olmasına yol açmaması. Allah hak sahibinin hakkını zayi etmeyecek ise bu da ancak O'nun zalimin zulmetmesini engellemesi şeklinde gerçekleşiyorsa, Allah'ın bunu engellemesinin vacip olduğu sonucuna ulaşılır. Bununla birlikte Allah zalimin zulmünü engellemediğinde, zalimin bu zulmü karşılayacak ivazının onda var olduğu âşikârdır. Öte yandan onların aslında bu cevabı, dünyada hak ettikleri ivazların yetmeyeceği kadar çok zulümde bulunan ve hiç sıkıntı çekmeyen zalimlerin bulunduğu ve bunlardan ivazın nasıl alınacağını öne süren farazi bir itiraz karşılığında dile getirdikleri anlaşılmaktadır. Şayet onlar dünyada bu şekilde zalimlerin bulunduğunu iddia ederlerse, Allah mutlaka adaleti sağlayacağı için, eğer zulümlerini karşılayacak ivazları olmasaydı, onları bu zulmü yapmaktan alıkoyardı. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/116: 12-117: 3. Ancak Behşemîler nezdinde Allah eğer zalime zulmetme imkânı veriyorsa, zaten zalimin mutlaka bu zulmünü karşılayacak ivazının bulunması gerekir. Bu ivaz daha önce ifade edildiği gibi, zulmünden önce hak edilmiş de olabilir yahut zulmettiği vakitten sonra hak edeceği ivazlar da olabilir. Bk. Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre,* 243: 20-244: 1. Öte yandan Allah'ın zalimi zulmetmekten alıkoyması demek teklife bir müdahale olup bir anlamda zalimden teklifin kaldırılması demektir. Dolayısıyla Behşemîlerin böyle bir şeyi gerçek anlamda cevap olarak ileri sürmeleri mümkün değildir. Bununla birlikte literatürde Allah'ın zalimin ödemesi gereken ivazı tefaddul olarak vermesi gerektiği kanaatinde olan muhaliflerinin de onlara bu açıdan eleştiri yönelttiği görülmektedir. Şöyle ki muhaliflere göre, zalimler arasında zulmünü karşılayacak ivazı bulunmayan kimseler varsa, bu durumda ya zalimden teklif kaldırılarak onun zulmetmesini engelleyeceği ya da teklif sabit kılınarak zalimin zulmetmesinin engellenmeyeceği seçeneklerinden birisinin ileri sürülmesi gerekir. Teklif varken Allah'ın zalimin zulmünü engellemesi mümkün olmadığına göre, Allah'ın bunu engellememesi gerekir. Yani zalim zulmeder. O hâlde zalimin zulmü engellenmediğine göre adalet ancak Allah'ın tefaddulle ivazı hak edene vermesi şeklinde sağlanmalıdır. Bu açıklamalara karşı Kâdî Abdülcebbâr ise özetle, bu durumdaki, yani ödeyecek ivazı bulunmayan zalimler arasında kâfir ve fâsıkların da olduğu ve cehennemi hak eden bu kimselere Allah'ın hiçbir şekilde tefaddulde bulunmayacağı cevabıyla mukabele etmiştir. Tartışmanın bu kısmına dair detaylı açıklamalar için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî,* 13/543: 5-544: 12. Ayrıca bk. *Hülâsatü'n-nazar,* 82: 6-8; Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre,* 243: 18-20. Burada Şerîf el-Murtazâ, Allah'ın bu durumdaki zalimin zulmetmesini engelleyeceği görüşünü Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye atfederek aktarmıştır.

SONUÇ

Son dönem Mutezilesi'nde Behşemiyye-Hüseyniyye ayrışması içerisinde Hüseyniyye, Basra ekolünün kelâm düşüncesini baştan sona yeniden ele almış, sistemin temel meselelerindeki yerleşik görüşlere zarar vermeyecek şekilde detaya müteallik konularda Behşemiyye'yi çoğunlukla eleştirmiş ve adeta yeni bir sistem inşa etmiştir. İbnü'l-Melâhimî, Hüseyniyye ekolünün bu ayrışmayı eserlerinden net bir şekilde öğrenebildiğimiz en büyük temsilcisidir. Dolayısıyla iki ekol arasındaki ihtilafın adl (adalet) ilkesine ilişkin kısımları ve Hüseyniyye ekolünün bu konudaki görüşlerinin İbnü'l-Melâhimî üzerinden ortaya konması mümkündür. Mutezilî düşüncede adl ilkesi, Allah'ın kabihi işlemeyeceği, kendisine vacip olan fiilleri ihlâl etmeyeceği ve tüm fiillerinin hasen olduğu esaslarını ortaya koymak ve bu esaslarla bağlantılı hususları izah etmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmanın ele aldığı konuların tamamını İbnü'l-Melâhimî özelinde ve iki ekol arasındaki ihtilafa odaklanacak şekilde bu amaca hizmet eden hususlar ve bunların detay meseleleri oluşturmaktadır.

Adl ilkesi kapsamındaki bu esasların ortaya konulmasının temelinde ahlâki değer problemi yer almaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak fiilin anlamı, fiilin hasen, kabih, vacip gibi hükümlerinin manası ve fiillerin bu hükümleri neye göre aldığının izah edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî ve mensubu olduğu Hüseyniyye ekolü konunun daha en başında Behşemîler'in fiili "kâdirden sâdır olan şey" olarak tanımlamalarına itiraz etmiştir. Zira kâdirin "fiil yapma imkânı bulunan kimse" olarak tanımlandığı göz önünde bulundurulduğunda fiil ve kâdir kavramları birbiriyle tanımlanmış olmaktadır. Bu da fiilin anlamını tam manasıyla ortaya koyamamaktadır. Buna karşın İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler fiili "motivlere göre meydana gelen şey" olarak tanımlamakta ve aslında burada kendi düşünce yapılarında pek çok konuda aktif olarak kullandıkları motiv mefhumunun temelini atmaktadırlar. Bir anlamda adalet anlayışının hüsün-kubuh meselesine odaklanmış olduğu düşünüldüğünde adl ilkesinin giriş konularını etik değerin mahiyetine ilişkin izahlar teşkil etmektedir. Mutezilî düşüncede fiillerin ahlâkî değeri Allah tarafından belirlenmiş değil, fiillerin kendisindedir. Bu değerler akılla bilinebilir. Dolayısıyla bu değerler evrensel olup failine göre değişmez. Bu hususta İbnü'l-Melâhimî fiillerin hükümlerinin fiillerin zâtında olduğu kanaatindeki Bağdat Mutezilesi'nin değil, fiillerin sahip olduğu vecihler doğrultusunda

hükümlerini aldığı kanaatindeki Basra Mutezilesi'nin görüşünü benimsemiş ve Hüseynî düşüncede de bu devam etmiştir.

