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

YEMEN'DE ZEYDÎ - MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCE: RASSÂS (ö. 584/1188) VE KELÂM SİSTEMİ

DOKTORA TEZİ

Serkan ÇETİN

BURSA – 2024

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

YEMEN'DE ZEYDÎ - MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCE: RASSÂS (ö. 584/1188) VE KELÂM SİSTEMİ

DOKTORA TEZİ

Serkan ÇETİN

Danışman:
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

BURSA – 2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 711923004 numaralı Serkan ÇETİN'in hazırladığı "Yemen'de Zeydî - Mu'tezilî Düşünce: Rassâs (ö. 584/1188) ve Kelâm Sistemi" 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. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

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

Üye
Prof. Dr. Osman DEMİR
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Hidayet PEKER
Bursa Uludağ Üniversitesi

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

…./…./ 2024

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 07/02/2024

Tez Başlığı / Konusu: Yemen'de Zeydî - Mu'tezilî Düşünce: Rassâs (ö. 584/1188) ve Kelâm Sistemi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 256 sayfalık kısmına ilişkin, 07/02/2024 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/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.

07/02/2024

Adı Soyadı:	Serkan ÇETİN
Öğrenci No:	711923004
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Doktora
Statüsü:	☐ Y. Lisans ☒ Doktora

Danışman
07/02/2024
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

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

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak “Yemen’de Zeydî - Mu‘tezilî Düşünce: Rassâs (ö. 584/1188) ve Kelâm Sistemi” 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.

07/02/2024

Adı Soyadı: **Serkan ÇETİN**
Öğrenci No: **711923004**
Anabilim Dalı: **Temel İslâm Bilimleri**
Programı: **Doktora**

ÖZET

Yazar adı soyadı	**Serkan ÇETİN**
Üniversite	**Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim dalı	**Temel İslam Bilimleri**
Bilim dalı	**Kelam**
Tezin niteliği	**Doktora**
Tez danışmanı	**Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ**

Yemen'de Zeydî - Mu'tezilî Düşünce: Rassâs (ö. 584/1188) ve Kelâm Sistemi

Hasen b. Muhammed er-Rassâs, Yemen Zeydîleri'nin Mu'tezile ile etkileşiminin ve Mu'tezilî kelâm geleneğinin alımlanmasının takip edilebileceği önemli bir isimdir. Rassâs, hocası Kādî Ca'fer vasıtasıyla benimsediği Behşemî düşüncenin önemli bir savunucusu olmuş ve aynı zamanda yazdığı eserlerle de Behşemî kelâm adına önemli açılımlar ortaya koymuştur. Gerek dar kapsamlı gerekse hacimli eserlerinde bütün kelâmî meselelere yer veren Rassâs, daha çok dakīkü'l-kelâm alanındaki konulara yoğunlaşmıştır. Nitekim o, başta İbn Metteveyh ve Cüşemî olmak üzere önceki Mu'tezilî/Behşemî isimlerin eserlerinden oldukça istifade ederek kendi döneminde cereyan eden Mutarrifiyye-Muhteria arasındaki ihtilaflarda Mutarrifiye'nin tabiat felsefesini eleştirerek Muhteria lehine önemli katkılar sunmuş, yine Mutarrifiyye'nin nedensellik anlayışı karşısında Behşemî metinlerden yararlanmış, yazdığı eserle nedensellik konusuna daha sistematik bir yapı kazandırmış ve ahvâl teorisinin en kapsamlı açıklamasını sunmuştur.

Bu çalışmada, kozmoloji, nedensellik ve ahvâl teorisi üzerinden Rassâs'ın kelâmî görüşleri detaylı bir incelemeye tâbi tutularak ortaya konulmuştur. Bu detaylı incelemede Rassâs'ın neşredilen ve yazma hâlindeki mevcut eserlerinin tamamı tetkik edilmiştir. Ayrıca onun takipçisi olduğu geleneğe sunduğu katkıların karşılaştırılmasına imkân sağlaması adına başta Cüşemî olmak üzere önceki Behşemî kelâmcıların eserlerine sıklıkla başvurulduğu gibi gerek Rassâs'ın sonraki kelâmcılara etkisini göstermek gerekse kapalı yerlerin izaha kavuşturulması için ona atıfta bulunan veya onun kelâm sisteminden etkilenen başta şarihleri olmak üzere sonraki Zeydî kelâmcıların basılı ve yazma hâlindeki eserlerinden oldukça istifade edilmiştir.

Kozmoloji, nedensellik ve ahvâl teorisi üzerinden Rassâs'ın kelâmî görüşlerini ortaya koyan bu çalışma Yemen Zeydîleri tarafından Mu'tezilî düşüncenin benimsenmesi ve böylece sürekliliğine katkı sunulması açısından önemli tespitler ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Kelâm, Mu'tezile, Zeydiyye, Behşemiyye, Rassâs, kozmoloji, nedensellik

ABSTRACT

Name & surname	**Serkan ÇETİN**
University	**Bursa Uludağ University**
Institute	**Institute of Social Sciences**
Field	**Basic Islamic Sciences**
Subfield	**Kalam**
Degree awarded	**PhD.**
Supervisor	**Prof. PhD. Ulvi Murat KILAVUZ**

Zaydī - Muʿtazilī Thought in Yemen: al-Raṣṣāṣ (d. 584/1188) and His Theological System

Al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ is an important figure through whom the interaction of the Zaydīs of Yemen with the Muʿtazilīs and the reception of the Muʿtazilī theological tradition can be traced. Al-Raṣṣāṣ was an important advocate of Bahshamī thought, which he adopted through his teacher al-Qāḍī Jaʿfar, and he also made important contributions to Bahshamī theology with his works. Al-Raṣṣāṣ, who included all theological issues in both his short and long works, concentrated mostly on issues in the field of *daqīq al-kalām*. He made significant contributions in favour of al-Muhktariʿa by criticising the natural philosophy of al-Muṭarrifiyya in the disputes between al-Muṭarrifiyya and al-Muhktariʿa that took place in his own time by benefiting from the works of previous Muʿtazilī/Bahshamī names, especially Ibn Mattawayh and al-Jushamī, and he also benefited from Bahshamī texts against al-Muṭarrifiyya's understanding of causality, gave a more systematic structure to the subject of causality with his work, and provided the most comprehensive explanation of the theory of *aḥwāl*.

In this study, al-Raṣṣāṣ's theological views on cosmology, causality, and the theory of *aḥwāl* are analysed in detail. In this detailed study, all of al-Raṣṣāṣ' published and manuscript works have been analysed. The works of earlier Bahshamī theologians, especially al-Jushamī, have been frequently consulted in order to enable a comparison of his contributions to the tradition he followed and in addition to the commentaries written on his works, the published and manuscript works of later Zaydī theologians who referred to al-Raṣṣāṣ or were influenced by his theological system have also been used to clarify obscure points.

This study, which reveals the theological views of al-Raṣṣāṣ through cosmology, causality, and the theory of *aḥwāl,* reveals important findings in terms of the adoption and elucidation of Muʿtazilī thought by the Zaydīs of Yemen and thus contributing to its continuity.

Keywords:

Kalām, Muʿtazila, Zaydiyya, Bahshamiyya, al-Raṣṣāṣ, cosmology, causality

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihinde zuhûr eden ilk kelâm ekolü olan ve kelâm ilminin kurucusu kabul edilen Mu‘tezile ile Şiî fırkalar içerisinde değerlendirilen Zeydîlik, tarihsel süreçte etkileşim içerisinde olmuş ve Zeydiyye, -imâmet meselesi bir kenara bırakılırsa- hemen tüm kelâmî meselelerde Mu‘tezile’ye muvafakati sonucunda Mu‘tezile ile neredeyse bütünleşmiştir. Tam manasıyla Taberistan Zeydîleri’nin Mu‘tezilî isimlerden ders almasıyla başlayan bu etkileşim ve bütünleşme, Kādî Ca‘fer’in faaliyetleri vasıtasıyla Yemen’e de taşınmış ve onun Behşemî tezler temelinde tesis ettiği yeni kelâm ekolü üzerine birçok Zeydî kelâmcı tahsil görmüştür. Bu kelâmcılar arasında, bir taraftan başta Mutarrifiyye ve Mu‘tezile içinde zuhur eden Hüseyniyye olmak üzere muhalif ekollerle mücadele eden, diğer taraftan da hocasından devraldığı gelenek doğrultusunda yeni açılımlar ortaya koyarak oldukça sistematik bir kelâm düşüncesi geliştiren en önemli ismin, Hasen b. Muhammed er-Rassâs olduğu rahatlıkla söylenebilir. Rassâs’ın, başta hocası Kādî Ca‘fer olmak üzere ilzama dayalı yöntemlerle muhaliflerin görüşlerini çürütmeyi hedefleyen isimlerin aksine özellikle Mutarrifiyye’nin görüşlerinden ziyade bizzat bu görüşlerin dayandığı temelleri hedef alması, onun daha sistematik bir kelâm düşüncesi ortaya koymaya çalıştığının en açık göstergelerinden birisidir. Rassâs’ın sahip olduğu bu sistematik kelâm düşüncesi ise hocası Kādî Ca‘fer’den tevarüs ettiği ve sıkı bir takipçisi olduğu Behşemî öğretilere dayanmaktadır. Üstelik o, tevarüs ettiği Behşemî geleneğin yalnızca bir takipçisi olarak da kalmamıştır; en genel ifadesiyle dakīku’l-kelâm alanında yazdığı eserlerle bu geleneği daha da ileri bir seviyeye taşımış ve kendinden sonra birçok Zeydî ismin de bu alana yönelerek özgün eserler telif etmesine zemin hazırlamıştır.

6./12. yüzyılda Yemen Zeydîleri arasında cereyan eden dakīku’l-kelâm alanındaki tartışmaları, bu tartışmalardaki Behşemî geleneğin rolünü, yeni isimlerin bu geleneğe sunduğu katkıları ve bu katkılar vasıtasıyla söz konusu geleneğin seyrini ortaya koymak amacıyla bu çalışmada, mezkûr hedefler bağlamında Yemen Zeydîleri arasında öne çıkan en erken ve en önemli isim olması hasebiyle Rassâs’ın kelâm düşüncesi tercih edilmiştir.

Ancak Rassâs’ın kelâm düşüncesi, bütünüyle bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmeyerek onun odaklandığı ve sistematik bir tarzda sunduğu üç konu ile sınırlandırılmış ve böylece tez, üç ana bölüm üzere tertip edilmiştir: Varlık, varlıklar arasındaki nedensel ilişki ve varlığın nitelikleri şeklinde ifade edebileceğimiz genel bir kurgu doğrultusunda birinci bölümde cevher-araz meselesi, ikinci bölümde nedensellik, üçüncü bölümde ise ahvâl teorisi ele alınmıştır. Bu üç bölümle irtibatsız olacağı ve çalışmanın kapsamını oldukça genişleteceği düşüncesinden hareketle adalet ilkesi (burada adalet ilkesi diğer üç ilkeyi de kapsayacak şekilde kullanılmaktadır) bağlamında ele alınan meseleler çalışmanın kapsamından çıkarılmış, tevhîd ilkesi bağlamında yer verilen hudûs delili, delilin öncülleri ve bu öncüllerin içerdiği iddialar cevher ve araz konusu bağlamında; Allah’ın sıfatları, sıfatları hak ediş tarzı ve zât-sıfat ilişkisi de ahvâl teorisi bağlamında ele alındığı için tevhîd ilkesi altında işlenen rüyetullah, Allah hakkında imkânsız olan sıfatlar ve Allah’ın kelâmının yaratılmış olması gibi diğer meseleler de aynı gerekçeye binaen çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir.

Bu üç bölüm üzerinden Rassâs’ın kelâmî görüşlerini ortaya koymayı hedefleyen bu tezin kaynaklarını en temelde Rassâs’ın günümüze ulaşan basılı ve yazma hâlindeki eserleri oluşturmaktadır. Bunların yanında oğlu Ahmed er-Rassâs’ın *et-Tezkire li-fevâ’idi’t-Taḥṣîl* başlığıyla, Hüseyn b. Müsellem et-Tihâmî’nin *el-İklîl şerḥu meʿâni’t-Taḥṣîl*

ismiyle kaleme aldıkları *et-Taḥṣîl* şerhleri, Ali b. Muhammed el-Bekrî'nin *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât fî keşfi meʿâni'l-Müʾeşşirât* başlığıyla bilinen *el-Müʾeşşirât* şerhi, Kāsım b. Ahmed el-Mahallî'nin *Keyfiyye* üzerine yazdığı *Taʿlîḳatü'l-Keyfiyye*'si tezin ana kaynakları arasında yer almaktadır. Rassâs'a sıklıkla atıf yaptığı tespit edilen Mahallî'nin *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî tafṣîli'n-nefeḥâti'l-miskiyye fi'l-mesâʾili'l-kelâmiyye* adlı eseri, Yahyâ b. Hüseyn el-Kureşî'nin *Minhâcü'l-müttaḳīn*'i ve İzzüddin b. el-Hasen'in *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, Bekrî'nin *Kitâbü'l-Kevkebi'l-vehhâc fî keşfi esrâri'l-Minhâc* başlıklı *el-Minhâc* şerhleri yine bu çalışmanın ana kaynakları mesabesindedir. Bu eserlerin dışında Behşemî kelâm sistemini takip eden Rassâs sonrası Zeydî kelâmcıların eserlerine başvurulduğu gibi, Yemen'de Hüseyniyye kelâm düşüncesinin savunuculuğunu yapan Yahyâ b. Hamza'nın -özellikle Hüseyniyye-Behşemiyye arasındaki ihtilaflı konularda- *eş-Şâmil li-ḥaḳāʾiḳi'l-edilleti'l-ʿaḳliyye* ile *Kitâbü't-Temhîd* isimli eserlerinden istifade edilmiştir. Sonraki Zeydî kelâmcıların eserleri dışında, özellikle Rassâs'ın Behşemiyye ile olan sıkı irtibatını ve bu düşünceye olan katkılarını karşılaştırmak adına önceki Behşemî kelâmcıların eserlerine de sıklıkla başvurulmuştur. Bunların başında ise Cüşemî'nin *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil ve'l-cevâbât*'ı, *Kitâbü't-Teʾşîr ve'l-müʾeşşir fî ʿilmi'l-kelâm*'ı, İbn Metteveyh'in *et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż* ve *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*'i ile Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* isimli eseri gelmektedir. Ayrıca sıkı bir Behşemî olan Rassâs'ın Hüseyniyye'ye atıflarının ve eleştirilerinin doğru bir şekilde ortaya konulması için başta *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn* olmak üzere İbnü'l-Melâhîmî'nin eserlerinden istifade edildiği gibi Rassâs'ın Mutarrifiyye'nin kozmoloji anlayışına yönelik eleştirilerinin anlaşılması için de Mutarrifî müellif Süleyman b. Muhammed el-Mahallî'nin *el-Burhânü'r-râʾiḳ* adlı eserine başvurulmuştur.