Allah'ın kabihi asla işlemeyeceği temel esaslardan biri olmakla birlikte Allah'ın kabihi işlemeye kâdir olup olmadığı ve kabihi işlemesinin teoride mümkün olup olmadığı hususları tartışılmıştır. Allah-kabih ilişkisi bağlamında, İbnü'l-Melâhimî ve diğer Hüseynî kaynaklar baz alındığında bu üç meselenin ele alındığı görülmektedir. Genel olarak Mutezile kelâmında Allah'ın kabihi işlemeyeceğinin delili, Allah'ın kabihin kabihliğini bilmesi ve kabihe ihtiyaç duymaması (müstağni olması)dır. Şâhit âleme kıyas edilerek bu sonuca ulaşılan delili İbnü'l-Melâhimî de aynı şekilde kullanır. Bununla birlikte o, kendisinden öncekilerden farklı olarak aslında kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhit metoduna gerek kalmaksızın da Allah'ın kabihi işlemeyeceğini delillendirmenin mümkün olduğunu vurgular. O bu delillendirmesini büyük ölçüde motiv mefhumu üzerinden yapar.

Allah'ın kabihe kâdir olup olmadığı hususunda genel Mutezilî kanaat Allah'ın makdûrâtın tamamına kâdir olmasından hareketle, Allah'ın kabihe kâdir olduğu şeklindedir. Bununla birlikte Allah'ın kabihe kâdir olmadığını savunanlar Nazzâm ve takipçileridir. Onların bu konudaki delili kabih fiil failin cehaletine (kabihin kabihliğini bilmediğine) veya ihtiyacına (kabihe muhtaç olduğuna) delâlet edeceğinden, Allah kabihe kâdir olduğunda, O'nda bu olumsuz vasıfların bulunmasının mümkün olması sonucunun ortaya çıkacağıdır. Dolayısıyla Allah'ın kabihe kâdir olması O'nun zâtıyla âlim ve ganî olmasıyla çelişmektedir. Onların bu deliline verilen cevap noktasında İbnü'l-Melâhimî Behşemîlerin açıklamalarını yeterli bulmamaktadır. Meselenin çözümü noktasında İbnü'l-Melâhimî'nin çözümü Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğu şeklindeki Hüseynî görüş üzerindendir. Behşemîlerin Allah'ın kabihe kudretinin bulunmadığı hususunda Nazzâm'a getirdikleri cevapların tamamında Allah'ın kabihi yapabileceği düşüncesi olduğundan, Nazzâm'ın delilinin önü ancak Allah'ın kabihe kâdir olsa da kabihi yapmasının imkânsız olduğu görüşüyle kapatılabilir. Allah'ın kabihi yapmasının imkânsız olduğu söylendiğinde, Nazzâm ve ekolünün iddia ettiği, Allah'ın olumsuz vasıflara sebep olacağı endişesi de ortadan kalkacaktır.

Allah-kabih ilişkisi kapsamında literatürde tartışılan bir diğer mesele de yukarıda ifade edilen Allah'ın kabihi yapmasının imkânı meselesidir. Bu konu Behşemîler'le Hüseynîler

arasındaki ihtilaflı hususlardandır. İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler Allah'ın kabihi işlemesinin imkânsız olduğunu iddia ederek Allah hakkında kabih bir fiilin asla düşünülemeyeceğini ortaya koymaktadırlar. Hüseynîler bu kanaatlerini Allah'ın kabihe yönelik motivinin bulunmasının imkânsız oluşu üzerinden motiv mefhumuna dayanarak temellendirmiştir. Bununla birlikte Behşemîler Allah'ın kabihi asla işlemeyeceğini söylemekle birlikte Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olduğunu iddia ederler. Hüseynîler ise Allah'ın kabihi yapmasının imkân dâhilinde olduğu düşüncesinin Allah'ta kabihe yönelik motivlerin bulunmasının mümkün olduğu anlamına geleceğini, dolayısıyla zâtıyla âlim ve ganî olan Allah'ta cehalet ve muhtaçlığın bulunmasının mümkün olduğu anlamının ortaya çıkacağını söyleyerek onları eleştirmiştir. Öte yandan Allah'ın kabihi işlemesinin mümkün olduğunu söylemek Allah'ın kabihi asla işlemeyeceğini söylemeyi de imkânsız kılmaktadır.

Adl ilkesi kapsamında insan fiilleri konusu Allah'ın kabihi asla işlemeyeceği ispat edildikten sonra ele alınmaktadır. Mutezilî düşüncede kabih fiillerin faili Allah olamayacağına göre, bu fiillerin faili insan olmalıdır. Bu düşünceden hareketle insanın bütün tasarruflarının insana ait olduğu ilkesi Mutezile kelâmında üzerinde ittifak edilmiş bir husustur. Öte yandan insan fiilleri konusu teklif müessesesi itibariyle insanın ahlâkî sorumluluğunu temellendirmek amacıyla insanın fiillerinde özgür olduğunu ortaya koymayı hedeflediği için teklifle de bağlantılı bir meseledir. İnsan fiilleri konusunda üzerinde durulan önemli husus insanın fiillerinin onun motivlerine göre gerçekleştiği düşüncesidir. Motiv mefhumu Behşemî düşünceye nazaran İbnü'l-Melâhimî ve Hüseyniyye'nin kendi sistemlerinde daha fazla önem atfettiği bir husustur.

Bununla birlikte insan fiilleri konusunda insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin iktisâbî mi yoksa zarurî bilgi mi olduğu tartışması yer almaktadır. Bu konu Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki ihtilaflı meselelerden biri olduğu için İbnü'l-Melâhimî insan fiilleri kapsamında bu tartışmaya ağırlık vermiştir. Ebû Ali el-Cübbâî ve Behşemîler insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin iktisâbî olduğu görüşündedirler. Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin zarurî bilgi olduğu kanaatindedirler. Onlar bu hususta "fiilini tercih yoluyla yapan kişi" şeklinde dile getirdikleri failin tanımının doğrudan bu bilgiyi ortaya koyacağını söylemektedirler. Onlar nezdinde bir kimsenin fiilini tercih yoluyla yapması demek,

fiilini motivlerine göre yapması demektir. İnsanın fiillerini motivlerine göre yaptığı zorunlu bilgi olduğuna göre bunu ifade eden "insanın fiilinin yaratıcısı olduğu bilgisi" de zorunlu bilgidir. Buna ilaveten İbnü'l-Melâhimî insanın fiillerinden dolayı methedilmesi veya zemmedilmesinin hasen olduğunun bilinmesinin insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisinin fer'i konumunda olduğunu, birinci bilginin zorunlu olmasının ikinci bilginin de zorunlu olmasını gerektireceğini ifade ederek insanın fiilinin yaratıcısı olduğunu delillendirmiştir. Her iki ekol de insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna aynı delilleri getirmişlerdir. Ancak Behşemiyye bu delilleri insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna delil olarak sunarken, Hüseyniyye aynı delilleri insanın fail olduğuna yönelik bilginin zaruri olduğuna delil olarak sunmaktadır. Öyle görünüyor ki Behşemiyye ve Hüseyniyye'nin bu konuda aynı delilleri kullanmasına rağmen farklı sonuçlara ulaşması, Hüseyniyye'nin bu hususu motiv mefhumu üzerinden açıklaması sebebiyle olduğu söylenebileceği gibi aslında bu ihtilafın iki tarafın olaylara bakış açısından kaynaklandığını da söylemek mümkündür.