Birincil kaynakların dışında ikincil literatüre gelince, ilk olarak Rassâs'ın kelâm sistemini bütünüyle veya kısmen ele alan tez veya makale düzeyinde yapılan herhangi bir Türkçe çalışma bulunmadığı gibi Arapça herhangi bir çalışma da tespit edilememiştir. Rassâs üzerine Batı'da yapılan çalışmaları ise iki grup altında değerlendirmek mümkündür. Birinci grubu, özellikle Sabine Schmidtke ve Hassan Ansari öncülüğünde yapılan Rassâs'ın kısa risâlelerinin neşrini ve kısa bir muhteva analizini içeren neşir-inceleme çalışmaları oluşturmaktadır. Bu neşir-inceleme çalışmalarına nispetle oldukça kapsamlı sayılabilecek ikinci grubu ise Jan Thiele'nin iki çalışması oluşturmaktadır. O, *Muʿtazilitischen Kosmologie: das Kitāb al-Muʾattirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 584/1188)* başlıklı çalışmasında, Rassâs'ın hayatı, eserleri ve neşrini sunduğu *el-Müʾeşşirât ve miftâḥu'l-müşkilât* isimli eserinin yazma nüshalarının tamamı hakkında bilgi vermiş, muhteva analizinden sonra eserin sonuna metnin tenkitli neşrini eklemiştir. *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die Naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ* başlıklı çalışmasında ise Rassâs'ın *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât ʿan ḫaṣâʾiṣi'l-müʾeşşirât ve'l-muḳteżiyât* isimli eserini incelemiştir. Rassâs üzerine Türkçe yapılan özgün bir çalışmanın bulunmaması ve Thiele'nin mezkûr iki eseri dışında Batılı araştırmacıların yaptığı çalışmaların neşir-inceleme düzeyinde olması, bu çalışmanın ortaya konulmasının temel saiklerinden birini oluşturmuştur. Thiele'nin söz konusu iki eserinden farklı olarak da daha önce herhangi bir akademik çalışmaya konu olmayan Rassâs'ın kozmoloji anlayışı bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmiş ve ayrıca Rassâs'ın bütün kelâmî eserleri merkezinde kozmoloji, nedensellik ve avhâl teorisi birbiriyle bağlantılı ve bütüncül bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu doğrultuda ikincil kaynak olarak başta Thiele'nin çalışmalarıyla Rassâs'ın kısa risâlelerinin neşrinde sunulan incelemeler olmak üzere kozmoloji,

nedensellik ve ahvâl teorisi üzerine Türkçe veya yabancı dillerde yapılan çalışmalardan istifade edilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkış sürecinde, başta tezin konusunu oluşturan Rassâs'ın eserlerinin yazma hâlinde olması, bu yazmalara büyük uğraşlar sonucunda ulaşılması, Yine Rassâs'ın eserleri üzerine yazılan şerhlerin veya Rassâs'a atıf yapan Zeydî müelliflerin yazma hâlindeki eserlerinin güçlükle temin edilmesi ve özellikle ahvâl teorisi bağlamında Rassâs'ın ortaya koyduğu açıklamaları oldukça karmaşık bir üslupla sunması gibi çeşitli zorluklar yaşanmış, teşekkürü fazlasıyla hak eden kıymetli hocalarımın ve değerli arkadaşlarımın sunduğu katkılarla bu zorluklar aşılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak, lisansüstü öğrenim sürecinden itibaren başta tez konum olmak üzere akademik çalışmalarımda karşılaştığım bütün zorluklar karşısında yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen, gece-gündüz fark etmeksizin kendisine her zaman ulaşıp çözemediğim her meseleyi sorabilmeme imkân tanıyan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ'a; yol göstermesi, yardımcı olması ve desteklerinden dolayı sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Bu tezin konusunun belirlenmesinde kendisine danışarak fikir ve destek aldığım, Mu'tezile üzerine yaptığı çalışmalarından oldukça istifade ettiğim Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU, tez izleme komitesinde yer alarak değerli katkılar sunan Doç. Dr. Hidayet PEKER, tezin birinci bölümüyle alakalı TÜBİTAK projesine dâhil olmama vesile olarak çalışma sürecinde önerilerde bulunan Prof. Dr. Osman DEMİR ve tez jüri üyeliği teklifini kabul ederek değerli katkılar ve eleştiriler sunan Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih ÖZEROL hocalarıma çok teşekkür ederim. Bu çalışmanın temel kaynaklarını oluşturan yazma eserlerin teminindeki katkılarından dolayı kıynetli hocam Doç. Dr. Veysel KAYA ile değerli dostlarım Arş. Gör. Yusuf ARIKANER'e, Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK'e, Yemenli araştırmacı Muhammed el-Hüseynî'ye, Suûdlu araştırmacı Abdullah el-Mukrin'e, talep ettiğim bütün yazmaları benimle cömertçe paylaşan Yemen El Yazmaları ve Vakıf Kütüphaneleri Dairesi müdürü Ali Muhammed Hüseyin ed-Devle'ye, çalışma sürecinde zaman zaman kendileriyle istişarede bulunup fikir aldığım Arş. Gör. Recep YARTAŞI'ya ve Arş. Gör. A. İskender SARICA'ya şükranlarımı sunarım. Bugüne kadar bana verdikleri emeklerinden ve yetişmemdeki maddî-manevî katkılarından dolayı anneme-babama ayrıca şükranlarımı sunuyorum. Son olarak çalışma sürecinde ortaya çıkan bütün sıkıntıları benimle yaşamak zorunda kalan, kendi hakkından ve zamanından feragat eden, küçük kızımız Sare ile benden daha fazla ilgilenerek daha çok çalışma imkânı sunan ve teşvikleriyle her zaman beni motive eden kıymetli eşim Temime'ye; hiçbir teşekkürün hakkını ödeyemeyeceği bilinciyle gösterdiği anlayış, sabır ve destek için sonsuz teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

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

BİRİNCİ BÖLÜM
KOZMOLOJİ: CEVHER VE ARAZLAR

1.1. KOZMOLOJİK TARTIŞMALAR 33
1.2. KOZMOLOJİK TARTIŞMALARIN NEDENİ: MUTARRİFİYYE'NİN TABİAT FELSEFESİ 33
1.2.1. Mutarrifiyye'nin Cevher ve Araz Eleştirisi 37
1.3. RASSÂS'IN CEVHER SAVUNUSU 39
1.3.1. Cevherin Tanımı 39
1.3.2. Cevherin İspat Edilme Gayesi 42
1.3.3. Cevher-i Ferde İlişkin Kanaatler 45
1.3.4. Cevherin İspatı 50
1.3.4.1. Bilfiil Bölünmenin İmkânsızlığı 50
1.3.4.2. Bilkuvve Bölünmenin İmkânsızlığı 57
1.3.5. Cevhere İlişkin Temel Öncüller 67
1.3.6. Cevherin Bölünebileceğine Yönelik Delillerin Eleştirisi 75
1.3.6.1. Aklî Delillerin Eleştirisi 76
1.3.6.2. Geometrik Şekillere Dayalı Delillerin Eleştirisi 82
1.4. RASSÂS'IN ARAZ SAVUNUSU 87
1.4.1 Araz Tanımı 90
1.4.2. Arazların İspatı 94
1.4.3. Arazların Tasnifi 99
1.4.3.1. Duyusal İdrak Açısından Araz Taksimi 102
1.4.3.2. Mahal Açısından Araz Taksimi 104

İKİNCİ BÖLÜM
NEDENSELLİĞİN TEMEL KAVRAMLARI: MÜʾESSİRÂT

2.1. MÜESSİRİN TANIMI 108
2.2. MÜESSİRLERİN TAKSİMİ VE KISIMLARI 111
2.2.1. Hakiki Müessirler 113

2.2.1.1. Fâil....113
2.2.1.2. İllet....115
2.2.1.3. Sebep....122
2.2.2. Müessir Konumunda Olanlar....126
2.2.2.1. Muḳteżî....126
2.2.2.2. Şart....129
2.2.2.3. Dâʿî....131
2.3. MÜESSİRLERİN BİRBİRİNDEN AYRIŞMASI....134
2.4. MÜESSİRLERİN ETKİ ALANI....137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHVÂL NAZARİYESİ: SIFATLAR VE HÜKÜMLER

3.1. NİTELİKLER VE ÖZELLİKLER....143
3.1.1. Rassâs Öncesi Basra Mu‘tezilesi’nde Zât-Sıfat Anlayışı....144
3.1.2. Rassâs Öncesi Basra Mu‘tezilesi’nde Varlık Düşüncesi....148
3.2. AHVÂL NAZARİYESİ....153
3.3. RASSÂS’IN SİSTEMATİK AHVÂL NAZARİYESİ....155
3.3.1. Temel Kavramlar ve Tanımları....155
3.3.2. Sıfat ve Hükümlerin Taksimi....163
3.3.3. Sıfatlar....170
3.3.3.1. Zât Sıfatı....170
3.3.3.2. Muktezâ Sıfatlar....174
3.3.3.3. Fâil Dolayımıyla Kazanılan Sıfatlar....180
3.3.3.4. Manevî Sıfatlar....184
3.3.4. Hükümler....209
3.3.4.1. Muktezâ Hükümler....209
3.3.4.2. Fâil Dolayımıyla Kazanılan Hükümler....213
3.4.4.3. Manevî Hükümler....216

SONUÇ....223

KAYNAKÇA....228

ÖZGEÇMİŞ....250

GİRİŞ

I

Zeydîlik, tarihî kökeni itibariyle Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e (ö. 125/743) karşı yapılan ayaklanmada öldürülen Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) kadar dayandırılan, siyasî faaliyetlerini Taberistan ile Yemen'de sürdüren ve Zeyd b. Ali'yi beşinci imam kabul ederek diğer gruplardan ayrılan bir Şiî fırkadır. Emevîler'in âdil olmayan yönetimi ve özellikle Ali evladına karşı yürüttükleri haksız politikalar sebebiyle Zeyd b. Ali etrafında 2./8. yüzyılın ilk çeyreğinde Kûfe'de ortaya çıkan Zeydî topluluk, devletleşme düzeyindeki ilk faaliyetlerini Taberistan bölgesinde gerçekleştirmiş, Taberistan halkının Tâhirîler'e karşı başlattığı ayaklanmada Rey'de ikamet eden ed-Dâî el-Kebîr Hasen b. Zeyd'i (ö. 270/884) kendisine biat etmek için davet etmeleri ve Hasen b. Zeyd'in de bu daveti kabul ederek 250/864 yılında Taberistan'a gelmesiyle bölgede devlet kurmuşlardır.[1] Taberistan'ı hızlı bir şekilde kontrol altına alan Hasen b. Zeyd, Âmül'ü fethettikten sonra burayı devletin merkezi olarak tesis etmiş ve bölgede yirmi yıldan fazla hüküm sürmüştür. Sonraki süreçte özellikle Taberistan, Deylemân ve Cîlân hicrî üçüncü yüzyıldan yedinci yüzyılın başlarına kadar Zeydî toplumun siyasî ve entelektüel merkezleri hâline gelmiştir.[2]

Zeydîler bir taraftan siyasî faaliyetlerini yürütürken diğer taraftan da dinî politika ve yaklaşımlarında Mu'tezilî isim ve öğretilerle etkileşim içinde bulunmuş ve süreç içerisinde Mu'tezilî öğretiyle tam manasıyla bütünleşmiştir. Ancak bu ilişkinin veya etkileşimin tam olarak ne zaman ve hangi isimler üzerinden başladığı konusunda farklı kanaatler bulunmaktadır. Örneğin, klasik fırak ve makālât literatüründeki, Zeyd b. Ali ile Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) Medine'de aynı sosyo-

---

[1] Taberistan halkı ayaklanma esnasında Hasen b. Zeyd'den önce Rûyân'da yaşayan Muhammed b. İbrâhim'i (ö.?) davet etmişler, ancak Muhammed b. İbrâhim kendisine biat edilme salahiyetini taşımadığını belirterek Hasen b. Zeyd'i işaret etmiştir. Medine'de doğan ve Hicaz ile Irak'taki Ali evladına karşı ortaya çıkan kötü koşullar sebebiyle Rey'e göç edip yerleşen Hasen b. Zeyd bu teklifi kabul ederek Taberistan'a gelmiş, Deylem, Kelâr, Şâlûs, Rûyân halkı kendisine biat etmiş ve böylece ilk Zeydî Devleti kurulmuştur. Geniş bilgi için bk. Bahâüddin Muhammed b. Hasen İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, *Târîḫu Ṭaberistân*, çev. Ahmed Muhammed Nâdî (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekāfe, 2002), 232-253.

[2] M. S. Khan, "The Early History of Zaydī Shī'ism in Daylamān and Gīlān", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125/2 (1975), 303-304; Wilferd Madelung, "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Tabaristān and Gīlān", *Journal of Near Eastern Studies* 26/1 (1967), 28.

kültürel ortamda yetiştiklerine[3] ve Muhammed İbnü'l-Hanefiyye (ö. 81/700) ya da oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'den kelâm tahsil ettiklerine ilişkin ifadelerden[4] hareketle Zeydî-Mu'tezilî etkileşimini Muhammed İbnü'l-Hanefiyye veya oğluna kadar geri götüren[5] veya Zeyd b. Ali'nin Vâsıl'ın öğrencisi olduğu ve onunla müzakerelerde bulunduğu[6] şeklindeki kayıtlara binaen Mu'tezile'nin Zeydîlik'e etkisini doğrudan Vâsıl b. Atâ'ya bağlayan bazı tespitler[7] bulunmaktadır. Ancak tarihsel gerçeklikler ve Zeyd ile Vâsıl arasındaki ihtilaflardan hareketle her iki ihtimalin de zayıf olduğu kaydedilmektedir.[8] Yine erken dönem Zeydîleri arasında ön plana çıkan Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir (ö. 150/767 [?]), Hasen b. Sâlih b. Hay (ö. 169/785), Kesîrünnevâ (ö. 169/785), Süleyman b. Cerîr, Îsâ b. Zeyd (ö. 168/784) ve Ahmed b. Îsâ b. Zeyd (ö. 247/861) gibi isimlerin görüşlerinin Mu'tezile'nin temel kanaatlerine aykırı olması[9] dikkate alındığında, mezkûr isimlerle de Zeydî-Mu'tezilî etkileşimin başlamaması mümkün gözükmemektedir.

---

3 Hüsâmeddin Ebû Abdillah Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye fî menâḳıbi eʾimmeti'z-Zeydiyye*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekāfî, 1423/2002), 1/243; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1428/2007), 45.

4 Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâʿbî, *Ẕikru'l-Muʿtezile min Kitâbi'l-Maḳālât*, thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (*Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 5, 9, 41; Kādî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile ve mübâyenetühüm li-sâʾiri'l-muḫâlifîn*, thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (*Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 203; Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Ahmed b. Mahfûz el-Büstî el-Cîlî, *Kitâbü'l-Merâtib fî feḍâʾili Emîri'l-müʾminîn ve seyyidi'l-vaṣiyyîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: ed-Delîl, 1421/2000), 156; Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, thk. Susanna Diwald - Wilzer (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1961), 7; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerḥi'l-Milel ve'n-niḥal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 132.

5 Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 1/382, 2/122, 135; Muhammed Ebû Zehra, *el-İmâm Zeyd: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhû ârâʾühû ve fiḳhühû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1425/2005), 44.

6 Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/30, 155; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, 23; Ebû Abdillah Salâhuddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'ẕ-ẕeyl ʿaleyhâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1973), 2/37.

7 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ʿilmi'l-kelâm Dirâse felsefîyye li-ârâʾi'l-firaḳi'l-İslâmiyye fî uṣûli'd-dîn: 3 (ez-Zeydiyye)* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1411/1991), 55, dpn. 1.

8 Ali Muhammed Zeyd, *Muʿteziletü'l-Yemen: Devletü'l-Hâdî ve fikruhû* (San'â: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî - Beyrut: Dâru'l-Avde, 1981), 30; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kāsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 81-88.

9 bk. Zeyd, *Muʿteziletü'l-Yemen*, 30-31; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 40-50.

Zeydî-Mu‘tezilî etkileşim bağlamında önemli bir kayıt, İmâmî müellif Ebû Ca‘fer Muhammed İbn Kıbe er-Râzî’nin (ö. 319/931’den sonra),[10] Zeydî âlim Ebû Zeyd Îsâ b. Muhammed b. Ahmed el-Alevî’nin (ö. 326/937-8) *Kitâbü’l-İşhâd*’ına[11] reddiye olarak telif ettiği ve Şeyh Sadûk’un (ö. 381/991) *Kitâbü Kemâli’d-dîn*’i içerisinde hemen hemen tamamı günümüze ulaşan *Naḳżu’l-İşhâd*’ında yer almaktadır. Onun, Zeydîler arasında hadis ehline yakın olan ve bu yönüyle Mu‘tezilîliğe karşı çıkan (*müs̲bite*) ve Mu‘tezilî fikirleri kabul eden (*Muʿtezile*) iki farklı gruptan söz etmesi,[12] üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonunda artık Zeydîler içerisinde imamet konusu dışında büyük ölçüde ya da tamamen Mu‘tezilî fikirlere temayül eden bir zümrenin varlığını göstermektedir.

Zeydî-Mu‘tezilî etkileşimi bağlamında İbn Kıbe er-Râzî tarafından zikredilen zümrenin dışında, Zeydî gelenekte önemli bir yeri olan Kāsım er-Ressî’nin (ö. 246/860) -her ne kadar cebr ve teşbihin reddi gibi Mu‘tezilî yaklaşımla paralellik arz eden[13] görüşleri kaynak ve özü açısından Mu‘tezilî yaklaşımdan farklı olsa ve bu nedenle Ressî’nin Mu‘tezile’nin kelâmî yaklaşımını Zeydîliğe dâhil ettiği söylenemese de[14]- Taberistan Zeydîliği’nin Mu‘tezilî eğilimlere yönelmesinde rolü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ed-Dâî el-Kebîr Hasen b. Zeyd tarafından Taberistan’da kurulan ilk Zeydî devletinin alt yapısı, Kāsım er-Ressî’nin Taberistanlı öğrencileri ve göndermiş olduğu dâîler vasıtasıyla hazırlanmış,[15] o, Taberistan’taki takipçilerinin dinî konularda sorduğu sorulara cevap

---

[10] Hayatı ve eserleri için bk. Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi‘ite Islam: Abū Ja‘far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī‘ite Thought* (Princeton: Darwin Press, 1993), 107-109.

[11] Eser, *Kemâlü’d-dîn ve temâmü’n-niʿme*’deki aktarımların derlenmesiyle müstakil olarak neşredilmiştir; Ebû Zeyd Îsâ b. Muhammed el-Alevî er-Râzî, *el-Mübteḳī min Kitâbi’l-İşhâd*, nşr. Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillah el-Hüseynî (Ebü’l-Kāsım İsmâil b. Ahmed el-Büstî, *el-Muʿtemed fi’l-imâme ʿalâ mez̲hebi’z-Zeydiyye* ile birlikte, Londra: Dâru’n-Nadîrî li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1443/2021), 214-255.

[12] Ebû Ca‘fer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlü’d-dîn ve temâmü’n-niʿme*, nşr. Ahmed Mâhûzî (Tahran: Merkez-i Ehl-i Zikr li-Neşri Türâsi Ehli’l-Beyt, 1439/2018), 1/246.

[13] Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, “The Cultural Transfer of Zaydī and Non-Zaydī Religious Literature from Norther Iran to Yemen (Sixth/Twelfth Century through Eighth/Fourteenth Century)”, *Globalization of Knowledge in the Post-Antique Mediterranean, 700-1500*, ed. Sonja Brentjes - Jürgen Renn (London - New York: Routledge, 2016), 141-142; Muhammed Aruçi, “Ressî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/587.

[14] Wilferd Madelung, “Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Muʿtazilism”, *Studies in Medieval Shiʿism*, ed. Sabine Schmidtke (Farnham: Ashgate Variorum, 2012), IV/39, 46-47. Hattâ Madelung, Ressî’nin Allah’ın yaratılmışlardan mutlak farklılığı ve insanın özgür iradesini savunmasında Mu‘tezilî etkiden ziyade Mısır’da iken karşılaştığı Hristiyan muasırları arasındaki kelâmî tartışmalardan ilham almasının belirleyici olduğunu ifade eder; Madelung, “al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian Theology”, *Studies in Medieval Shiʿism*, ed. Sabine Schmidtke (Farnham: Ashgate Variorum, 2012), V/35-43.

[15] Mehmet Ümit, “Hazar Zeydîleri ve Mu‘tezilîler”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 232-233.

vermiş,[16] Hasen b. Zeyd de bu doğrultuda imameti süresince dinî politikasında Mu‘tezile kelâmı ile Şiî hukukunu uygulamaya koymuştur.[17] Hasen b. Zeyd’in ise dönemin Mu‘tezilî âlimleriyle temasta bulunup bulunmadığı açık olmamakla birlikte onun, Mu‘tezilî Kur’ân öğretisine paralel olarak Allah’ın kelâmının yaratıldığını savunduğu kaydedilmektedir.[18]

Hasen b. Zeyd’den sonra Taberistan Zeydî Devleti’nin başına geçerek dinî politikasında ağabeyini takip eden Muhammed b. Zeyd’in (ö. 287/900) dönemin Mu‘tezilî âlimleri ile yakın temasta bulunması ve Ebü’l-Kāsım el-Ka‘bî el-Belhî (ö. 319/931) ile Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî’nin (ö. 322/934) onun kâtipliğini yapmış olmaları,[19] bu dönemde de Zeydî-Mu‘tezilî etkileşiminin bir şekilde devam ettiğini göstermektedir.[20]

Taberistan Zeydîliği ile Mu‘tezile arasındaki en erken doğrudan ilişkinin, Ebû Zeyd’in Rey’de Ebü’l-Kāsım el-Belhî’nin talebelerinden Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-

---

16 Ressî, Taberistanlı takipçileri Ubeydullah b. Sehl ve Hişâm b. Müsennâ’nın, Allah’ın birliği ve sıfatları konusunda sorduğu soruları cevaplayan bir risâle yazmıştır. Geniş bilgi için bk. Binyamin Abrahamov, “The Ṭabaristānis’ Question: Edition and Annotated Translation of One of al-Ḳāsim ibn Ibrāhīm’s Epistles”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 11 (1988), 16-54.

17 Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, NY: SUNY Press, 1988), 88.

18 Hasen b. Zeyd, Âmül şehrinde duvara yazılmış, Abbâsîler döneminden kalma “Kur’ân gayr-ı mahlûktur, onun mahlûk olduğunu söyleyen kâfirdir” yazısını gördüğünde sinirlenmiş ve mahalle sakinlerinin onun kızgınlığının farkına varıp yazıyı kaldırmalarının akabinde, “Allah’a yemin olsun ki canlarını ölümden kurtardılar” demiştir; Ebû Sa‘d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuḫab min Kitâbi Cilâʾi’l-ebṣâr*, thk. Wilferd Madelung (*Aḫbâru eʾimmeti’z-Zeydiyye fî Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân* içinde; Beyrut: el-Ma‘hedü’l-Elmânî li’l-Ebhâsi’ş-Şarkıyye, 1987), 132.

19 Cüşemî, *Nuḫab min Kitâbi Cilâʾi’l-ebṣâr*, 122.

20 Mehmet Ümit, “Hazar Zeydîleri ve Mu‘tezilîler”, 236. Muhammed b. Zeyd sonrası Taberistan’daki Zeydî hâkimiyetini 301/914 yılında tekrar tesis Hasen b. Ali el-Utrûş’un (ö. 304/917) da ismi Ebü’l-Kāsım el-Ka‘bî el-Belhî ve Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî ile zikredilmekle birlikte (bk. Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî el-Buthânî, *el-İfâde fî târiḫi’l-eʾimmeti’s-sâde*, thk. İbrâhim b. Mecdüddin b. Muhammed el-Müeyyedî - Hâdî b. Hasen b. Hâdî el-Hamzî [Sa‘de: Mektebetü Ehli’l-Beyt, 1435/2014], 102) onun, bir taraftan fâsıkın kâfir olarak isimlendirilmesi gibi bazı Mu‘tezilî yaklaşımlara karşı çıktığı aktarılırken (Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi’l-Hayr el-Ansî, *es-Sirâcü’l-vehhâcü’l-mümeyyiz beyne’l-istiḳāme ve’l-iʿvicâc* [Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Glaser 123], 227a), kaderin inkârı ve insan özgürlüğünün savunusu konusunda da Mu‘tezilî düşünceye benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Detaylar için bk. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. el-Hasen el-Utrûş el-Hüseynî, *Kitâbü’l-Bisâṭ*, thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân (Sa‘de: Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî, 1418/1997), 133 vd. Esasında Hasen b. Ali el-Utrûş kelâm alanından ziyade, kendisinden sonra bir ekol kurulabilecek kadar etkili olduğu fıkıh alanında ön plana çıkmıştır. Hasen b. Ali el-Utrûş boşanma, miras ve abdest gibi fıkhî uygulamalarda Şiî fıkhına meyletmiştir. Bunun bir neticesi olarak da Kāsım b. İbrâhim er-Ressî’nin takipçileri ile Hasen b. Ali el-Utrûş takipçileri arasında bazı konularda ihtilaflar yaşanmış, daha sonra Hazar Zeydî toplumu içerisinde Kāsımiyye ve Nâsıriyye olarak iki farklı fıkıh ekolü ortaya çıkmıştır. Bölgede ortaya çıkan iki Zeydî ekol taraftarları arasında tekfire varacak derecede şiddetli çekişmeler yaşanmış ve Deylem Zeydîleri Kāsımî iken Cîlân halkı Nâsıriyye taraftarı olmuştur. Bk. Wilferd Madelung, “The Alid Rulers of Ṭabaristān, Daylamân and Gīlān”, *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello 1-6 settembre* (Neapel: Istituto Universitario Orientale, 1967), 485.

Mekāni‘î er-Râzî’den[21] kelâm tahsil etmiş olması muhtemel görünen[22] talebesi Ebü’l-Abbâs el-Hasenî (ö. ykl. 352/963) ile başladığı öngörülebilse de, hoca-öğrenci düzeyinde Zeydiyye ile Mu‘tezile arasındaki etkileşim tam olarak, Zeydî âlimlerin Mu‘tezilî öğretiyi eğitim müfredatının bir parçası olarak doğrudan ve yoğun bir şekilde Büveyhîler döneminde Bağdat’ta Mu‘tezilî âlimlerden okumasıyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda kaynaklarda zikredilen isimlerden birincisi, Mehdî-lidînillah Ebû Abdillah Muhammed İbnü’d-Dâî el-Hasen’dir (ö. 360/971). İlk eğitimine fıkıh alanında Ebü’l-Abbâs el-Hasenî ile başlayan[23] İbnü’d-Dâî, daha sonra Bağdat’ta Ebü’l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî’den (ö. 340/952) Hanefî fıkhını öğrenmiş ve Hanefî fıkhında fetva verecek seviyeye ulaşmıştır.[24] Aynı süreçte İbnü’d-Dâî, Basra Mu‘tezilesi’nin önde gelen simalarından Ebû Abdillah el-Basrî’den (ö. 369/979-80) Bağdat’ta Mu‘tezile kelâmını tahsil etmiştir. İbnü’d-Dâî ile Ebû Abdillah el-Basrî’nin bir araya geldiklerini, Ebû Abdillah el-Basrî’nin ona birçok meseleyi öğrettiğini, notlar yazdırdığını ve bazen de gördükleri dersleri tekrar ettiklerini söyleyen Nâtık-bilhak,[25] İbnü’d-Dâî ile Ebû Abdillah el-Basrî arasındaki hoca-öğrenci ilişkisini şu ifadelerle aktarmaktadır: “Mehdî-lidînillah, şeyhimiz Ebû Abdillah el-Basrî’nin ders halkasına düzenli olarak katılmaya gayret etti. Ondan ashabımızın kelâm eserlerinin çoğunu okudu ve bu eserler üzerine notlar aldı (*ʿalleḳa*).”[26] Yine bu bağlamda, İbnü’-Dâî’nin Ebû Abdillah el-Basrî’nin ders halkasına on beş yıl devam ettiği, zorluklara rağmen bunda ihmalkârlık göstermediği kaydedilmektedir. Ebû Abdillah el-Basrî, öğrencisinin derslere olan gayretini ve isteğini şu sözlerle ifade etmektedir: “İbn Ebî Bişr [el-Eş‘arî]’nin [ö. 324/935-36] *el-Mûcez*’i üzerine *Naḳżu’l-Mûcez*’i yazdırıyordum. O [İbnü’d-Dâî] da -Allah ondan razı olsun-

---

21 Mu‘tezile’nin dokuzuncu tabaka âlimleri arasında ismi zikredilmektedir; bk. İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü’l-Münye ve’l-emel*, 187; İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti’l-Muʿtezile*, 102.

22 Madelung, “Ḥasanī, Abu’l-ʿAbbās Aḥmad b. Ebrāhīm”, *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 3 Nisan 2023). Mekāni‘î’nin Ebü’l-Kāsım el-Belhî’den, Ebü’l-Abbâs’ın da Mekāni‘î’den rivayette bulunduğuna dair kayıtlar bu ihtimali güçlendirmektedir; bk. Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 76; Ali b. Abdillah b. Kāsım b. Muhammed eş-Şihârî es-San‘ânî, *Bülûġu’l-ereb ve künûzü’ẕ- ẕeheb fî maʿrifeti’l-meẕheb*, thk. Abdullah b. Abdillah b. Ahmed el-Hûsî (Amman: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002), 330.

23 Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü’l-Murtazâ, *Yevâḳītü’s-siyer fî şerḥi’l-cevâhir ve’d-dürer min sîreti seyyidi’l-beşer ve aṣḥâbihi’l-ʿaşerati’l-ġurer ve ʿıtratihi’l-müntecebîne’z-züher* (Riyad: Mektebetü Câmiati’l-Melik Suûd, 7894), 155a.

24 Sâhib b. Abbâd, İbnü’d-Dâî’nin ezberini ölçmek için kitaplardan çıkardıkları zor soruları yazdıklarını, İbnü’d-Dâî’nin de bunlara baktıktan sonra her bir sorunun cevabını altına yazdığını ve hiçbirinde hataya düşmediğini ifade etmektedir; Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 118.

25 Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 120.

26 Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 119.

ashabımızla birlikte yazıyordu. Onun her gün *Enṣâfü'l-Manṣûrî*'den yaklaşık otuz varak yazması gerekiyordu. Sıcağın şiddetiyle terlemesinden, iyice yorulmasından ve yaşlı olmasından dolayı ona üzüldüğüm için; 'Ey seyyid! Yazmak seni yoruyor, bunu senin yazmanla başkasının yazması arasında bir fark yoktur' dedim. Bunun üzerine o da 'arkadaşlarımızdan derste geri kalmadığım gibi yazmada da geri kalmak istemiyorum' dedi."[27] İbnü'd-Dâî bu gayreti ve azmiyle, Bağdat'a geldiğinde kelâmî meselelere ilişkin çok az şey bilmesine rağmen[28] hocası Ebû Abdillah el-Basrî'den gördüğü tahsil sonucunda kelâm alanında derinleşmiş[29] ve Mu'tezile'nin on birinci tabakasından sayılmıştır.[30] Nihaî olarak, Mu'tezile kelâmında oldukça yetkinleşen İbnü'd-Dâî, Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminin ilmî alandaki önemli temsilcilerinden biri olmasının yanı sıra Zeydîler'in Mu'tezilî/Behşemî kelâmına yönlendirilmesinde de önemli bir rol oynamıştır.[31]

Siyasî hayatı[32] ve ilmî faaliyetleri hakkında kaynaklarda detaylı bilgiler bulunan İbnü'd-Dâî'nin, arazlar meselesini sistematik biçimde ve özellikle de muhtelif kriterler üzerinden çok sayıda taksim yaparak ele alan ve Zeydi-Mu'tezili düşüncede konuya ilişkin günümüze ulaşan literatüre nispetle daha erken bir tarihe ait olan *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż*[33] isimli risâlesi dışında eserlerinin ismi ve içeriği hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.[34]

---

[27] Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 120; Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatâni'l-ḥâdiye ʿaşera ve'ş-şâniye ʿaşera min Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil*, thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (*Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳâtü'l-Muʿtezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 379-380; krş. Mehmet Ümit, "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler", 241-242.

[28] Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 121.

[29] Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 120; Muhammed b. Ali b. Yûnus ez-Zahîf İbn Fend, *Meʾâşirü'l-ebrâr fî tafṣîli mücmelâti cevâhiri'l-aḫbâr: el-Levâḥiḳu'n-nediyye bi'l-ḥadâʾiḳı'l-verdiyye şerḥu'l-Bessâme*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh - Hâlid Kāsım Muhammed el-Mütevekkil (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2022), 2/676.

[30] Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 378.

[31] Hassan Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 256.

[32] İbnü'd-Dâî'nin siyasî faaliyetlerinin ayrıntıları için bkz. Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 125-129; Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 382-384.