İnsan fiilleri konusunda genel olarak Mutezilenin muhalifleri insanın fiilinde insanın doğrudan bir etkisinin bulunmadığını ortaya koyan cebir ve kesb görüşünü iddia edenlerdir. İbnü'l-Melâhimî bu konuya dair ele aldığı eleştirilerini doğrudan kesb görüşünü savunanlara yöneltmiştir. Zira onun düşüncesinde kesb anlayışı ile cebir anlayışı arasında temelde bir fark bulunmamaktadır. O da bu düşünceyi ispat etmeye yönelik izahlar yapmıştır. Burada kesb mefhumunun tanımlarından hareketle kesb anlayışında insanın kudretinin fiil üzerinde bir etkisinin bulunup bulunmadığını sorgulamıştır. Zira insanın fiilinin üzerindeki etkisi ancak insanın sahip olduğu kudretin etkisiyle anlaşılabilir. Ancak kesb mefhumu Eşarîler tarafından genel itibariyle kudretin fiil üzerinde bir etkiye sahip olmayıp fiilin kudretle aynı anda ve aynı mahalde bulunması olarak açıklanmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî yaptığı mülahazaların neticesinde kesb görüşünde insanın fiil üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığı neticesine ulaşmış ve aslında fiili meydana getirme noktasında kesbin cebir görüşünden bir farkı olmadığını ifade etmiştir.

İnsan fiilleri konusunda bir diğer önemli husus ise mütevellid fiillerin insana ait olup olmadığı meselesidir. Bu konuda İbnü'l-Melâhimî kendisinden önceki genel Mutezilî kanaati devam ettirmiştir. Genel Mutezilî görüşe göre mütevellid fiiller de tıpkı doğrudan

fiiller gibi insana aittir. Onların bu konudaki delilleri insanın mütevellid fiillerden dolayı zemmedilmesi ve mütevellid fiillerin insanın motivine göre meydana gelmesidir. İbnü'l-Melâhimî de bu iki hususun mütevellidatın insana ait olduğuna delâlet ettiğini ifade eder. Öte yandan Basra Mutezilesinin ve onun kanaatini devam ettirerek İbnü'l-Melâhimî ve Hüseyniyye'nin mütevellidatın bir kısmının Allah'a ait olduğunu söylediklerini ifade etmek gerekir. Renkler, tatlar, sıcaklık-soğukluk gibi idrakler ve ateşin yakması gibi fiiller Allah'ın fiilleridir. Bununla birlikte onların bu konudaki muhalifleri mütevellid fiilleri Allah'ın yarattığı ve insanın bu fiillerde kesbinin bulunmadığını söyleyen Eşarîler ve Mutezile içerisinde mütevellid fiillerin mahallin tabiatı gereği meydana geldiğini düşünen âlimlerdir.

Adalet anlayışının temelini oluşturan hususlardan biri olan Allah'ın tüm fiillerinin hasen olduğu ilkesi, Allah'ın vakıadaki tüm fiillerinin hasenliğinin ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu minvalde Allah'ın fiillerinin hasenliği Allah'ın âlemi yaratmasının hasenliği ve insana sorumluluk yüklemeyi ifade eden teklife muhatap kılmasının hasenliği üzerinden ortaya konulmuştur. İbnü'l-Melâhimî yaratmanın başlangıcının, diğer ifadeyle âlemin ve insanın yaratılmasının genel Mutezilî kanaati takip ederek insana yönelik salt fayda olması sebebiyle hasen olduğunu ifade eder. Nitekim Allah'ın âlemi ve insanı yaratması O'nun ihsanı ve nimet vermesidir. Teklifin hasen olduğunun izahı ise teklif ile Allah'ın, tekliften başka herhangi bir şeyle ulaşılamayan büyük faydalar/sevap sunmasıdır. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî küfre düşeceği bilinen kimsenin teklifinin hasen olduğunu da ortaya koyar. Bunu da yine Allah'ın teklifle kullara başka bir şeyle ulaşamayacağı sevabı ve beraberindeki yüce mertebeyi sunmasıyla açıklar. Nitekim Allah mümin için sunduğu bu faydayı kâfir için de sunmuştur. Bu anlamda kâfirin teklifiyle müminin teklifi arasında bir fark bulunmayıp teklifin hasenlik yönü her iki teklifte de mevcuttur. Dolayısıyla kâfirin yahut fâsığın teklifi de hasendir. Bu konuyla bağlantılı olarak literatürde tartışma konusu olan teklif-i zâid meselesinde İbnü'l-Melâhimî, eğer yaşatılsaydı küfre düşeceği bilinen müminin teklif-i zaidi konusunda Ebû Ali el-Cübbâî ve Behşemîler'den farklı görüş beyan etmiştir. Onlar bu durumdaki bir kimsenin mümin iken mutlaka canının alınması gerekmediğini, teklifi uzatılması hâlinde ona ilk teklifindekinden daha fazla miktarda sevap sunulacağını ve dolayısıyla tıpkı küfre düşeceği bilinen kimsenin/kâfirin teklifi konumunda olacağını ve bu şekilde de hasen olacağını söylemektedirler. Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî teklifteki amacın kula fayda

sağlamak olduğunu ve müminin ilk teklifinde maksadın hâsıl olduğu için onun küfre düşeceği bilinmesine rağmen teklifinin uzatılmasının hasen olmayacağı kanaatindedir.

Teklifle ilgili önemli bir husus da kudretin/istitaatın mâhiyeti ve bununla ilgili hükümlerdir. Mutezilî düşüncede kudret fiilden öncedir ve zıtlara şâmildir. Şâhid âlem söz konusu olduğunda bu kudretin canlı cismin zâtına ilave bir unsur olduğu hususunda âlimler hemfikirdir. Ancak bu ilave unsurun, yani kudretin mahiyeti konusunda ihtilaf söz konusudur. Basra Mutezilesi ve Behşemîler nezdinde kudret özel bünyeye sahip canlı cismin bedeninin bir parçasında bulunan ve bedenin tamamının kâdir olmasını sağlayan bir ma'nâdır. Buna mukabil Bağdat Mutezilesi'ne göre kudret bedendeki özel bünyedir. İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler de bu görüşü benimsemiştir. Özel bünye bedenin organlarının sağlıklı olmasını ifade etmektedir. Dolayısyla Behşemîlere göre kudret bedenin sağlıklı olmasına ilave bir unsur olup bedenin kâdir hâlinde olmasını gerektiren bir ma'nâ iken, Hüseynîlere ve İbnü'l-Melâhimî'ye göre kudret bedenin sağlıklı olmasına ilave bir unsur olmayıp doğrudan bedendeki organların sağlıklı olmasıdır.