[33] bk. Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen el-Hasenî ed-Dâî, *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*, nşr. Hassan Ansari vd. (Hassan Ansari vd., "A Manual of Zaydī Muʿtazilī Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran" içinde), *Shii Studies Review* 7 (2023), 316-344.

[34] Cüşemî, "onun adl konusunda kitapları vardır" (Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil* [Leiden: Universiteitsbibliotheek, Or. 2584A], 1/134b) diyerek İbnü'd-Dâî'nin Zeydî-Mu'tezilî kelâmına dair eserler telif ettiğini belirtse de bunların ismi veya muhtevası hakkında bilgi vermemektedir. Aynı şekilde İbn Hamza (ö. 614/1217), İbnü'd-Dâî'nin dinin usûlü ve fürûunda, aklî ve naklî bütün kısımlarında mütehassıs olduğunu ve bu alanlarda eserlerinin (*teṣânîf*) bulunduğunu kaydetmekte, sözü kısa tutma isteği sebebiyle bu kitaplardan herhangi bir alıntıyı

Ebû Abdillah el-Basrî'den Bağdat'ta ders alanlar arasında, yine Ebü'l-Abbâs el-Hasenî'nin de talebesi olan iki Buthânî kardeş; İmam Müeyyed-billâh Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Hüseyn (ö. 411/1020) ile İmam Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ (ö. 424/1033) da yer almaktadır. Taberistan Zeydî Devleti'nin yıkılmasından sonra Hevsem'i merkez edinerek Deylemân'da kurulan mahallî Zeydî iktidarların ilk lideri olan ve Müeyyed-billâh lakabıyla kendisine biat edilen Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Hüseyn 333/944 yılında Âmül'de doğmuştur. İlk eğitimini babasından alan Müeyyed-billâh, İsnâaşerî akîdesi üzere yetişmiş, daha sonra Zeydî akîdeye dönüşünde etkili olan Ebü'l-Abbâs el-Hasenî'den Bağdat ekolü üzere Mu'tezilî görüşleri tahsil etmiş,[35] Ebü'l- Hüseyn Ali b. İsmâil b. İdrîs'ten ise Zeydî fıkhını okumuştur[36] ve takipçileri tarafından Kāsım er-Ressî'den daha fakîh olarak takdim edilmiştir.[37] Daha sonra Müeyyed-billâh Bağdat'ta, Ebû Abdillah el-Basrî'den de Basra ekolünün öğretisi üzerine eğitim almıştır.[38] Benzer şekilde Nâtık-bilhak da ağabeyi gibi başlangıçta İsnâaşerî akîdesi üzere yetişmiş, daha sonra Zeydîliğe dönüş yapmış ve Ebü'l-Abbâs el-Hasenî'den fıkıh, Ebû Abdillah el-Basrî'den ise kelâm ve fıkıh usûlü tahsil etmiştir.[39]

zikretmeyeceğini belirtmekte ve ilim erbabı nezdinde bu eserlerin şöhretinin sözü uzatmaya gerek bırakmadığını eklemektedir; Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleyman İbn Hamza, *Kitâbü'ş-Şâfî*, thk. Mecdüddin b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1443/2021), 1/762. Yine bu doğrultuda Şerefî, İbnü'd-Dâî'nin muhtelif ilimlerde kitaplarının olduğunu söylemekte, ancak diğer müellifler gibi o da herhangi bir eser ismi vermemektedir. Bk. Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefî, *el-Leʾâli'l-muḍîʾe fî aḫbâri eʾimmeti'z-Zeydiyye ve maḳtaşıdi'l-ʿıtrati'z-zekiyye ve menʿâraḍahum min sâʾiri'l-beriyye* (Collegeville: Hill Museum-Manuscript Library, ZMT 01237), 2/129. Esasında İbnü'd-Dâî'nin kendisi de *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż* isimli risâlesinin iki yerinde dolaylı olarak birden fazla eserinin olduğunu söylemektedir. O, risâlenin girişinde, *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż*'ın arazların farklı türlerinin izahını içerdiğini, arazların varlığının ispatını ise diğer kitaplarının (*kütübünâ*) birden fazla yerinde ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*, 318. Başka bir yerde ise Allah'ın muhdes bir irade ile mürîd olduğunu yine başka eserlerinde (*kütübünâ*) delilleriyle ortaya koyduğunu söylemektedir. İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż*, 330. Gerek İbnü'd-Dâî'nin gerekse sonraki kaynakların verdiği bilgilerden hareketle, başta kelâm alanına ait olmak üzere İbnü'd-Dâî'nin birçok eser telif ettiği, ancak *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż* dışında hiçbir eserinin günümüze ulaşmadığı veya kaybolduğu anlaşılmaktadır.

35 Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâil el-Cürcânî eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh Aḥmed b. el-Ḥüseyn el-Hârûnî*, thk. Sâlih Abdullah Kurbân (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 2003), 16, 37; Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye*, 2/123.

36 İbnü'l-Murtazâ, *Yevâḳītü's-siyer*, 156a.

37 Müeyyed-billâh, Kāsım er-Ressî'den daha fakîh sayılmasının sonucu olarak bazıları tarafından Müeyyediyye isimli ayrı bir Zeydî fıkıh ekolünün kurucusu sayılmıştır; bk. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, 90.

38 Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh*, 37.

39 İsfendiyâr-ı Kâtib, *Târîḫu Ṭaberistân*, 111; Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye*, 2/165; Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 386.

Ebû Abdillah el-Basrî'nin talebesi[40] ve -itikadî/mezhebî kimliği hakkında ihtilaflı rivayetler bulunmakla birlikte[41]- kesinlikle Mu'tezilî ve kuvvetli ihtimalle bir Zeydî olan[42] Büveyhî veziri Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Abbâd'ın (Sâhib b. Abbâd; ö. 385/925) davetiyle hicrî 360 yılında Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) Rey'e gelmesi ve kādilkudât olarak atanmasıyla Rey, Mu'tezilî faaliyetlerin merkezi hâline geldiği gibi bu bölgede Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminde de güçlü bir evreye geçilmiştir. Bu dönemde Buthânî kardeşlerin ikisi de Rey'e intikal etmelerine ve Sâhib b. Abbâd ile de yakın ilişkiler kurmalarına rağmen,[43] Nâtık-bilhakk'ın Kādî Abdülcebbâr ile irtibatlı olduğu yönündeki kaydın (*itteṣale bi-Ḳāḍî'l-ḳuḍât*)[44] bir talebelik ilişkisine kesinlik derecesinde işaret ettiğini söylemek zor olsa da, Cüşemî, onun Ebû Abdillah el-Basrî'den tahsil görmeden önce Ebü'l-Abbâs el-Hasenî'nin yanı sıra Kādî Abdülcebbâr'dan da okuduğunu açıkça ifade etmektedir.[45] Müeyyed-billâh'ın Kādî'nin talebesi olduğu ise daha net biçimde bilinmektedir.[46]

Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminde oldukça önemli iki isim olan Buthânî kardeşler, fıkıh alanının[47] yanı sıra Zeydî-Mu'tezilî kelâm çizgisinde önemli eserler telif etmişler ve

---

[40] Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 118. Her ne kadar Ebû Hayyân et-Tevhîdî, "Ebû Abdillah el-Basrî'nin talebesi olma"yı sadece Sâhib b. Abbâd'ın bir iddiası olarak resmetse de, sonraki süreçte onun hayretle karşıladığı bir tarzda, kendi aralarındaki yazışmalarında İbn Abbâd'ın Basrî'ye *eş-şeyḫu'l-mürşid*, Basrî'nin de İbn Abbâd'a *ʿimâdü'd-dîn* şeklinde hitap ettiklerini belirtmesi, ikili arasında süren bir ilişkiye işarettir; bk. Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *Aḫlâḳu'l-vezîreyn: Meṣâlibü'l-vezîreyn eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd ve İbni'l-ʿAmîd*, thk. Muhammed b. Tâvît et-Tancî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1412/1992), 201-202.

[41] İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/523.

[42] Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâʿ ve'l-muʾânese*, nşr. Heysem Halîfe et-Tuaymî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011), 1/61.

[43] Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye*, 2/ 131, 168

[44] İbn İsfendiyâr, *Târîḫu Ṭaberistân*, 111.

[45] "*iḫtelefe ile'ş-Şeyḫ Ebî ʿAbdillâh ve ḳaraʾe ʿaleyhi baʿde ḳırâʾetihî ʿale's-Seyyid Ebi'l-ʿAbbâs ve Ḳāḍī'l-ḳuḍât*"; Cüşemî, *Nuḫab min Kitâbi Cilâʾi'l-ebṣâr*, 125.

[46] İbn İsfendiyâr, *Târîḫu Ṭaberistân*, 109; İbnü'l-Murtazâ, *Yevâḳītü's-siyer*, 156b. Cüşemî, ilginç biçimde "Kādî Abdülcebbâr'ın Müeyyed-billâh'a tâbi olduğu, ondan tahsil gördüğü ve ilim aldığının nakledildiğini (*ḥukiye*)" belirtir; Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 386. Rivayetin aktarım biçimi doğruluğunu sorgulanır kılmakla birlikte, şayet doğru ise Müeyyed-billâh ile Kādî arasında karşılıklı bir tahsil ilişkisinin varlığından da söz etmek mümkün olacaktır. Öte yandan, başka yerlerde "es-Seyyid Ebü'l-Hüseyn el-Hârûnî'nin [Müeyyed-billâh] Kādî'den okuduğunu" sarahatle ifade etmektedir; Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 398; krş. Cüşemî, *Nuḫab min Kitâbi Cilâʾi'l-ebṣâr*, 125.

[47] Örneğin Müeyyed-billâh'ın fıkıh alanında yazdığı *et-Tecrîd* ve *Şerḥu't-Tecrîd*, İran ve Yemen Zeydîleri arasında Zeydî fıkhına dair en önemli kitaplar arasında yer alır. Muhammed Kâzım Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020), 154. Ayrıca Müeyyed-billâh'ın fıkıh eserleri arasında *el-İfâde fi'l-fıḳh* başlıklı bir eser daha zikredilmektedir. İbn İsfendiyâr, *Târîḫu Ṭaberistân*, 108. Aynı şekilde Nâtık-bilhak da fıkıh usulüne dair hocası Ebû Abdillah el-Basrî'nin ve Mu'tezilî geleneğin etkilerinin açıkça görüldüğü önemli eserler telif etmiştir. Hocası hayattayken yazmış olduğu *Cevâmiʿü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh*,

eserleri hem İran hem de Yemen Zeydîliği'nin muteber külliyatının bir parçası ve başvuru kaynakları hâline gelmiştir. Bu bağlamda Müeyyed-billâh'ın nübüvvetin delillerini ve nebîlerin tenzihini ele alan *en-Nübüvvât*[48] veya *İṯbâtü nübüvveti'n-Nebî* ile daha çok kelâm ilminde uzman olmayanlar için akîde metinleri türünde soru-cevap şeklinde tasarlanan *et-Tebṣıra fi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*[49] isimli eserleri, Nâtık-bilhakk'ın ise Ebû Ali Muhammed b. Hallâd'ın (ö. IV./X. yüzyılın ilk yarısı) *Şerḥu'l-Uṣûl*'ü üzerine imlâ ettirdiği talik olan *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*,[50] *Kitâbü'd-Diʿâme fi'l-imâme* (veya: *ed-Diʿâme fî teṯbîti'l-imâme*), *el-Mebâdiʾ fî ʿilmi'l-kelâm*[51] isimli eserleri örnek olarak zikredilebilir.[52]

Buthânî kardeşlerin dışında, ilk önce Kādî Abdülcebbâr'dan tahsil gören, devamında da Müeyyed-billâh ile eğitimine devam eden Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî (Mânkdîm Şeşdîv; ö. 425/1034)[53] ile Ebû Abdillah

---

hocasının ölümünden sonra yazmış olduğu kapsamlı eseri *el-Müczî fî uṣûli'l-fıḳh* ve *Kitâbü't-Taḥrîr*, Zeydî fıkıh literatüründe önemli eserler arasındadır. Bk. Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 387; Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, "Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hārūnī (d. 424/1033) on the Consensus of the Family of the Prophet: An *editio princeps* of His *Risāla fī anna ijmāʿ ahl al-bayt ḥujja* (MS Milan, Ambrosiana, ar. F 29/4, fols 290v-295v)" *Shii Studies Review* 3 (2019), 254.

48 Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh*, 42. Eserin genel hatlarıyla muhtevası ve baskıları için bk. Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillah el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî* (Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022), 122-124; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, 155-156.

49 Eserin baskıları için bk. Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 122.

50 *Kitâbü'l-Uṣûl*, *Şerḥu'l-Uṣûl* ve *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl* üzerine bir değerlendirme için bk. Camilla Adang - Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke, "Introduction", *Baṣran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's* Kitāb al-uṣūl *and Its Reception: A Criticial Edition of the* Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl *by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d.424/1033)* (Leiden - Boston: Brill, 2011), 1-8.

51 Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfî*, 1/787; İbnü'l-Murtazâ, *Yevâḳītü's-siyer*, 157a. Milano'da Biblioteca Ambrosiana'da ar. X 96 Sup. numarasıyla kayıtlı 67 varaklık bir eser, Madelung tarafından Nâtık-bilhakk'ın *el-Mebâdiʾ fî ilmi'l-kelâm*'ı olarak tanıtılmıştır; bk. Wilferd Madelung, "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi l-Ḥaqq", *Der Islam* 63/1 (1986), 5-10. Ansari ise başlangıçta, Rebîulevvel 499/Aralık 1105 tarihinde Sa'de'de Ebû Muhammed el-Hasen b. Fâlit b. Abdillah b. Kahtân ez-Zühelî eş-Şeybânî (ö.?) tarafından istinsah edilen bu bulunan nüshanın İbn Şervîn'in *el-Medḫal ilâ uṣûli'd-dîn*'i olabileceğini ve aynı zamanda Behşemî eserler içerisinde Yemen'e ilk ulaşan eserlerden biri olduğunu ifade etmiştir. Geniş bilgi için bk. Ansari - Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 40-41; Michael Allan Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 203; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, 165. Fakat Ansari, daha sonraki görüşünde bu eserin İbn Şervîn'e de ait olmayıp Sâhib b. Abbâd'ın eseri olabileceğini söylemektedir; Ansari, "Kitâbî-yi Kelâmî muḥtemelen ez-Ṣâḥib b. ʿAbbâd", *Berresî-hâ-yi târîḫî* (Erişim 17 Ağustos 2021). Öte yandan yakın zamanda keşfedilen ve başı ile sonu eksik olan bir mecmuanın 1-7. sayfa aralığında yer alan ilk eserin, -kesin olmamakla birlikte- Nâtık-bilhakk'ın *el-Mebâdiʾ fî ʿilmi'l-kelâm*'ının şimdiye kadar tespit edilememiş bir nüshası olabileceği ifade edilmiştir. Bk. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudûdü'l-elfâẓ*'ı -İnceleme ve Neşir-", *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 65.

52 Bu eserlerin yayılım ve etkileri için bk. Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", 258-261.

53 Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh*, 45; Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre fî Şerḥi'l-Ezhâr* (Ebü'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *el-*

Hüseyn b. İsmâil eş-Şecerî el-Hasenî el-Cürcânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı) gibi Zeydî âlimler vasıtasıyla da Mu‘tezilî-Zeydî etkileşim devam etmiş ve hatta Taberistan Zeydîliği Mu‘tezilîlik ile tam manasıyla bütünleşmiştir. Buthânî kardeşlerin her ikisinden de ders almasının[54] yanı sıra Kādî Abdülcebbâr’ın da talebesi olduğu ve Zeydiyye’ye meylettiği de kaydedilen[55] Şecerî, Mu‘tezilî-Zeydî kelâm literatürünün bir parçasını oluşturan *el-İḥâṭa fî ʿilmi’l-kelâm*[56] isminde kapsamlı bir eser telif etmiştir.