Kudret konusunda Hüseyniyye'nin Behşemiyye'ye muhalefet ettiği bir diğer mesele, Mutezile'nin özellikle insan fiillerinde kesb görüşüne açık kapı bırakmamak amacıyla temel bir ilke olarak ortaya koyduğu "bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağı" fikridir. İbnü'l-Melâhimî ve Hüseyniyye'ye göre bir makdûr iki kâdirin kudreti altında olabilir. Onlar bu hususa örnek olarak iki kişinin bir cismi bir yöne ittirmesini getirirler. Bu durumda cisim iki kâdirin kudretiyle hareket etmiş olmakta ve bir makdûra iki kudret taalluk etmiş olmaktadır. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî fiili meydana getiren kudretlerin benzer olduğunu iddia etmesine bağlı olarak da bir fiili meydana getiren kudretler benzer olduğu için bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olabileceğini iddia etmiştir. Bunu ise makdûr üzerindeki bir kudretin yerini başka bir kudretin almasıyla gerçekleşeceği şeklinde ifade ederler. Kudretler benzer olduğu için bir fiil üzerinde etkin olan kudretin yerine başka bir kudret de geçebilir.

İnsanın fiillerinde tek fail olduğunu vurgulamak amacıyla bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağını iddia eden Behşemîler bu hususdaki hassasiyetlerini Allah'ın kulun makdûrunun aynısına kâdir olamayacağını söyleyerek de ifade etmişlerdir. Onlara göre Allah kulun makdûrunun cinsine kâdirdir. Bununla birlikte

İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler bir önceki konudaki düşünceleri doğrultusunda Allah'ın kulun fiillerinin aynısına kâdir olabileceği kanaatindedirler.

Görüldüğü üzere iki ekolün fiili meydana getiren kudreti nasıl tanımladıklarına bağlı olarak kudretle alakalı diğer meselelerde de farklı görüşleri benimsediği ortaya çıkmıştır. Kudreti bedenin bütününe râci olan bir ma'nâ olarak gören Behşemîler her bir fiil üzerinde etkin olan kudretin tek olduğunu dolayısıyla bir makdûr üzerinde iki kudretin etkin olamayacağını söylemişlerdir. Bu ilkeyi kabul ettiklerinde kudretlerin birbirinin yerine geçemeyeceği ve kudretler arasında benzerlik bulunmayıp kudretlerin birbirinden farklı olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bununla birlikte kudreti bedenin sağlıklı olması şeklinde tanımlayan Hüseynîler kudretlerin birbirine benzer olduğunu ve dolayısıyla bir kudretin yerine başka bir kudretin geçebileceğini iddia etmişlerdir. Buna bağlı olarak da bir makdûrda iki kâdirin kudretinin etkin olabileceği ve Allah'ın kulun makdûrunun aynısına kâdir olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Teklif bağlamında İbnü'l-Melâhîmî'nin ele aldığı bir diğer mesele de mükellefin ne olduğu konusudur. Genel Mutezilî kanaat mükellefin beden olduğunu söylemekte ve İbnü'l-Melâhimî de bu görüşü devam ettirmektedir. Bununla birlikte Mutezile içerisinde mükellefin bedene sirayet etmiş ruh olduğu, kalpte bir parça olduğu, ruh ve beden birlikteliği olduğu gibi farklı görüşler de bulunmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'nin mükellef konusunda tartışmaya girdiği gruplar bu farklı görüş sahipleri ile felsefecilerdir. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî'nin mükellef konusunda kendisini Behşemîlerden farklı kılan hususun onun bu konuda felsefecilerin mükellef hakkındaki görüşlerine de eleştiriler getirmesidir. Bu sebeple mükellef konusu, felsefenin Mutezile kelâmına girdiği ve bu etkileşimin İbnü'l-Melâhimî özelinde Mutezile tarafından nasıl değerlendirildiğine örnek teşkil etmektedir. Bu konuda İbnü'l-Melâhimî muhaliflerine temelde insanın fiillerinin bedene atfedilmesi üzerinden eleştirilere cevap vermiştir. O felsefecilerin mükellefin nefs olduğu görüşüne de onların bedenin nefsin aleti olduğu iddialarından hareketle, insanın fiillerinin bedene izafe edildiğine vurgu yaparak karşı çıkmış ve buna ilaveten nefsin bedenle birlikteliğini sağlayan bir unsurun olmayışına vurgu yaparak mükellefin nefs değil beden olduğunu ortaya koymuştur. İbnü'l-Melâhimî'nin ve Mutezile'nin genelinin mükellefi beden olarak ifade etmelerinin ana

sebebi insanın fiillerindeki sorumluluğunu somut bir şekilde göstermek ve ahlâkî sorumluluğu anlaşılır bir zemine oturtmak olduğu söylenmelidir.

Mutezile'nin adalet anlayışı gereği Allah'ın kullarını teklife tâbi tutması Allah'ın bazı fiilleri yapmasının vücûbiyetini meydana getirmiştir. Bu anlamda bu fiillerin Allah'ın kullarına yüklediği fiilleri yapmaları hususunda bir yardımı olarak görülebilir. Bu kapsamda Allah'ın kullarından istediği fiilleri yapmasına yönelik lütuf vermesi vaciptir. Lütfun vücûbiyeti konusunda Mutezilîler hemfikir olsa da lütfun kapsamı hususunda ihtilaf söz konusudur. Basra Mutezilesi ve Behşemîler lütfun yalnızca teklifin gereklerini yapma hususunda, yani dinî konularda verilmesinin vacip olduğu kanaatindeyken, Bağdat Mutezilesi, İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîler sadece dinî konularda değil dünyevî konularda da lütfun verilmesi kanaatindedirler. Aslında lütuf mefhumu aslah mefhumuyla aynı anlama gelmektedir. Kul için en faydalı şey anlamına gelen aslah Mutezilî düşüncede Allah'a vaciptir. Ancak aslah Behşemî düşünce için dinî konularla sınırlıdır ve lütfu ifade etmektedir. Bununla birlikte Hüseynî düşünce için aslah kulun dünyevî konularda da yararına olan şeyleri kapsamakta ve hem dinî hem dünyevî aslahın vacip olduğunu ifade etmektedirler. Bununla birlikte tartışma konusu olan dünyevî konularda aslahtır. Behşemîler dünyevî aslahın tefaddul ve ihsan olduğu, dolayısıyla Allah'a vacip olmadığı kanaatindedirler. İbnü'l-Melâhimî dünyevî aslahın vücûbiyetini, fiile yönelik motiv bulunduğunda ve karşıt motivler bulunmadığında o fiilin meydana gelmesi gerekeceği ilkesi üzerinden izah etmektedir. Allah'ın bir fiilin kulun yararına olduğunu bilmesi, O'nun fiile yönelik motivini oluşturmaktadır. Bu fiilin zarar veya mefsedet içermesi, dolayısıyla kabih olması ise fiilden alıkoyacak karşıt motivi ifade etmektedir. Dolayısıyla dünyevî aslah olan bir fiil eğer kabih değilse, Allah'ın bunu yapması vaciptir. Öte yandan İbnü'l-Melâhimî dünyevî aslah konusunda aslında hem Basra Mutezilesi'nin hem de Bağdat Mutezilesinin netice olarak aynı düşündükleri kanaatine varmıştır. Her iki gruba göre de dünyevî konularda aslah olan bir fiile yönelik motiv varsa ve karşıt motiv yoksa bu fiil meydana gelecektir. Ancak Basra Mutezilesi bu fiilin ihsan veya tefaddul şeklinde gerçekleşeceğini ifade ederken, Bağdat Mutezilesi bu fiilin motivler açısından Allah'ın cömertliği gereği vacip olarak gerçekleşeceğini ifade etmektedirler. İbnü'l-Melâhimî aslah konusunda meseleye bütüncül bakarak iki ekolün görüşünü uzlaştırmaya çalışmıştır. Bununla birlikte onun yine de neticede Bağdat Mutezilesi'ni desteklediğini ifade etmek gerekmektedir.