Kelâmcı ve fakih Ebü’l-Kāsım İsmâil b. Ahmed b. Mahfûz el-Büstî el-Cîlî (ö. 420/1029 civarı)[57] ile hadis hafızı olan ve Sünnî hadisin Zeydîler’e intikalinde önemli rolü bulunan Ebû Sa‘d İsmâil b. Ali b. el-Hüseyn es-Semmân er-Râzî (ö. 445/1053)[58] dolayımıyla Taberistan Zeydîliği Mu‘tezilîlik ile tam anlamıyla bütünleşmiş ve söz konusu âlimlerin eserleri Mu‘tezilî-Zeydî kelâm literatürünün bir parçası hâline gelmiştir.

Taberistan Zeydîliği’nin Mu‘tezilîlik ile tam anlamıyla bütünleştiği bu dönemin önemli diğer bir temsilcisi de Ebü’l-Fadl el-Abbâs b. Şervîn’dir (IV./X. yüzyılın son yarısı ile

---

Münteza ʿu’l-muḫtâr mine’l-ġayṣi’l-midrâr el-maʿrûf bi-Şerḥi’l-Ezhâr ile birlikte; Sa‘de: Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî, 1435/2014), 1/27.

54 Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Sîretü’l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh*, 44; Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi’l-kelâmi’z-Zeydî*, 357.

55 Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 398. Ansari, Mânkdîm Şeşdîv’in Kādî Abdülcebbâr’a ait bir eser olarak referansta bulunduğu *Muḫtaṣaru’l-Ḥasenî*’nin (Ebü’l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed Mânkdîm Şeşdîv el-Hüseynî, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi’l-Uṣûli’l-ḫamse*, thk. Abdülkerîm Osmân [Kādî Abdülcebbâr’a izafetle, *Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse* adıyla; Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988], 122), talebesi Ebû Abdillah eş-Şecerî’ye hitaben kaleme alınmış olabileceğini kaydetmektedir; bk. Ansari, “Münâḳaşa-yi der bâre-yi yekî ez kitâb-hâ-yi mensûb bih Ḳāḍî ʿAbdülcebbâr”, *Berresî-hâ-yi târîḫî* (Erişim 30 Mart 2023).

56 Eserin muhtevası ve yazma nüshaları için bk. Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi’l-kelâmi’z-Zeydî*, 359-367; P. Voorhoeve, *Codices Manuscripti VII*: *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands* (The Hague - Boston - London: Leiden University Press, 1980), 395.

57 Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 399; İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti’l-Muʿtezile*, 117; Cündârî, *Terâcimü’r-ricâli’l-meẕkûre*, 1/36.

58 İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti’l-Muʿtezile*, 119; İmâmî müellif Müntecebüddin er-Râzî (ö. ykl. 600/1203-4) Semmân’ı İmâmî kabul etse de (Müntecebüddin Ebü’l-Hasen Ali b. Ubeydillah b. Bâbeveyh er-Râzî, *Fihristü esmâʾi ʿulemâʾi’ş-Şîʿa ve muṣannifîhim*, thk. Abdülazîz et-Tabâtabâî [Beyrut: Dâru’l-Edvâ’, 1406/1986], 8), Zeydî tabakatlarında bu mezhebin bir âlimi olarak kaydedilmektedir; Safiyyüddin Ahmed b. Sâlih b. Muhammed b. Ali İbn Ebi’r-Ricâl, *Maṭlaʿu’l-büdûr ve mecmaʿu’l-buḥûr fî terâcimi ricâli’z-Zeydiyye*, thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer (Sa‘de: Merkezü Ehli’l-Beyt li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1425/2004), 1/575-576; Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kāsım el-Hasenî es-San‘ânî, *Kitâbü’ṭ-Ṭabaḳāt fî ẕikri faḍli’l-ʿulemâʾ ve ʿilmihim ve muṣannefâtihim ve’s-senâʾ ʿaleyhim mimmen ʿâṣarahü’l-muṣannif el-maʿrûf bi-smi’l-Müsteṭâb*, thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer (San‘â: Merkezü’t-Türâs ve’l-Buhûsi’l-Yemenî, 1442/2021), 1/249-250. Bunun yanı sıra, onun bir hadis eseri olan *el-Emâlî*’sinin Zeydî çevrelerde yaygın ilgi ve kabul görmesi, vasiyetinde Zeydî kimliğinin açıkça görülmesi ve talebesi Ebü’l-Hüseyn Yahyâ eş-Şecerî’nin kendi *Emâlî*’sinde ondan Zeydî öğretiyi destekleyen rivayetler nakletmesi (Ansari, “Un *Muḥaddit* Muʿtazilite Zaydite: Abū Saʿd al-Sammān al-Rāzī et ses *Amālī*”, *Arabica* 59 [January 2012], 273-274) gibi hususlar, Semmân er-Râzî’nin Zeydî-Mu‘tezilî kimliği hususunda şüpheye mahal bırakmamaktadır.

V./XI. yüzyılın ilk çeyreği).[59] Zeydî-Mu'tezilî kimliği açık bir âlim olan İbn Şervîn'in[60] Esterâbâd'dan[61] olduğu ve Kādî Abdülcebbâr ile Müeyyed-billâh'ın talebeleri arsında yer aldığı zikredilmekte[62] ve Mu'tezile'nin, ekseriyetini Kādî Abdülcebbâr'ın talebelerinin teşkil ettiği on ikinci tabakasında yer almaktadır.[63] İbn Şervîn, klasik müellifler tarafından güzel/değerli (*ḥisân*) olarak nitelenen[64] ve Yemen Zeydîleri arasında yaygınlık kazanan[65] *el-Vücûh elletî taʿẓumᵘ ʿaleyhe't-ṭâʿât*,[66] *el-Medḫal ilâ uṣûli'd-dîn*,[67] *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*[68] ve *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*[69] gibi Zeydî-Mu'tezilî çizgide birçok önemli

---

[59] Hayatı ve görüşleri için bk. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve *Yâḳūtetü'l-îmân ve Vâsıṭatü'l-Burhân'ı* -İnceleme ve Neşir-", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 98-103.

[60] Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81; Abdullah b. el-Hasen b. Yahyâ b. Ali el-Kāsımî ed-Dahyânî el-Yahyâvî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe fî maʿrifeti ricâli'l-ḥadiṯ mine'z-Zeydiyye* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 205-05), 56; Ali b. Abdillah es-San'ânî, *Bülûġu'l-ereb*, 506.

[61] Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 399.

[62] Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 400; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, 117; Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/241; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81; Kāsımî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe*, 56.

[63] Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81.

[64] bk. Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 399; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*, 117.

[65] Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", 261.

[66] Bilinen tek nüshası İtalya'da Biblioteca Ambrosiana'da E 462 numaralı mecmua içerisinde 12b-24a varak aralığında yer alan eser yakın zamanda neşredilmiştir; Ebü'l-Fadl el-Abbâs b. Şervîn, *el-Vücûh elletî taʿẓumᵘ ʿaleyhe't-ṭâʿât*, nşr. Hassan Ansari vd. (Hassan Ansari vd., "A Manual of Zaydī Muʿtazilī Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran" içinde), *Shii Studies Review* 7 (2023), 196-226. Eserin muhteva tanıtımı için ayrıca bk. Ansari, "Dü kitâb-i tâze-yâb Muʿtezilî ez mekteb-i Rey", *Ez-gencîne-hâ-yi nüsaḫ-ı ḫaṭṭî: Muʿarrifî-yi dest-niviṣte-hâ-yi erziṣmend ez kitâbḫâne-hâ-yi büzürg-i cihân der Ḥavze-yi ʿulûm-i İslâmî* (İsfahan: Defter-i Teblîgāt-ı İslâmî, 1394 HŞ), 203; Ansari, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler", 262.

[67] VII./XIII. yüzyılın önde gelen Zeydî mütekellim ve fakihlerinden Abdullah b. Zeyd el-Ansî'nin (ö. 667/1268) icâzetinde zikredilmektedir. Bk. Ansari - Schmidtke, "The Literary-Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydīs (II): The Case of ʿAbd Allāh b. Zayd al-ʿAnsī", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017), 201-202.

[68] Zeydî-Mu'tezilî düşüncenin kelâm, fıkıh, cedel, münazara, mezhepler tarihi disiplinlerinde kullanılan kavramlarının tanımlarını içeren risâlenin iki farklı neşri yapılmıştır. Bk. Ebü'l-Fadl el-Abbâs İbn Şervîn, *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*, nşr. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke (Ansari - Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād" içinde), 56-66; İbn Şervîn, *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*, nşr. A. İskender Sarıca - Serkan Çetin (A. İskender Sarıca - Serkan Çetin, "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi" içinde), *Kader* 19/2 (2021), 824-835.

[69] *Yâḳūtetü'l-îmân*'ın sistematiği, diğer bazı Zeydî-Mu'tezilî kelâm metinlerinde yer aldığı biçimde sekiz temel ilke üzerine kuruludur. Muhtemelen ezberlenmeye elverişli olması için kısa bir şekilde tasarlanan eserin girişinde İbn Şervîn ilk önce dinin temel ilkelerine yer vermektedir. Genellikle Zeydî-Mu'tezilî metinlerde çift taraflı tek ilkeler olarak kabul edilen vaʿd-vaʿîd ve emr bi'l-maʿrûf ve nehy ʿani'l-münkeri ayıran İbn Şervîn, kendine özgü bir biçimde "dinin temel ilkeleri" (*uṣûlü'd-dîn*), başka bir deyişle temel itikadî esaslarının sekiz tane olduğunu belirterek bunları i. Tevḥîd, ii. ʿAdl, iii. Vaʿd, iv. Vaʿîd, v. Emr bi'l-maʿrûf, vi. Nehy ʿani'l-münker, vii. Nübüvvet, viii. İmâmet şeklinde sıralar. Yakın zamana kadar günümüze ulaşmadığı düşünülen eserin neşri gerçekleştirilmiştir. Ebü'l-Fadl el-Abbâs b. Şervîn, *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân*, nşr. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz (Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve *Yâḳūtetü'l-İmân ve Vâsıṭatü'l-Burhân'ı* -İnceleme ve Neşir-" içinde), *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 117-130.

kelâm eseri telif etmiş[70] ve aynı zamanda Kādî Abdülcebbâr'dan gördüğü tahsilin akabinde memleketine dönerek hem tedris faaliyetinde bulunmuş hem de Mu'tezilî görüşlerin temsilciliğini ve davetçiliğini yapmıştır.[71]

Ebû Abdillah el-Basrî ve Kādî Abdülcebbâr'dan üzerinden hoca-öğrenci düzeyinde kurulan Zeydî-Mu'tezilî etkileşim ve ilmî faaliyetler, Büveyhîler'in yıkılmasıyla ve Mu'tezile'nin ilmî merkezi olan Rey'in büyük oranda önemini yitirmesiyle Doğu'da devam etmiş, Horasan'ın önemli şehirlerinden ve yerleşim merkezlerinden olan Beyhak, Cüşem ve Beravkân Rey'den sonra Zeydî-Mu'tezilî âlimlerin yeni ilmî merkezleri hâline gelmiştir.[72] Bu süreçte öne çıkan en önemli isim, ilk tahsilini Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshâk en-Neccâr en-Nîsâbûrî'den (ö. 433/1042) alan, daha sonra da Nâtık-bilhakk'ın öğrencilerinden Ebü'l-Hasen Ali b. Abdillah en-Nîsâbûrî (ö. 457/1065) ile tahsiline devam eden[73] Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî el-Beyhakī'dir (ö. 494/1101). Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) kelâm sistemine karşı Behşemî kelâm geleneğini savunan ve bu geleneğin sıkı bir takipçisi olan Cüşemî, kelâm alanında birçok eser telif etmiş[74] ve eserleri Zeyd b. Hasen el-Beyhakī el-Berevkānî (ö. 547/1156) vasıtasıyla Yemen Zeydîleri arasında da tedavüle sokulmuştur. Böylece başta *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil* olmak üzere[75] Cüşemî'nin eserleri Yemen Zeydîleri tarafından sıklıkla alıntılanmış[76] ve onun

---

[70] İbn Şervîn'in fıkha dair bilinen ve Zeydî literatürde sıklıkla atıf yapılan eseri ise *el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-Hâdî ʿaleyhi's-selâm* yahut *el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm el-Hâdî-ilelḥaḳḳ*'tır; bk. Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/241; Yahyâ b. Muhammed b. Humeyd el-Mikrâ'î, *Nüzhetü'l-enẓâr fî rübeti'n-neḥârîri'l-kibâr ve ḥilyeti'l-eʾimmeti'l-eṭhâr ve şî'atihimü'l-fuḍalâʾi'l-ebrâr* (Collegeville: Hill Museum-Manuscript Library, ZMT 01186), 60b; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/81; Kāsımî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe*, 56; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî Îrân*, 164; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye* (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1439/2018), 1/530; Ahmed el-Hüseynî, *Müʾellefâtü'z-Zeydiyye* (Kum: Mektebetü Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1413[/1992-1993]), 2/453.

[71] Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḳatân*, 400.

[72] Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî Îrân*, 182.

[73] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 1/151b-152a; *eṭ-Ṭabaḳatân*, 405; Adnân Muhammed Zerzûr, *el-Ḥâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 77.

[74] Cüşemî'nin basılı ve yazma hâlindeki eserlerinin listesi ve muhtevaları için bk. Hüseynî, *Meşâdıruʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 209-211, 386-390.

[75] *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*'in imâmet bahsi üzerine bir eleştiri yazan İbnü'l-Velîd el-Kureşî (ö. 621/1224), *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*'i "[Yemen'e] ulaşan eserler içerisinde en değerlisi/güzeli (*ve kâne min aḥsen*^{i} *mâ vaṣale*)" olarak niteler; Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Velîd el-Kureşî, *Minhâcü's-selâme fî mesâʾili'l-imâme* (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Cod. Or. 2584), 271a.

[76] Madelung, Yemen Zeydîleri'nin en çok atıf yaptığı isimlerden birinin Cüşemî olduğunu kaydeder; Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1965), 191.

eserleri, Yemen'de ortaya çıkan tabiat konularına ilişkin tartışmalarda ve ihtilaflarda Behşemî geleneğin taraftarları için önemli bir kaynak işlevi görmüştür.

II

İkinci Zeydî Devleti, Kāsım er-Ressî'nin torunu Hâdî-ilelhak Yahyâ b. el-Hüseyn (ö. 298/911) tarafından Yemen'de kurulmuştur. Dedesinin ölümünden bir yıl önce 245/859 yılında Medine'de doğan[77] Hâdî-ilelhak, babası ve akrabalarıyla Taberistan Zeydî Devleti'nin ikinci lideri Muhammed b. Zeyd döneminde Âmül'e ziyarette bulunmuş, yürüttüğü faaliyetleri sebebiyle Muhammed b. Zeyd onu Âmül'ü terk etmeye zorlamıştır.[78] Bu süreçte Sa'de merkezli Havlân kabilesi içinde bulundukları büyük çekişme ve çatışmanın son bulması için bir grup vasıtasıyla Hâdî-ilelhakk'ı bölgeye davet etmiş, davet üzerine hicrî 280 yılında Yemen'e ilk seferini yapan Hâdî-ilelhak, itaatsizlikle karşılaşınca tekrar Ress'e geri dönmek zorunda kalmıştır. Ancak bölgedeki huzursuzluğun artmasıyla yeni bir grup Hâdî-ilelhakk'ı tekrar Yemen'e davet etmiş, hicrî 284 yılında Sa'de'ye ulaşan Hâdî-ilelhak, Yemen'de ikinci Zeydî Devleti'ni tesis etmiştir.[79] O, kabileler arası çekişmelere son verme çabasının yanı sıra bölgedeki Ali b. el-Fadl önderliğindeki Karmatîler ile de mücadele etmiştir.[80] Hâdî-ilelhakk'ın ölümüyle zayıflamaya başlayan Yemen Zeydî Devleti'nin başına, ilk önce büyük oğlu İmâm Ebü'l-Kāsım Muhammed Murtazâ-lidînillâh (ö. 310/922) geçmiş, ancak başından itibaren imameti kabul etme noktasında tereddüt yaşayan Murtazâ-lidînillâh yaklaşık bir sene sonra imametten çekilerek ilim ve ibadete yönelmiştir. Hâdî-ilelhakk'ın akrabaları ve

---

77 Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 86.

78 Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 91; Ali b. Bilâl el-Âmülî ez-Zeydî, *Tetimmetü Meṣâbîḥi Ebi'l-ʿAbbâs el-Ḥasenî*, thk. Abdullah b. Abdillah b. Ahmed el-Hûsî (Ebü'l-Abbâs el-Hasenî, *el-Meṣâbîḥ* ile birlikte; San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002), 568-569.

79 Detaylar için bk. Ali b. Muhammed b. Ubeydillah el-Abbâsî el-Alevî, *Sîretü'l-İmâm el-Hâdî-ilelḥaḳ Yaḥyâ b. el-Ḥüseyn b. el-Ḳāsım b. İbrâhîm*, thk. Hammûd Abdullah el-Ahnûmî (San'â: Merkezü Şihâra li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs - Müessesetü'l-Ṣa'bi'l-İctimâiyye li't-Tenmiye, 1443/2021), 1/296-297, 300-301; Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye*, 2/37-38. Bu dönemde Zeydîlik içerisinde oldukça etkili olan diğer bir isim, Hâdî-ilelhak ile birlikte Taberistan'dan Sa'de'ye hicret eden Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Mûsâ et-Taberî'dir (ö. 339/951). Taberî'nin Mutarrifiyye içerisinde önemli bir konumu olması sebebiyle daha sonraki Zeydî müellifler tarafından hakkında fazla detaya yer verilmemiştir. Dahhâk ailesinin himayesi altında Zeydî davetin yayılması noktasında farklı bir yönteme başvurarak Hâdî-ilelhakk'ın politik yönteminden ayrılmıştır. Nitekim Hâdî-ilelhak, imameti elde ederek yeni bir devlet kurmak için Yemen'deki kabileleri siyasî olarak yönetmeye ve kontrol altına almaya çalışırken, Taberî tedris ve ilim faaliyetlerine önem vermiştir. Böylece Hâdî-ilelhakk'ın görüşleri etrafında vaazlar veren ve San'â'da zekât âmili olan Taberî, etrafında birçok takipçi toplayarak Yemen'deki Zeydî toplumun devamına önemli katkılarda bulunmuştur. Detaylar için bk. David Thomas Gochenour, *The Penetration of Zaydi Islam into Early Medieval Yemen* (Cambridge, MA: Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilization, Doktora Tezi, 1984), 178-179.

80 Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 92-93; Ali b. Bilâl el-Âmülî, *Tetimmetü Meṣâbîḥ*, 571.

tâbileri, onun kurmuş olduğu devleti muhafaza etmek için Hâdî-ilelhakk'ın diğer oğlu Ahmed Nâsır-lidînillâh'ın (ö. 322/934) etrafında toplanmışlardır. Nâsır'ın oğulları Kāsım b. Nâsır ile Yahyâ b. Nâsır arasında imamet etrafında başlayan çatışma, Sa'de şehrinin tahrip edilmesi ve yerel kabilelerin her ikisini de imametten azletmesi ile sonuçlanmış ve böylece Hâdî-ilelhakk'ın Sa'de merkezli kurmuş olduğu devlet hâkimiyetini yitirmeye başlamıştır.[81]

Siyasî kimliği kadar ilmî kişiliğiyle de ön plana çıkan ve ilk eğitimini babasıyla amcası Muhammed b. Kāsım'dan alan[82] Hâdî-ilelhak, Zeydî-Mu'tezilî etkileşimi bağlamında önemli isimler arasında yer almaktadır. Her ne kadar onun Taberistan'a ziyareti sırasında, -muhtemelen yaklaşık bu dönemde- Ebü'l-Kāsım el-Ka'bî'den ders aldığı yönündeki rivayet[83] -ki bu durumda o, Mu'tezilî bir âlimden ders alan ilk Zeydî imâmı olmaktadır- problemli gözükse de Hâdî-ilelhak, Bağdat Mu'tezilesi'nin öğretilerinden önemli ölçüde etkilenmiş[84] ve/ya kelâmî yaklaşımında Bağdat Mu'tezilesi'nin öğretileriyle muvafakat

---

81 Detaylar için bk. Ali Muhammed Zeyd, *Teyyârâtü Muʿtezileti'l-Yemen fi'l-ḳarni's-sâdisi'l-hicrî* (San'â: el-Merkezü'l-Firansî li'd-Dirâsâti'l-Yemeniyye, 1997), 16-17.

82 Ali b. Bilâl el-Âmülî, *Tetimmetü Meṣâbîḥ*, 576; el-Hâdî b. İbrâhim el-Vezîr, *Hidâyetü'r-râġibîn ilâ meẕhebi'l-ʿıtrati'ṭ-ṭâhirîn*, thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer (Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002), 257; Hammûd Abdullah el-Ahnûmî, "el-Muḳaddime", *Sîretü'l-İmâm el-Hâdî-ilelḥaḳ Yaḥyâ b. el-Ḥüseyn b. el-Ḳāsım b. İbrâhîm*, mlf. Ali b. Muhammed b. Ubeydillah el-Abbâsî el-Alevî (San'â: Merkezü Şihâra li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs - Müessesetü'l-Şa'bi'l-İctimâiyye li't-Tenmiye, 1443/2021), 99.

83 Mikrâ'î, *Nüzhetü'l-enẓâr*, 638a; Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/103; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûre*, 1/70. Bu rivayeti, biri Ebü'l-Kāsım el-Belhî'nin doğum tarihiyle Hâdî-ilelhakk'ın Taberistan'da ikamet ettiği yıllar, diğeri ise Belhî'nin Muhammed b. Zeyd'e yönelik tazim içeren sözleri açısından olmak üzere iki vecheden değerlendirmek mümkündür. Rivayet birinci açıdan değerlendirildiğinde, tarihsel açıdan Ebü'l-Kāsım el-Belhî ile Hâdî-ilelhak arasında hoca-öğrenci ilişkisinin imkânsız olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ka'bî 273/886'da Belh'te doğmuş, uzun süre Bağdat'ta eğitim görmüş ve ancak gençlik döneminde Taberistan'da Muhammed b. Zeyd'in hizmetinde bulunmuştur. 245/859'da doğan Hâdî-ilelhak ise henüz on yedi yaşında iken ictihad seviyesine ulaşmış ve eser vermeye başlamıştır; Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 88. Sadece 270-275/884-889 yılları arasında Taberistan'da ikamet eden Hâdî-ilelhak akabinde Yemen'e geçerek bir daha bu coğrafyaya dönmemiştir. Hâdî-ilelhak Taberistan'dan ayrıldığında Ka'bî'nin henüz iki yaşında olduğu ve o esnada Taberistan'da bulunmadığı dikkate alındığında onun Hâdî-ilelhakk'a hocalık yapmış olmasının veya onu kelâmî açıdan etkilemesinin imkânsız olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Yusuf Gökalp, *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 136. Ancak bu rivayet Belhî'nin, hicrî 270 yılında -Hâdî-ilelhak da bu tarihte Taberistan'a ulaşmıştır- Zeydî Devleti'nin başına geçen Muhammed b. Zeyd'e yönelik söylediği "ed-Dâî Muhammed b. Zeyd'e kadar kime kâtiplik yaptıysam/yazdıysam kendimi küçük gördüm. Ancak ona (=Muhammed b. Zeyd) yazarken sanki Allah Resûlü'ne yazıyorum/kâtiplik yapıyorum" (Cüşemî, *Nuḫab min Kitâbi Cilâ'i'l-ebṣâr*, 122: 6-9) sözleri açısından değerlendirildiğinde, her ne kadar Ebü'l-Kāsım el-Belhî ile Hâdî-ilelhak arasında hoca-öğrenci ilişkisinden bahsedilemese de mezkûr iki ismin de dönemin kelâmî meselelerini tartışacak yaşta oldukları ve en azından birinin diğerini etkilemiş olması muhtemel gözükmektedir. Nitekim Belhî'nin yukarıdaki ifadeleri göz önüne alındığında, 273/886'dan daha önce doğmuş olması ve yetkin/yetişkin bir âlim olması gerekir.

84 Sâlih b. el-Mehdî b. Ali el-Makbilî el-Yemenî, *el-ʿAlemü'ş-şâmiḫ fî tafṣîli'l-ḥaḳḳ ʿale'l-âbâʾ ve'l-meşâyiḫ* (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1981), 12; Madelung, *Religious Trends*, 90; Hassan Ansari

içerisinde olmuştur. Bu bağlamda önemli bir açıklamaya yer veren İbnü'l-Murtazâ, Hâdî-ilelhakk'ın dinin ilkelerinin temeli ve kaynağı konusunda Ebü'l-Kāsım el-Belhî ile muvafakat içerisinde olduğunu, ancak bu muvafakatın hoca-öğrenci ilişkisi bağlamında gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmediğini söylemektedir.[85] Böylece -her ne kadar Mu'tezile ile özdeşleştirilmekten ve onların öğretilerini paylaştığını açıkça ifade etmekten kaçınsa da- Hâdî-ilelhak, kelâmî yaklaşımı genelde Mu'tezile'nin Basra ekolü özelde ise Behşemî öğretiler doğrultusunda şekillenen Taberistan Zeydîliği'nden farklı olarak Yemen Zeydîliği'nin Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün doktrinleri altında daha erken bir dönemde ve belirgin biçimde Mu'tezilîleşmesi'ne vesile olmuştur.[86]

Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân'ın (ö. 566/1170) verdiği kısa ve önemli bir bilgi, kelâmî ihtilaflar ve bu ihtilaflar sonucunda ortaya çıkan ekoller açısından Yemen Zeydîleri'nin Hâdî-ilelhak sonrası sürecinin özeti mâhiyetindedir. O ilk olarak, Şîâ Mu'tezilesi (*Muʿteziletü'ş-Şîʿa*) ismini verdiği ve "Hâdî-ilelhak ile evlâdının içinde bulunduğu Zeydîler" olarak tanımladığı bir gruptan söz etmektedir. Ona göre bu grup, diğer bütün Şiîler'den ayrıldığı, tevhîd, adalet ve Ehl-i beyt sevgisinde birleştiği için bu ismi almış,[87] Hâdî-ilelhakk'ın Yemen'e girmesiyle başlayan ve evlatları ile devam eden süreçte Yemen Zeydîleri tek bir fırka olarak varlığını sürdürmüştür. Ancak sonraki süreçte tek bir fırka olan bu Zeydî toplumu içine -el-Mütevekkil-alellâh'ın ifadesiyle- şeytan gizlice girerek onları biri Hüseyniyye diğeri ise Mutarrifiyye olmak üzere iki gruba/fırkaya ayırmıştır.[88] Mütevekkil-alellâh'ın söz ettiği Hüseyniyye/*Şîʿatü'l-Hüseyniyye*[89] fırkası, Hüseyn b. el-Kāsım el-İyânî'nin Hamdân kabilesi ile yapılan savaşta 404/1013 yılında öldürülmesi sonucunda başta ağabeyi Ca'fer b. el-Kāsım olmak

- Sabine Schmidtke - Jan Thiele, "Yemen'de Zeydî Kelâm", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 619.

85 Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *ed-Dürerü'l-ferâʾid fî şerḥi Kitâbi'l-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳāʾid* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 747), 488a: 28-30: "*vaʿlem ennehû -ʿaleyhi's-selâm- fî ekṣer*[i] *meṣâdirihî ve mevâridihî fî uṣûli'd-dîn yuvâfiḳ*[u] *mâ ẕehebe ileyhi'ş-Şeyḫ Ebü'l-Ḳāsım el-Belḫî, ve-lâ edrî hel ittefaḳa'n-naẓar*[u] *min dûni mürâcaʿat*[in] *li'l-Baġdâdiyyîn em baʿde mürâcaʿat*[in] *lehum ve ḳırâʾet*[in] ".

86 Hatta Caspar, Hâdî-ilelhakk'ın başta Ebü'l-Kāsım el-Belhî'nin kitapları olmak üzere Mu'tezilî eserleri Yemen'e götürdüğünü ifade eder; Robert Caspar, "Un Aspect de la Pensée Musulmane Moderne: Le Renouveau du Moʿtazilisme", *MIDEO* 4 (1957), 155. Ancak onun referans gösterdiği kaynakta böyle bir bilgi tespit edilememiştir.

87 Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî, *el-Ḥikmetü'd-dürriyye ve'd-delâʾilü'n-nebeviyye* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 231-03), 195.

88 Mütevekkil-alellâh, *el-Ḥikmetü'd-dürriyye*, 312.

89 Bu şekilde bir isimlendirme ve kullanım için bk. Müferric b. Ahmed er-Rebe'î, *Sîretü'l-Emîrayni'l-celîleyni'ş-şerîfeyni'l-fâḍıleyn*, thk. Rıdvân es-Seyyid - Abdülganî Mahmûd Abdülâtî (Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1413/1993), 255.

üzere bazı takipçilerinin onun ölmediğini, hayatta olduğunu ve mehdi olarak dünyaya tekrar döneceğini iddia etmesiyle[90] ortaya çıkmış ve Hüseyn b. el-Kāsım'ın gaybı bildiğini, vahiy aldığını, bütün peygamberlerden daha üstün olduğunu ve onun kelâmının bütün semâvî kitaplardan daha açık olduğunu ileri sürmüşlerdir.[91] Hüseyn b. el-Kāsım'ın gerçekte bu görüşleri benimseyip benimsemediği açık olmamakla birlikte[92] onun eserleri ve eserlerindeki yöntemle, kelâmî açıdan Zeydiyye'nin fikrî yönü farklı bir boyut kazanmıştır.[93] Nitekim o, müellefâtında[94] *daḳīḳu'l-kelâm* kapsamında yer alan meseleleri ele almış ve özellikle *Kitâbü'ṭ-Ṭabâʾiʿ* adlı eserinde[95] kozmoloji konularına yer vermiştir.

Mütevekkil-alellâh'ın söz ettiği Yemen Zeydî toplumunda ortaya çıkan diğer fırka olan Mutarrifiyye'nin ise tam olarak ne zaman zuhur ettiği ve gerçek kurucusunun kim olduğu

---

[90] Ebû Muhammed Yahyâ b. Yûsuf b. Muhammed el-Hacûrî, *Ravḍatü'l-aḥyâr ve künûzü'l-esrâr ve nüketü'l-âṣâr* (Paris: Bibliotheque Nationale, 5982), 4/240b-241a. Neşvân el-Himyerî, Hüseyniyye fırkasının daha sonra iki gruba ayrıldığını söyler. Birinci grup gaybet hâlinde de Hüseyn b. el-Kāsım'ın kendileriyle görüştüğünü, onları ziyaret ettiğini ve onun emri olmadan hiçbir şey yapmadıklarını ileri sürerken, ikinci grup ise gaybet hâlinde Hüseyn b. el-Kāsım ile görüşmenin imkânsız olduğunu ve onun kitaplarındaki emirler doğrultusunda hareket ettiklerini ileri sürmüştür; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Neşvân b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillah el-Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn ve tenbîhü's-sâmiʿîn ʿan kütübi'l-ʿilmi'ş-şerâʾif dûne'n-nisâʾi'l-ʿafâʾif*, nşr. Kemâl Mustafa (San'â: el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985), 211.

[91] Mütevekkil-alellâh, *el-Ḥikmetü'd-dürriyye*, 200; Wilferd Madelung, "The *Sīrat al-Amīrayn al-Ajallayn al-Sharīfayn al-Fāḍilayn al-Qāsim wa-Muḥammad Ibnay Jaʿfar Ibn al-Imām al-Qāsim b. ʿAlī al-ʿIyānī* as a Historical Source", *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam* (London - New York: Routledge, 2016), 69-70; Gochenour, *The Penetration of Zaydi Islam*, 181-183. Ancak sonraki dönem Zeydî müellifler tarafından Hüseyn b. el-Kāsım'ın bu öğretilerin hiçbirini benimsemediği öne sürülmüştür. Bk. Ebû Abdillah Nûreddin Humeydân b. Yahyâ, *Beyânü'l-işkâl fîmâ ḥukiye ʿani'l-Mehdî mine'l-aḳvâl*, thk. Rıdvân es-Seyyid - Abdülganî Mahmûd Abdülâtî (*Sîretü'l-Emîrayni'l-celîleyni'ş-şerîfeyni'l-fâḍıleyn* içinde; Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1413/1993), 355-365; Ebü'l-Hüseyn Mecdüddin b. Mansûr el-Hasenî el-Müeyyedî, *et-Tuḥaf şerḥu'z-Zülef* (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1441/2020), 201.