Mutezilî düşüncede adl ilkesinin esaslarından biri olarak Allah'ın fiillerinin tamamının hasen oluşu, insanların bu dünyada karşılaştıkları sıkıntıların ve çektikleri acılara mâkul bir açıklama getirmeyi gerekli kılmış ve bu vesileyle elem konusu tartışılmıştır. Nitekim Allah'ın verdiği veya yapılmasına izin verdiği bütün elemler hasendir. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî elemleri hastalıklar üzerinden değerlendirir. O, Allah'ın verdiği hastalıklar konusunda acı çekenleri çocuklar gibi mükellef olmayan veya günahsız kimseler ve mükellefler şeklinde ikiye ayırmıştır. O Allah'ın çocuklar veya onlar konumunda olan kimselere verilen hastalıkların ancak onlara fayda vermek amacıyla verildiği düşüncesindedir. Bu fayda ivaz olarak isimlendirilir. Bununla birlikte elem çeken kişiler mükellef olduğunda ve ikâbı hak eden bir kimse olduğunda, İbnü'l-Melâhimî Allah'ın onlara verdiği hastalıkların istihkak sebebiyle ceza olarak verildiğini ifade eder. İbnü'l-Melâhimî'nin bu konuda Ebû Ali el-Cübbâî'yi takip ettiğini ifade etmek gerekir. Behşemîler ise acı çeken kimseler arasında ayrım yapmaksızın hastalıkların tamamının imtihan olarak verildiği kanaatindedirler. Öte yandan Allah'ın yaptığı veya yapılmasına izin verdiği elemlerin hasen olması için Ebû Ali el-Cübbâî yalnızca ivazın yeterli olduğu kanaatindeyken Behşemîler verilen elemde ivaz ve lütfun birlikte bulunması gerektiği kanaatindedirler. İbnü'l-Melâhimî ve Hüseynîlerin bu konuda ise Behşemîlerin görüşünü benimsediğini ifade etmek gerekmektedir.

Zarar karşılığında hak edilen fayda olarak ifade edilen ivaz hem Allah'tan hem de diğer canlılardan hak edilmektedir. Bu konuda İbnü'l-Melâhimî insanın zalimden hak ettiği ivazların ya zalimin hak ettiği ivazlardan alınarak ya da Allah'ın tefaddul olarak vermesi şeklinde temin edileceğini söyler. O, bu görüşüyle ivazın yalnızca zalimden alınarak mazluma verilmesi şeklinde olduğunu söyleyen Behşemîlerden farklı kanaattedir. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî'nin Behşemîlerden farklı düşündüğü bir diğer husus ivazın düşmesi meselesidir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bir kimsenin başkasından hak ettiği ivazın düşmesi, diğer ifadeyle ivazı hak eden kimsenin alması gereken ivazın zalimden alınıp hak edene verilmemesi mümkündür. Bunun şartı ivaz vermesi gereken kimsenin ivazın düşmesinden fayda elde etmesidir. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî Allah'tan hak edilen ivazın düşmeyeceğini, Allah'ın bunun karşılığında fayda elde etmesi gibi bir husus mümkün olmadığı için ivazı mutlaka vereceğini ifade eder. Bununla birlikte Behşemîler ivazın düşmesinin mümkün olmadığını mutlaka hak edene verilmesi gerektiği kanaatindedirler.

İvaz konusunda ihtilaf söz konusu olan bir diğer mesele de hayvanlar, deliler gibi akıl sahibi olmayanların ve çocukların verdiği elemler karşılığında ivazın kime vacip olacağı meselesidir. Bu konuda İbnü'l-Melâhimî bu elemler karşılığındaki ivazı Allah'ın vermesi gerektiğini söyleyerek Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşünü benimserken, Behşemîler bu konuda ivazın, acıyı veren canlıya vacip olduğu görüşündedirler. Öte yandan literatürde ivaz vermesi gereken zalimin zulmünü karşılayacak kadar ivazının bulunmadığı durumlarda ivazın nasıl verileceği de farkı şekillerde cevaplanmıştır. Bağdat Mutezilesi ve İbnü'l-Melâhimî bu ivazın Allah'ın tefaddul olarak mazluma vereceği kanaatindedirler. Bununla birlikte Ebû Ali el-Cübbâî ve Behşemîler genel olarak ivazın tefaddul olarak verilmesinin caiz olmayacağını düşündüklerinden bu konuda da ivazın Allah tarafından tefaddul olarak verilemeyeceğini söylerler. Onlara göre bu ivaz zalimden almak suretiyle olacaktır. Dolayısıyla onlara göre Allah zulmünü karşılayacak kadar ivazı bulunmayan zalimin zulmetmesine imkân vermeyecektir. Diğer bir deyişle eğer Allah zalimin zulmetmesine imkân veriyorsa, zalim bu dünyada mutlaka zulmü karşılığında verecek kadar ivazı hak edecektir.

KAYNAKÇA

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1981.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

Adang, Camilla. "A Rare Case of Biblical Testimonies to the Prophet Muḥammad in Muʿtazilī Literature: Quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī's *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla* in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Ghurar al-adilla*, as Preserved in a Work by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī". *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*. ed. Camilla Adang vd. 297-330. Würzburg: Ergon Verlag, 2007.

Ahmed, Mahmûd Kâmil. *Mefhûmü'l-'adl fî tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-Arabiyye, 1983.

Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Altındaş, Mücteba. "Kelam Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisine Dair Tartışmaların Arka Planı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2022), 144-174.

Altun, Hilmi Kemal. "Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasında Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 711-737.

Ansari, Hassan. "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (I): Zaydīs". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 181-195. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Ansari, Hassan. → Ayrıca bk. Ensârî, Hasan.

Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine. "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shī'īs". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 196-214. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine. "Introduction". *et-Tecrîd fî usûli'l-fıkh*. mlf. Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhîmî el-Hârezmî. i-ix. Tahran: Merkezü Dâiretü'l-Ma'ârif-i Büzürg-i İslâmî, 2011.

Ansî, Hüsameddin Abdullah b. Zeyd, *el-Mehaccetü'l-beyzâ fî usûli'd-dîn: Zaydī Theology in 7th/13th Century Yemen: Facsimile Edition of Kitāb al-Maḥağğa al-bayḍāʾ fī uṣūl al-dīn of Ḥusām al-Dīn ʿAbd Allāh b. Zayd al-ʿAnsī (d. 667/1269) (MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 1286)*.

Faksimile nşr. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2015.

Aslan, İbrahim. *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1975.

Ay, Mahmut. "Kelam'da *Adalet, Kudret ve Hikmet* Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni* 31 (Güz 2015), 25-50.

Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2008.

Bağçeci, Muhittin. "Ehl-i Tevhîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/531. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Barlak, Muzaffer. *Husün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Beyhakî, Zahîrüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed. *Me'âricü Nehci'l-belâga*. nşr. Es'ad et-Tayyib. 2 cilt. Kum: Büstân-ı Kitâb, 1422 h.

Büstî, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed. *el-Bahs 'an edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*. nşr. İmâm Hanefî Seyyid Abdullah. Kahire: Dârü'l-âfâki'l-Arabiyye, 2006.

Can, Seyithan. "Kelâm Ekollerinin İnsan Kudretinin Mahalli Tartışmalarına Anatomik ve Fizyolojik Bir Analiz". *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 631-644.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâh: Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. nşr. A. Abdülazîz Attâr. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. nşr. M. Yûsuf Mûsâ – A. Abdülmünim Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Çelebi, İlyas. "Lütuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Çelebi, İlyas. "el-Muğnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/382-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Demir Bektaş, Kevser. *Muʿtezile ve Keramet: Behşemiyye ve Hüseyniyye Ekolleri Arasında Kerametin İmkanı Üzerine Tartışmalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Demir Bektaş, Kevser. "Muʿtezilî Kelâm'da Teklîf-i Zâid". *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 71-95.

Ebû Caʿfer et-Tûsî, Şeyhuttâife Muhammed b. Hasan. *Kitâbü Temhîdi'l-usûl fî ilmi'l-kelâm*. nşr. Abdülmuhsin M. ed-Dînî. Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1362 hş.

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Saîd b. Muhammed b. Saîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde – Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Tasaffuhü'l-edille*. nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, Sâ'id b. Ahmed. *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ*. Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle nşr. Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid. Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1999.

Ensârî, Hasan. "Mahmûd el-Melâhimî el-Mu'tezilî fi'l-Yemen", *el-Mesâr* 11/2 (2010), 48-58.

Ensârî, Hasan. "Kitâbî Tâzeyâb der Nakd-i Felsefe: Peydâ Şüden-i Kitâb-ı Tuhfetü'l-Mütekellimîn-i Melâhimî". *Neşr-i Dâniş* 18/3 (2001), 31-32.

Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin. *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl: Baṣran Muʿtazilite Theology: Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-Uṣūl and its Reception*. nşr. Camilla Adang vd. Leiden – Boston: Brill, 2011.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât*. nşr. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, 2018

Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed. *Fî sîreti'z-Zemahşerî Cârillâh*, nşr. Abdülkerim el-Yâfî. *Revue Academie Arabe de Damas* 57/3 (1982) içinde, 365-382.

Ess, Josef van. "Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Isḥāk an-Naẓẓām". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*. ed. Tamar Rudavsky. 53-67. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. 2 cilt (1 cilt hâlinde). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. nşr. A. İzzeddin es-Seyrevân. Beyrut: Dârü Lübnân li't-tıbâa ve'n-neşr, 1987.

Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *İ'tikâdâtü fıraki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. M. Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. nşr. Sa'îd Abdüllatîf Fûde. 4 cilt. Beyrut: Dârü'z-zehâir, 1436.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm*. nşr. Esad Cum'a. Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmi'î, 2004.

Fakhry, Majid. "Mu'tazilite View of Man". *Recherches d'Islamologie: Recuil d'Articles Offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs Collègues et Amis*. 107-121. Leuven; Peeters, 1977.

Frank, Richard M. "Remarks on te Early Development of the Kalām". *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici: Ravello 1-6 Settembre 1966*. 315-329. Napoli: Instituto Universitario Orientale, 1967.

Frank, Richard M. "The Autonomy of The Human Agent in The Teaching of ʿAbd al-Ğabbar". *Le Muséon: Revue d'études orientales* 95/3-4 (1982), 323-355.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. İbrahim A. Çubukçu – Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

Gimaret, Daniel. *Théories de l'acte humain en Théologie musulmane*, Paris: J. Vrin, 1980.

Gimaret, Daniel. "Mu'tazila". *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition). ed. C. E. Bosworth vd. 7/783-793. Leiden – New York: E.J. Brill, 1993.

Gimaret, Daniel. "Les Uṣūl al-Ḫamsa du Qādī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires". *Annales Islamologiques* 15 (1979), 47-96.

Goldziher, Ignaz. "Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī". *Der Islam* 3 (1912), 213-247.

Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdî Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

Gwynne, Rosalind Ward. "Al-Jubbāʿī al-Asharī and Three Brothers: The Uses of Fiction". *The Muslim Word* 75/3-4 (1985), 132-161.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed. *Şerhu'l-Uyûn*. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde nşr. Fuad Seyyid. Tunus: d-Dârü't-Tunisiyye li'n-neşr, 1974.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendi el-mülhid*. nşr. H. S. Nyberg. Beyrut: Feuilles Orientales, 1993.

Heemskerk, Margaretha T. *Suffering in the Muʿtazilite Theology: ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000.

Hımmasî, Sedîdüddîn Mahmûd er-Râzî. *el-Münkız mine't-taklîd*. 2 cilt. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412.

Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Hulâsatü'n-nazar: An Anonymous Imāmī-Mu'tazilī Treatise (Late 6th/12th or Early 7th/13th Century). nşr. Sabine Schmidtke – Hasan Ensârî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006.

İbn Ebî Tayy el-Halebî, Yahyâ b. Humeyd b. Zâfir. *el-Hâvî fî ricâli'ş-Şî 'ati'l-İmâmiyye*. nşr. Resûl Ca 'feriyân. Tahran: y.y, 1379 hş.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin b. Ebî Bekir ed-Dımaşkî. *Muhtasaru's-Savâ'iku'l-muhrika 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*. nşr. Hasan b. Abdurrahman el-Alevî. 4 cilt. Riyad: Mektebetü advâi's-selef – Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Emîn M. Abdülvehhâb – Muhammed S. el-Ubeydî. 18 cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî – Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1999.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben vd. 3 cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965-1981.

İbn Tâvûs, Radıyyüddin Ebü'l-Kâsım Ali b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed. *Ferecü'l-mehmûm fî Târîhi ulemâi'n-nücûm*. nşr. Muhammed Kâzım. Kum: Dârü'z-zehâir, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî. *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl = Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*. nşr. M. Reşâd Sâlim. 11 cilt. Riyad: Vizâretü't-ta'lîmi'l-'âlî, 1991.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî. *Şerhu'l-Akîdeti'l-İsfahâniyye*. nşr. Muhammed b. Riyâz el-Ahmed. Sayda – Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.

İbnü'l-Kıftî, Cemâleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yûsuf. *Târîhu'l-hukemâ*. nşr. M. Emin el-Hâncî. Mısır: Matbaatü's-saade, 1326 h.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. nşr. Hassan Ansari – Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Kalâid fî tashîhi'l-akâid*, nşr. A. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1985.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Allâme Ebû Mansûr Hasan b. Yûsuf. *Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*. nşr. Ya'kûb Ca'ferî el-Merâgî. Kum: Dârü'l-üsve li't-tıbâa ve'n-neşr, 1415 h.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Allâme Ebû Mansûr Hasan b. Yûsuf. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1988.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Yemenî. *Tercîhu esâlîbi'l-Kur'ân 'alâ esâlîbi'l-Yûnân*. Kahire: y.y., 1349 h.

İmâre, Muhammed. "İctimâ'ü'l-Müslimîn 'ale'l-'adl ve't-tevhîd", *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd 1*. ed. Muhammed İmâre. 45-75. Beyrut: Dârü'ş-şürûk, 1988.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 6(1): et-Ta'dîl ve't-tecvîr*. nşr. A. Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-telîf ve't-terceme ve't-tıbâa ve'n-neşr, 1962.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 6(2): el-İrâde*. nşr. George C. Anawati. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-telîf ve't-terceme ve't-tıbâa ve'n-neşr. 1962.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 8: el-Mahlûk*. nşr. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tıbâa ve'n-neşr, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 9: et-Tevlîd*. nşr. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 11: et-Teklîf*. nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 13: el-Lutf*. nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 14: el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe*. nşr. Mustafa es-Sekkâ. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd 1* içinde nşr. Muhammed İmâre. Kahire: Dârü'l-hilâl, 1970.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedânî. *el-Usûlü'l-hamse*. nşr. Faysal B. Avn. Küveyt: Matbûâtü Câmiati'l-Küveyt, 1998.

Kâsım er-Ressî, Ebû Muhammed Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil. *Kitâbü Usûli'l-'adl ve't-tevhîd*. *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd 1* içinde nşr. Muhammed İmâre. Kahire: Dârü'l-hilâl, 1970.

Kemâleddin el-Bahrânî, Mîsem b. Ali b. Mîsem. *Kavâ'idü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*. nşr. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mar 'aşî, 1406 h.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Adl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kılavuz, Ulvi Murat. "The Mu 'tazilism of al-Zamakhsharī: A Bahshamī or a Ḥusaynī?". *Ilahiyat Studies* 12/2 (Summer / Fall 2021), 237-293.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Koloğlu, Orhan Şener. “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ‘âde)”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 9/1 (Ocak-Haziran 2008), 7-40.

Koloğlu, Orhan Şener. “Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklîfin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 425-471.

Koloğlu, Orhan Şener. “Behşemiyye-İhşîdiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel İnceleme”. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 285-298.

Koloğlu, Orhan Şener. “Mu‘tezile’de Akılcılık (Ya da: Aklîlik) Üzerine”. *Akāid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*. ed. İlyas Çelebi – Mehmet Bulğen. 302-313. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Koloğlu, Orhan Şener. “Klasik Kelâm’ın Günümüzde İhmal Edilen Bir Konusu: Teklif”. *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*. ed. İlyas Çelebi – Mehmet Bulğen. 276-281. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. “Mu‘tezile’nin Temel Öğretileri”. *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (Aralık 2017), 43-80.

Koloğlu, Orhan Şener. “Mu‘tezile’nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusu Yaklaşımı”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 7-27.

Koloğlu, Orhan Şener. “İbnü’l-Melâhimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/615-618. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Koloğlu, Orhan Şener. “Mânkdîm Şeşdîv”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 2/193-194. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Koloğlu, Orhan Şener. “İbnü’l-Melâhimî”. *İslam Düşünce Atlası*. Erişim 9 Eylül 2022. https://islamdusunceatlasi.org/ibnul-melahimi/5932

Madelung, Wilferd. *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: Walter De Gruyter, 1965.

Madelung, Wilferd. “Imamism and Mu‘tazilite Theology”. *Le Shi‘sme Imāmite*. ed. Toufic Fahd.13-29. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

Madelung, Wilferd. “Review: Elsayed Elshahed, *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Nağrānī*”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/1 (1985), 128-129.

Madelung, Wilferd. “The Theology of al-Zamakhsharī”. *Actas del XII Cogresso de la U.E.A.I. (Malaga, 1984)*. 485-495. Madrid: Union Européenne d’Arabisants et d’Islamisants, 1986.

Madelung, Wilferd. “The Late Mu‘tazila and Determinism: The Philosophers’ Trap”. *Yād-Nāma in Memoria di Alessandro Bausani volume I: Islamistica*. ed. B. Scarcia Amoretti – Lucia Rostagno. 245-257. Roma: Bardi Editore, 1991.

Madelung, Wilferd. “Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s Proof for the Existence of God”. *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From Many to One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. ed. James E. Montgomery. 273-280. Leuven: Peeters Publishers, 2006.

Madelung, Wilferd. “Ibn al-Malāḥimī’s Refutation of the Philosophers”. *A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism*. ed. Camilla Adang vd. 331-336. Würzburg; Ergon Verlag, 2007.

Madelung, Wilferd. “Ibn al-Malāḥimī”. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History volume 3*. ed. D. Thomas – A. Mallett. 440-443. Leiden – Boston 2011.

Wilferd Madelung – Martin McDermott, “Introduction”. *el-Mu ‘temed fî usûli’d-dîn*. mlf. Rükneddin Mahmûd İbnü’l-Melâhîmî el-Hârezmî. iii-xvi. London: Al-Hoda, 1991.

Madelung, Wilferd – McDermott, Martin. “Introduction”. *el-Fâik fî usûli’d-dîn*. mlf. Rükneddin Mahmûd İbnü’l-Melâhîmî el-Hârezmî. i-viii. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2007.

Madelung, Wilferd – Schmidtke, Sabine. *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*. Leiden – Boston: Brill, 2006.

Madelung, Wilferd – Schmidtke, Sabine. “Introduction”. *Tasaffuhü’l-edille*. mlf. Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî. vii-xxiii. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Makbilî, Sâlih b. Mehdî. *el-‘Alemü’ş-şâmih fî îsâri’l-hak ‘ale’l-âbâ’ ve’l-meşâyih*. Mısır: y.y., 1328 h.

Makdisî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî. *Ahsenü’t-tekâsîm fî ma‘rifeti’l-ekâlîm*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1906.

Mânkdîm Şeşdîv, Kıvâmüddin Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim el-Hüseynî. *Tâ‘lîk ‘alâ Şerhi’l-Usûli’l-hamse*. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr’a izafetle nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü vehbe, 1965.

Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü’l-Esâs li-akâidi’l-ekyâs*. nşr. A. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü’t-talî‘a, 1980.

Maraz, Hüseyin. “Mu’tezilî Bakış Açısıyla Allah’ın İnkâr Edeceğini Bildiği Kimseye Teklifte Bulunması”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 193-236.

Maraz, Hüseyin. “Mu’tezile’de Yaratılışın Gayesi ve İlâhî Fiillerin Değer Analizi”. *Kader* 18/1 (2020), 87-114.

Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü’l-envâr*. 110 cilt. Beyrut: Müessesetü’l-vefâ, 1983.

Muhakkık el-Hillî, Necmeddin Ebü’l-Kâsım Ca‘fer b. Hasan. *el-Meslek fî usûli’d-dîn*. nşr. Rızâ el-Ensârî. Meşhed: Mecma‘u’l-buhûsi’l-İslâmî, 1424 h.