[92] Rıdvân es-Seyyid - Abdülganî Mahmûd Abdülâtî, "el-Muḳaddime", *Sîretü'l-Emîrayni'l-celîleyni'ş-şerîfeyni'l-fâḍıleyn*, mlf. Müferric b. Ahmed er-Rebe'î (Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1413/1993), 37.

[93] Zeyd, *Teyyârâtü Mu'tezile*, 21.

[94] Eserleri için bk. Abdullah b. Hamza b. Süleymân, *Şerḥu'r-Risâleti'n-nâṣıḥa bi'l-edilleti'l-vâḍıḥa*, thk. İbrâhim Yahyâ ed-Dersî el-Hamzî - Hâdî b. Hasen b. Hâdî el-Hamzî (Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002), 2/400; Müeyyedî, *et-Tuḥaf şerḥu'z-Zülef*, 202. Öte yandan Hüseyn b. el-Kāsım'ın bazı eserlerinin mevsukiyetinin, sonraki Mutarrifiyye taraftarlarınca kendisine nispet edilmiş olabileceğinden dolayı doğrulanmaya ihtiyaç duyduğu da ifade edilmiştir; Ansari - Schmidtke - Thiele, "Yemen'de Zeydî Kelâm", 619-620.

[95] Hüseyn b. el-Kāsım mezkûr eserde, evrenin bir bütün olarak hâdis olduğuna ilişkin delillerini cevher ve araz yerine evreni oluşturan asıllar ve ferler üzerine kurar. Asıllar ve ferler üzerinden geliştirmiş olduğu deliller, Mutarrifiyye'nin kozmoloji anlayışını akla getirse de kesin olarak aynı olduklarını söylemek iki açıdan zordur. İlk olarak onun sunduğu dört asıl kısmen de olsa Mutarrifiyye'nin öne sürdüğü asıllardan farklıdır. İkinci olarak Hüseyn b. el-Kāsım'ın sisteminde Mutarrifiyye tarafından sıklıkla vurgulanan ihâle ve istihâle fikri yer almamaktadır. Detaylar için bk. Hüseyn b. el-Kāsım el-İyânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabâʾiʿ*, thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî (*Mecmûʿu kütüb ve resâʾili'l-İmâmi'l-Mehdî el-Ḥüseyn b. el-Ḳāsım el-ʿİyânî* içinde; Sa'de: Müessesetü Mustafâ es-Sekāfiyye, 1434/2013), 119-137.

hakkında farklı rivayetler[96] olmakla birlikte Mutarrif b. Şihâb b. Amr b. Abbâd eş-Şihâbî (ö. 459/1067), farklı rivayetlerde yer alan ortak isimdir. Mutarrif b. Şihâb, bilginin ve hakikatin peşinden koşmasına vesile olacak bir süreç yaşayarak ilk önce Kur'ân eğitimi için San'â'ya, akabinde ise dönemin en tanınmış âlimlerinden biri olan Ali b. Mahfûz'dan ders almak için Reyde'ye gitmiş,[97] burada eğitim faaliyetlerini sürdürdükten sonra Senâ''da ilk *hicre*sini (*dârü'l-hicre*)[98] kurmuştur. Senâ''da kurulan hicre

[96] Abdullah b. Zeyd el-Ansî'nin anlatısına göre ekolünün gerçek kurucusu Râşid es-Sufrî (?) isminde bir şahıstır. Ansî, aklın araz olduğu ve aklı yaratmaya ancak Allah'ın kādir olduğu meselesi bağlamında ilk olarak Mutarrifiyye'nin bu konudaki görüşlerini aktarmakta ve akıl konusundaki görüşlerinin benzerliği sebebiyle Mutarrifiyye ile Bâtınî düşünce arasında bir irtibat kurmaktadır. Ansî, Mutarrifiyye ekolünün önderi olarak belirtiği Râşid es-Sufrî'nin de Bâtınîler'in görüşünü savunduğunu, Bâtınî düşüncesini gizleyen Ebü'l-Vefâr (?) ile hareket ettiğini ve ondan ders aldığını belirtir. Hâdî-ilelhak'tan sonra Yemen bölgesinde Şiî olarak sadece Zeydiyye'nin bulunduğunu, ancak bazı mülhidlerin gerçek inançlarını gizleyerek etraflarında takipçiler topladıklarını ifade eden Ansî'nin aktarımına göre, Ebü'l-Vefâr mescidin içinde büyüyen bir ağacın sökülmesi için mescidi kazmanın hükmünü etrafındakilere sorar. Etrafındakiler de bunun kabîh olduğunu, çünkü fazlaca kazıldığında mescidin yıkılacağını ifade ederler. Aradan bir müddet geçtikten sonra mescidin içindeki ağacın mescide zarar vermesinin kabîh olup olmadığını sorar. Etrafındakilerin ağacın zarar vermesinin kabîh olmadığını belirtmeleri üzerine, onlara daha önce mescidi kazmanın ve zarar vermenin kabîh olduğunu savunduklarını hatırlatır. Aralarındaki uzun tartışmadan sonra Ebü'l-Vefâr büyük bir çoğunluğu ağacın mescide zarar vermesinin kabîh olduğuna, Allah'ın kabîhi işlemeyeceğine ve netice olarak arzuladığı sonuca ulaşarak ağacın büyümesinde Allah'ın bir tesirinin olmadığına ve ağacın kendi tabiatıyla büyüyüp yetiştiğine ikna eder. Ebü'l-Vefâr'ın etrafındakilerden küçük bir grup sahih Zeydî inancı üzere kalırken, mülhid Mutarrif b. Şihâb da bu mezhebe dâhil olur. Böylece Mutarrif b. Şihâb'ın ismi etrafında "usûl", "ihâle", "fıtra" ve "tedbir" gibi Mutarrifî ekolünün görüşleri ortaya çıkar; Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr el-Ansî, *et-Temyîz beyne'l-İslâm ve'l-Muṭarrifiyyeti't-ṭaġām* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 344-01), 56b-57b. Mütevekkil-alellâh ise Mutarrifiyye'nin ortaya çıkışını doğrudan Mutarrif b. Şihâb ile ilişkilendirmekle birlikte, Mutarrif'in ve ismini vermediği iki arkadaşının Bâtınî bir kişi olan Hüseyn b. Âmir'den ders aldıklarını ifade eder; Mütevekkil-alellâh, *el-Ḥikmetü'd-dürriyye*, 195. Ansî'nin ve Mütevekkil-alellâh'ın –her ne kadar zikrettikleri isimler farklı olsa da– Mutarrifiyye'yi Bâtınî bir ekol olarak tanıtma/tanımlama eğiliminde oldukları görülmektedir. Başka bir kaynakta ise Mutarrifiyye'nin ortaya çıkışıyla Hüseyn b. el-Kāsım arasında irtibat kurulmaktadır. Hüseyn b. el-Kāsım imametini ilan ettiğinde Mutarrif b. Şihâb başlangıçta onun imametini kabul ederek ona destek vermiş, ancak Hüseyn b. el-Kāsım'ın takipçilerinin imamın ölmediğini, gaybette olduğunu ve tekrar geri döneceğini iddia etmeleri üzerine onlardan ayrılarak Mutarrifiyye ekolünü tesis etmiştir; Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/290. Bu rivayetin değerlendirilmesi için ayrıca bk. Abdülganî Mahmûd Abdülâtî, *eş-Şırâʿu'l-fikrî fi'l-Yemen beyne'z-Zeydiyye ve'l-Muṭarrifiyye: Dirâse ve nuṣûṣ* (Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2002), 14-15. Abdullah b. Hamza ise Mutarrifiyye'nin kurucusu olarak (*ve kâne evvele nâcimin fî mezhebihimü'l-ḫabîṣi aḥdeṯehû*) İbrâhim b. Ebi'l-Gavâzî'nin (?) ismini vermekte ve birçok âlimin onun görüşlerini reddetmek için eser yazdığını ifade etmektedir; Mansûr-billah Abdullah b. Hamza b. Süleymân, *Ecvibetü mesâʾil teteḍammenu ẕikra'l-Muṭarrifiyye ve aḥkâmihim ve ġayri ẕâlike*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh (*Mecmûʿu kütüb ve resâʾili'l-İmâmi'l-Manṣûr-billâh ʿAbdillâh b. Ḥamza: el-Ḳısmü'l-evvel* içinde; Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1422/2002), 182-183. İbn Ebi'r-Ricâl ise Mutarrifiyye'nin (*bidʿatü't-taṭrîf*) hicrî 450 yılında ortaya çıktığını ve Mutarrif b. Şihâb'ın bu bidatın reisi olduğunu söyler; İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 4/360-361; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, *Târîḫu'l-Yemeni'l-fikrî fi'l-ʿasri'l-ʿAbbâsî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407/1987), 3/96.

[97] Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/290-291.

[98] Mütevekkil-alellâh, *el-Ḥikmetü'd-dürriyye*, 195. Mutarrifiyye'nin kurmuş olduğu *hicre*ler, eğitim ve ibadetlerinin gerçekleştirildiği ve muhaliflerle münazaraların yürütüldüğü önemli kurumlardan biridir. Abdülâtî, Mutarrifiyye'yi birçok *hicre* tesis etmeye sevk eden etkenlerin başında zalim ve fâsıklardan ayrılmanın ve dinî daveti yaymanın vacip olduğuna yönelik inançları ile *hicre*yi dinî rükünlerinden biri

Mutarrifiyye ekolünün ibadetlerini eda ettikleri, tedris faaliyetlerini yürüttükleri ve özellikle muhalifleriyle münazarada bulundukları bir mekân hâline gelmiştir. Mutarrifî öğretilerin yayılması için ekolün diğer dâîleri gibi Ans ve Zemâr bölgelerine seyahatte bulunan Mutarrif b. Şihâb, bu bölgelerde birçok kimse ile tartışmalara girmiş,[99] çoğunu ikna ederek etrafında birçok öğrenci toplamıştır. Böylece Mutarrifiyye, Suleyhîler tarafından organize edilen ve yürütülen her türlü girişime karşı konulması, dâîler vasıtasıyla Zeydî davetin Yemen'de yayılmasına vesile olunması ve insanlar arasında eşitlik vurgusuna önem vererek kabile toplumundaki zayıf insanların haklarının gözetilmesi gibi hususlarda Zeydî düşünceye kalıcı ve önemli katkılar sunmuştur.[100]

Mutarrifiyye, Zeydî toplumuna sunduğu katkıların yanı sıra daha sonra ele alacağımız başta tabiat felsefesi olmak üzere birçok meselede kendine özgü kelâmî bir düşünce geliştirmiş, bu görüşlerinin hiçbirinin Zeydî imamların öğretileriyle çelişmediğini ısrarla vurgulamalarına rağmen[101] muhalifleri tarafından yöneltilen tekfir derecesindeki tenkit ve eleştirilerin[102] hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Nitekim Mutarrifî görüşler[103] üzerine,

---

olarak telakki etmelerini saymaktadır; Abdülganî Mahmûd Abdülâtî, "*el-Hâşime li-enfi'd-dullâl min mezâhibi'l-Muṭarrifiyyeti'l-cühhâl* li-Aḥmed b. Süleymân: Dirâse ve taḥḳīḳ", *Câmiʿatü'l-Manṣûra Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 32 (2003), 15-16. Ali Muhammed Zeyd, *hicre*lerde yürütülen eğitim faaliyetleri hakkında bilgi verirken Mutarrifîler'in *hicre*lerinde Kāsım er-Ressî ile Hâdî-ilelhakk'ın kelâmî ve fıkhî görüşlerinin taliminin yanı sıra Bağdat Mu'tezilesi'nin ve Sokrat öncesi maddeci filozofların görüşlerinin etkisi altında kendilerine özgü kelâm sistemlerini de oluşturduklarını belirtir; *Teyyârâtü Muʿtezile*, 73-74. Mutarrifiyye tarafından kurulan *hicre*lerin listesi için ayrıca bk. Gochenour, *The Penetration of Zaydi Islam*, 172-173; Wilferd Madelung, "The Origins of Yemenite *Hijra*", *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam* (London - New York: Routledge, 2016), 32-35.

99 İbn Ebi'r-Ricâl, Mutarrif b. Şihâb'ın kendi görüşlerini yaymak için Zemâr'a geldiğini, burada İbrâhim b. Mansûr el-Bişârî ile "arazların idraki" üzerine bir münazara yaptığını, ancak bu tartışmadan bir sonuç elde edemeyerek Hâv'a gittiğini ve oradaki âlimlerle de münazarada bulunduğunu belirtir. Bk. İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 1/196. Bu ve benzeri aktarımlar, Mutarrif b. Şihâb'ın kendi görüşlerini yaymak için Yemen'in farklı bölgelerinde bulunduğunu göstermektedir; Zeyd, *Teyyârâtü Mu'tezile*, 69.

100 Gochenour, *The Penetration of Zaydi Islam*, 188.

101 Yahyâ b. el-Hüseyn'in Müsellem el-Lahcî'den aktardığına göre Mutarrif b. Şihâb'ın hocası Ali b. Mahfûz bu görüşleri (*hâze'd-dîn*) iki farklı tarikle Hâdî-ilelhak'tan almıştır. Bk. Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kāsım, *el-Müsteṭâb*, 1/290-291. Bu rivayete göre Mutarrifiyye'nin kendi görüşlerinin meşruiyetini önceki imamlara bağlılıkları üzerinden temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

102 bk. Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/278-282.

103 Mutarrifî görüşlere reddiye yazan Zeydî âlimlerin Mutarrifiyye'nin kendine özgü görüşleri konusunda farklı sayılardan söz ettikleri görülmektedir. Örneğin Kādî Ca'fer Mutarrifiyye'nin kendine özgü toplam on görüşüne yer verir ve bunları tek tek eleştirerek reddeder. Bk. Şemsüddîn Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm el-Bühlûlî el-Ebnâvî, *Meḳāvidü'l-inṣâf fî mesâ'ili'l-ḫilâf*, thk. İmam Hanefî Abdullah (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1419/1999), 33-52. Kādî Ca'fer üzerinden Mutarrifiyye'nin görüşlerinin incelenmesi için ayrıca bk. Yusuf Gökalp, *Zeydi Düşüncenin Tarihsel Gelişimi 6-7/12-13. Yüzyıllar* (Adana: Giriş Dijital Baskı Merkezi, 2014), 166-202. Mütevekkil-alellâh ise ilk önce, yalnızca Mutarrifiyye'ye ait olduğunu söylediği yirmi beş görüşe yer verir ve bu görüşlerin hiçbirini ne bir Müslüman'ın ne de kâfirin savunduğunu belirtir. Akabinde kırk beş görüşe daha yer veren Mütevekkil-alellâh, Mutarrifiyye'nin bu kırk beş görüşüyle diğer gruplar arasında irtibat kurar. Ona göre, Mutarrifiyye'nin bu kırk beş görüşünden onu tabiatçı mülhidlere, dördü Mecûsîler'e ve Seneviyye'ye,

Yemen'de Zeydî hakimiyetini ikinci kez tesis eden Mütevekkil-alellâh ile San'â kādîsı Ebü'l-Fazl Şemsüddin Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm el-Bühlûlî el-Ebnâvî (ö. 573/1177) başta olmak üzere birçok Zeydî âlim tarafından müstakil bir literatür oluşturacak kadar reddiyeler yazılmıştır.