Muhammed, Hannâ’ Abdülmevlâ Abdülâtî. “el-Melâhimî: Hayâtühû ve musannefâtühû”. *Mecelletü’l-âdâb ve’l-ulûmi’l-insâniyye* 83/3 (2016), 135-166.

Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza. *el-Me‘âlimü’d-dîniyye fi’l-‘akâidi’l-ilâhiyye*. nşr. Muhtâr M. A. Haşâd. Beyrut: Dârü’l-fikri’l-muâsır, 1988.

Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza. *Ikdü’l-leâlî fi’r-red ‘alâ Ebî Hâmid el-Gazzâlî*. nşr. İmam Hanefî S. Abdullah. Kahire: Dârü’l-âfâki’l-Arabiyye, 2002.

Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza. *Kitâbü’t-Temhîd fî şerhi me‘âlimi’l-‘adl ve’t-tevhîd*. nşr. Hişâm H. Seyyid. Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, 2008.

Mütercim Âsım Efendi. *Kâmus Tercümesi = el-Okyânûs fî tercemeti’l-Kâmûs*. 3 cilt. İstanbul: y.y, 1230-1233.

Nasîruddin et-Tûsî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan. *Tecrîdü’l-‘akâid*. nşr. Abbâs M. H. Süleymân. y.y.: Dârü’l-marifeti’l-câmiiyye, 1996.

Neşşâr, Ali Sâmî. *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Omari, Racha Moujir. *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balḫī/al-Ka‘bī (d. 319/931): A Study of Its Sources and Reception*. New Haven: Yale University, Faculty of Graduate School, Doktora Tezi, 2006.

Ormsby, Eric Lee. *İslâm Düşüncesinde İlâhi Adalet Sorunu (Teodise)*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat, 2001.

Osman, Abdülkerîm. *Nazariyyetü’t-teklîf: Ârâü’l-Kâdî ‘Abdilcebbâr el-kelâmiyye*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1971.

Özen, Şükrü. “Zâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/81-85. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

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

Özerol, Mehmet Fatih. “Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları”. *Kilitbahir* 16 (Mart 2020), 121-143.

Peters, Jan R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilî Qâḍî l-Quḍât Abû l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḏânî*. Leiden: E. J. Brill, 1976.

Rassâs, Hüsâmeddin Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed. *el-Berâhînü'z-zâhireti'l-celiyye 'alâ enne'l-vücûd zâid 'ale'l-mâhiyye*, nşr. Hasan Ensârî. *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. ed. Camilla Adang vd. 341-348. Würzburg; Ergon Verlag, 2007.

Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-'Allāma al-Hillī*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.

Schmidtke, Sabine. "Introduction". *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*. mlf. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî. 7-9. Stuttgart: Franz Steiner, 1997.

Shihadeh, Ayman. "Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 384-407. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sinanoğlu, Mustafa. "Ta'dîl ve Tecvîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/366-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Stern, Samuel M. "Ibn al-Samh". *Journal of the Royal Asiatic Society* 16 (1956), 31-44.

Şâhid, Muhammed es-Seyyid. "Mukaddimetü't-tahkîk", *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ*, mlf. Takıyyüddin en-Necrânî. 3-58. Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1999.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. M. Seyyid Kîlânî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-marife, 1986.

Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Mûsevî. *el-Hudûd ve'l-hakâik*. *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ 2* içinde nşr. Seyyid Mehdî Recâî. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1984.

Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Mûsevî. *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelâm*. nşr. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1411 h.

Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Mûsevî. *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*. nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî. Kum: Dârü'l-üsve. 1414 h.

Şeyh el-Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*. nşr. Rızâ el-Muhtârî. y.y.; el-Mü'temerü'l-'âlemî li-elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413 h.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî. *el-Akl fî usûli'd-dîn*. Beyrut: ed-Dârü'l-'âlemiyye, 1996.

Tahrânî, Âgā Büzürg. *ez-Zerîa ilâ tesânîfi'ş-Şî'a*. haz. Rızâ b. Ca'fer Murtazâ el-Âmilî. 26 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2009.

Taşer, Berna. *Kâdî Abdülcebbâr'da İvaz Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. nşr. M. Adnân Derviş. Beyrut: Mektebetü dâri'l-Beyrûtî, 2005.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Muhammed. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996.

Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac, 1948.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford: Oneworld, 2002.

Watt, W.Montgomery. "al-Aslah". *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition). ed. H. A. R. Gibb vd. 1/713. Leiden: E.J. Brill, 1986.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/212. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yûsuf, Hânim İbrâhim Yûsuf. *Aslu'l-'adl 'inde'l-Mu'tezile*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1993.

Yusuf el-Basîr / Joseph ben Abraham, *Nakz*. "Yusuf al Basīr's Refutation of Abu'l-Husayn al-Basrī's Proof for the Existence of God" başlığıyla nşr. ve İngilizce çev. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke. *Rational Theology in Interfaith Communication*. ed. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke. 13-59. Leiden – Boston: Brill, 2006.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddin Ebû Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ = İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. nşr. İhsan Abbas. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. nşr. Abdüssettâr A. Ferrâc vd. 40 cilt. Küveyt: Matbaatü hükûmeti'l-Küveyt, 1965-2002.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Mu'tezile Akāidi: Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*. nşr. ve çev. U. Murat Kılavuz – A. İskender Sarıca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	**Kevser**		**Demir Bektaş**
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı	**Arapça**		**İngilizce**
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	**2005**	**2009**	Bursa İpekçilik Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	**2009**	**2014**	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	**2014**	**2017**	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	**2017**	**2022**	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		Çalışılan Kurumun Adı
1.	**2015**	-	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	DEMİR BEKTAŞ, K. (2019). Mu'tezile ve Keramet: Behşemiyye ve Hüseyniyye Ekolleri Arasında Kerametin İmkanı Üzerine Tartışmalar. İstanbul: Endülüs Yayınları. DEMİR BEKTAŞ, K. (2022, Haziran). Muʿtezilî kelâm'da teklîf-i zâid. Kader (Kelam Araştırmaları Dergisi) 20 (1), 71-95. doi: https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1068312. DEMİR BEKTAŞ, K. Son Dönem Mutezilesi'nde Keramet. 9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – III (İlahiyat – Mimarlık ve Şehircilik – Psikoloji – Sanat – Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler). Ed. Burak Yuvalı vd. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2021. DEMİR BEKTAŞ, K. – KOLOĞLU, O. Ş. (2022, Aralık). Şerîf el-Murtazâ'nın Mülaḫḫas'ının kayıp konusu: Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbûrî'nin Taʿlîḳ'inde âlemin hudûsu. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31 (2), (Yayınlanacak) DEMİR BEKTAŞ, K. – KILAVUZ, U. Murat (2023, Haziran). Osmanlı Ebeveyn-i Resûl Risâleleri Geleneğinin İlk Halkası: İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin (ö. 940/1534) İnbâʾü'l-ıṣṭıfâʾ fî ḥaḳḳı âbâʾi'l-Muṣṭafâ'sı. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (1), (Yayınlanacak)		

Diğer:	
İletişim (e-posta):	
Tarih:	19.09.2022
İmza:	
Adı-Soyadı:	Kevser Demir Bektaş