Esasında Mütevekkil-alellâh'ın, imametinin ilk dönemlerinde gerek siyasî açıdan[104] gerekse kelâmî gelenek açısından[105] Mutarrifiyye ile ittifak hâlinde olduğu, ancak sonraki süreçte bir taraftan Ebü'l-Fazl Şemsüddîn Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm'ın San'â kādîsı

yedisi Yahudiler'e, ikisi Hristiyanlar'a, beşi de puta tapanlara aittir ve toplamda yirmi sekiz tane olan bu görüşlerin hiçbirini Müslümanlar'dan hiç kimse benimsememektedir. Geriye kalan on yedi görüş ise, dördü Bâtınîler'e, ikisi Müşebbihe'ye, sekizi Kaderiyye'ye, üçü de Hâricîler'e olmak üzere ümmet içinde ortaya çıkan bidat fırkalara aittir. Bk. Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî, *el-Hâşime li-enfi'd-dullâl min mezâhibi'l-Mutarrifiyyeti'l-cühhâl*, thk. Abdülganî Mahmûd Abdülâtî (Abdülganî Mahmûd Abdülâtî, "*el-Hâşime li-enfi'd-dullâl min mezâhibi'l-Mutarrifiyyeti'l-cühhâl* li-Aḥmed b. Süleymân: Dirâse ve taḥḳīḳ" içinde), *Câmiʿatü'l-Manṣûra Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 32 (2003), 48-71. Böylece Mütevekkil-alellâh, Kādî Ca'fer'e nispetle sayıyı oldukça arttırarak Mutarrifiyye'ye ait toplam yetmiş görüşten söz etmektedir. Bu sayıyı seksene çıkaran Abdullah b. Zeyd el-Ansî ise, ilk önce bu meselelerden her birinde Müslümanlar'ın ortak kanaatini (*ḳāle ehlü'l-İslâm kâffet*^{en}) paylaşır ve daha sonra Mutarrifiyye'nin ilgili meseledeki görüşünü (*ḳāleti'l-Mutarrifiyye*) aktarır; Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr el-Ansî, *ʿAḳāʾidü Ehli'l-beyt ve'r-redd ʿale'l-Mutarrifiyye: Şemânûne maʿrife* (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Glaser 111), 164b-201a.Yukarıdaki müelliflere nispeten geç dönem sayılabilecek Mikrâ'î ise Mutarrifiyye ve onlara nispet edilen görüşlerle ilgili ilginç bir biçimde farklı bir kanaat ortaya koymaktadır. O, isim vermeden – muhtemelen Abdullah b. Zeyd el-Ansî'yi kastederek– Mutarrifiye'ye ait seksen görüşün rivayet edildiğini, bu görüşleri *Tenḳīḥü'l-fevâ'id ve taḳyîdü'ş-şevârid fî tebyîni'l-maḳāṣıd ve taṣḥîḥi'l-ʿaḳāʾid* adlı eserinde incelediğini, Mutarrifiyye bir yana, aklı başında bir kimsenin bu görüşlerin hiçbirini savunamayacağını ve üstelik Mutarrifiyye'nin ilminin ve zühdünün, rivayet edilen bu görüşlerin onlara ait olmasını imkânsız kıldığını söylemektedir. Bk. Mikrâ'î, *Nüzhetü'l-enẓâr*, 628a.

[104] Nitekim Mutarrifiyye fırkasına mensup olduğu rivayet edilen Muhammed b. Ulyân (bk. Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/304) hicrî 541 yılında, Havlân'da ikamet eden Mütevekkil-alellâh'a ziyarette bulunarak onun ilmî yeterliliğini ölçmüş ve onun ilmî yeterliliğini görünce kendisi Mütevekkil-alellâh'a biat ettiği gibi etrafındakileri de ona biat etmeye zorlamıştır. Ayrıca Muhammed b. Ulyân'ın 545 yılında Sultan Hâtim b. Ahmed tarafından öldürülmesi üzerine Mutarrifiyye'den birçok isim Mütevekkil-alellâh'a biat ederek ve ona destek vererek Hâtim b. Ahmed'e karşı savaşmıştır. Bk. Süleyman b. Yahyâ es-Sekafî, *Sîretü'l-İmâm Aḥmed b. Süleymân 532-566 h.*, thk. Abdülganî Mahmûd Abdülâtî (Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2002), 132-133, 147; Abdülâtî, *eṣ-Ṣırâ'u'l-fikrî fi'l-Yemen*, 94.

[105] Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, "The Cultural Transfer of Zaydī and Non-Zaydī Religious Literature from Northern Iran to Yemen", 145-146. Hâdî-ilelhak ile halefleri tarafından takip edilen Bağdat Mu'tezilesi'nin ve Ebü'l-Kāsım el-Belhî'nin kelâm sistemi daha sonra Mutarrifiyye tarafından benimsendiği gibi Mütevekkil-alellâh'ın da erken dönem eserlerinden biri olan *Ḥaḳāʾiḳu'l-maʿrife*'de (bk. Süleyman b. Yahyâ es-Sekafî, *Sîretü'l-İmâm Aḥmed b. Süleymân*, 129) Bağdat Mu'tezilesi lehine bir tavır aldığı görülmektedir. Nitekim o, mezkûr eserinde fırkalar hakkında bilgi verirken ortaya çıkışından sonra Mu'tezile'nin iki gruba ayrıldığını, bunlardan birincisinin, –ilginç bir biçimde– Vâsıl b. Atâ'nın imamet konusundaki görüşlerine sadık kalarak Hz. Ali'nin diğer sahabîlerden daha üstün olduğunu ve Hz. Ali'den sonra imametin Ali evladının hakkı olduğunu savunan grup olduğunu söyler ve bu grup içerisinde Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup isimlere yer verir. Onun aktarımına göre Zeydiyye, Mu'tezile içerisinde imamet konusunda bu görüşte olanları Şîa Mu'tezilesi (*Muʿteziletü'ş-Şîʿa*) olarak isimlendirmiş, onları bütün görüşlerinde doğrulamış (*şavvebû ez-Zeyziyyet*^{e} *fî cemîʿ*^{i} *aḳvâlihim*) ve kurtuluşa eren fırkanın, Zeydiyye'yi kastederek Mu'tezile Şîası olduğunu söylemişlerdir; Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî, *Ḥaḳāʾiḳu'l-maʿrife fî ʿilmi'l-kelâm*, thk. Hasen b. Yahyâ el-Yûsufî (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1424/2003), 524-525.

olarak atanması[106] diğer taraftan ise yine Kādî Ca‘fer vasıtasıyla Hazar Zeydî-Mu‘tezilî literatürünün Yemen’e taşınması ve böylece başta kozmoloji konusu olmak üzere kelâmî öğretilerin Behşemî geleneğin lehine değişmesiyle bu ittifakın bozulduğu anlaşılmaktadır.[107] Nitekim Yemen Zeydîleri’nin entelektüel açılımı açısından oldukça önemli olan Mütevekkil-alellâh’ın imameti döneminde genelde Basra Mu‘tezilesi’nin, özelde ise Behşemî ekolün kelâmî öğretilerinin Yemen’de yayılması önemli ölçüde artmıştır. Bu süreçte Yemen dışındaki literatürün Yemen’e taşınmasının ilk olarak hangi âlimle başladığı noktasında farklı isimlerden söz edilse de,[108] Yemen Zeydîleri arasında Basra Mu‘tezilesi’nin görüşlerinin yayılmasına en büyük katkı, bizzat Mütevekkil-alellâh’ın da ders aldığı Zeyd b. el-Hasen b. Ali el-Beyhakī tarafından sunulmuştur. Ali b. Hüseyn ed-Deylemî Siyâh Serîcân’dan (ö. ykl. 5./11. yüzyılın son çeyreği)[109] ders alan

[106] San‘â ele geçirildikten sonra kendilerinden biri kādî olarak tayin edilmediği için Mütevekkil-alellâh’a karşı çıkan Mutarrifîler, Ca‘fer b. Ahmed’in kādî olarak atanmasını da kabullenememişlerdir. Çünkü Mutarrifiyye, “bâtınî oğlu bâtınî” olarak niteledikleri Ca‘fer b. Ahmed’in, babası gibi Bâtınî bir inanca sahip olduğunu, ancak bu inancını gizlediğini düşünmüş ve Mutarrifî olanları Kādî Ca‘fer’den uzak tutmaya çalışmıştır; Süleyman b. Yahyâ es-Sekafî, *Sîretü’l-İmâm Aḥmed b. Süleymân*, 129; İbn Fend, *Meʾâṯirü’l-ebrâr*, 2/769-774; Zeyd, *Teyyârâtü Muʿtezile*, 82.

[107] Daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere Mutarrifiyye, Basra Mu‘tezilesi tarafından cevher ve araza ilişkin öne sürülen tezlere şiddetle karşı çıkmış, kendilerine özgü tabiat felsefesinin meşruiyetini önceki Zeydî imamlardan yaptıkları alıntılarla göstermeye çalışmış ve böylece bir anlamda Basra Mu‘tezilesi kelâm geleneğini takip edenleri ilk imamların öğretilerinden sapmakla suçlamıştır. Öte yandan Mutarrifiyye ile Mütevekkil-alellâh arasındaki ihtilafın, özellikle arazların Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı gibi teolojik tartışmalara dayalı sunulan genel anlatımın aksine imamın meşruiyeti gibi politik anlaşmazlıklar ile başladığı, bu politik anlaşmazlıkları teolojik tartışmaların takip ettiği de öne sürülmüştür. Bk. Johann Heiss - Eirik Hovden, “Competing Visions of Community in Mediaeval Zaydī Yemen”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59 (2016), 371.

[108] Ali Muhammed Zeyd, Mütevekkil-alellâh’ın hocaları arasında yer alan İshâk b. Abdülbâis’in (ö. 555/1160) 481 yılında Irak’a giderek Cüşemî’den ders aldığını ve Yemen Zeydîleri ile Irak’taki Mu‘tezilîler arasındaki irtibatın İshâk b. Abdülbâis ile başladığını söylemektedir; *Teyyârâtü Muʿtezile*, 75. Benzer bir değerlendirme için bk. Yusuf Gökalp, “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile’nin Etkisi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Bahar 2014), 101. Ancak gerek Zeyd’in ve Gökalp’in gösterdiği kaynakta gerekse İshâk b. Abdülbâis’in biyografisine yer veren diğer eserlerde, onun 481 yılında Irak’ta Cüşemî’den ders aldığı değil, yalnızca 481 yılında Cüşemî ile karşılaştığı bilgisi yer almakta, ancak bu karşılaşmanın nerede gerçekleştiğine ve ikili arasında ilmî bir müzakere veya tedrisin olup olmadığına ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye*, 2/221-222; İbrahim b. el-Kāsım b. el-İmam el-Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü’z-Zeydiyyeti’l-kübrâ (el-ḳısmu’ş-şâliş): Bulûġu’l-murâd ilâ maʿrifeti’l-isnâd*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh (San‘â: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1421/2001), 1/243-244. Ayrıca, Cüşemî’nin hicrî beşinci asrın ortalarına doğru Nisâbûr’u terk edip Mekke’ye intikal etmiş olabileceği yönünde değerlendirme (bk. Zerzûr, *el-Ḥâkim el-Cüşemî*, 69.) dikkate alındığında, İshâk b. Abdülbâis’in Cüşemî ile Irak’ta değil, Mekke’de karşılaşmış olması gerekir. Yemen dışındaki literatürün Yemen’e taşınması bağlamında Abdullah b. Ali el-Ansî el-Yemânî’nin de ismi zikredilmektedir. Mütevekkil-alellâh, Abdullah b. Ali el-Ansî’den ders aldığını ve onun 501 yılında Deylemân ile Gîlân’daki şerh mahiyetindeki kitaplarla (*bi-kütübi’ş-şurûḥ*) Yemen’e döndüğünü söylemektedir; Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî, *Uṣûlü’l-aḥkâmi’l-câmiʿ li-mesâʾili’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San‘â: Mektebetü Bedr li’t-Tıbâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1425/2004), 2/532-533; Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye*, 2/221.

[109] Hayatı, hocaları ve eserleri için bk. Hüseynî, *Meṣâdıruʿilmi’l-kelâmi’z-Zeydî*, 391-399.

Zeyd el-Beyhakī,[110] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) ile irtibat hâlinde olan Uleyy (veya: Ali) b. Îsâ b. Hamza b. Vehhâs el-Hasenî es-Süleymânî'nin (ö. 556/1161)[111] teşvikleriyle Yemen'e davet edilmiştir. Mütevekkil-alellâh'ın sîresinin müellifinin verdiği bilgiye göre, İbn Vehhâs, Mütevekkil-alellâh'a bir mektup yazarak Horasanlı âlim Zeyd el-Beyhakī'nin imâmın huzurunda bulunmayı talep ettiğini, Hâdî-ilelhak ve evladının kabirlerini ziyaret etmek istediğini ve yanında ilmin farklı dallarına ait birçok kitabın olduğunu bildirmiştir. İbn Vehhâs'ın mektubu sonucunda Zeyd el-Beyhakī yanındaki birçok ilginç kitap ve ilimle (*ve-meʿahû kütüb*^{ün} *ġarîbet*^{ün} *ve ʿulûm*^{un} *ḥasenet*^{ün} *ʿacîbet*^{ün}) 541/1146 yılında Sa'de'deki Muhanneke *hicre*sine ulaşmış ve Mütevekkil-alellâh'ın yakın ilgiyle karşıladığı Zeyd el-Beyhakī, bir müddet Mütevekkil-alellâh'ın evinde konuk olmuştur.[112] İlk iki buçuk yıl[113] Sa'de'de ikamet eden Zeyd el-Beyhakī, Mütevekkil-alellâh'ın desteğiyle dönemin oldukça önemli bir ilim merkezi olan ve sembolik bir değer taşıyan Sa'de'deki Hâdî Mescidi'nde tedris faaliyetlerini yürütmüş,[114] daha sonra ise Mutarrif b. Şihâb tarafından kurulan Mutarrifiyye'nin ilk *hicre*sinin bulunduğu Senâ''ya geçerek ilmî faaliyetlerine

[110] Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/446. Siyâh Serîcân dışında Zeyd el-Beyhakī'nin Cüşemî'den veya oğlundan da ders aldığına yönelik iki farklı rivayet bulunmakla birlikte bu rivayetler hatalı gözükmektedir. İlk olarak, Zeyd el-Beyhakī'nin Cüşemî'den ders aldığına yönelik bilginin kaynağının Şerefî olduğu anlaşılmaktadır. Şerefî, Mütevekkil-alellâh'ın hocaları arasında gösterdiği Zeyd el-Beyhakī'nin İbn Vehhâs'ın teşvikleriyle ve Mutarrifiyye'nin Ehl-i beyt'e yönelik tavırları nedeniyle 540 yılında Yemen'e ulaştığını, Mekke ile Medine arasında birçok kitabını çaldırdığını söyledikten sonra Zeyd el-Beyhakī'yi Cüşemî'den ders alanlar arasına dâhil etmektedir. Şerefî'nin yer verdiği bu bilgi gerek sonraki tabakat eserlerinde gerekse ikincil literatürde tetkik edilmeden tekrarlanmıştır. Bk. Şerefî, *el-Leʾâliʾl-muḍîʾe*, 2/223; krş. Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/365; Ansari - Schmidtke - Thiele, "Yemen'de Zeydî Kelâm", 621. İlginç bir biçimde Mikrâ'î ise Zeyd el-Beyhakī'nin Cüşemî'den değil, Cüşemî'nin oğlu Fadl b. Hâkim'den ders aldığını kaydeder; Mikrâ'î, *Nüzhetü'l-enẓâr*, 662a. Ancak Zerzûr, bu rivayetin de hatalı olduğunu, çünkü tabakat eserlerinde Cüşemî'nin Muhammed b. Hâkim dışında Fadl b. Hâkim isminde başka bir oğlunun zikredilmediğini söyler; Zerzûr, *el-Ḥâkim el-Cüşemî*, 70, dpn. 3. Zeyd el-Beyhakī'nin hocaları bağlamında Dahyânî ise, el-Hâkim Ebü'l-Fadl Vehb b. Hâkim Ebi'l-Kāsım Ubeydillah b. Abdillah b. Ahmed el-Haskânî'nin (ö. 546/1130 [hayatı hakkında bk. Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/267-269]) ismini zikretmektedir; Abdullah b. el-Hasen ed-Dahyânî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe*, 32. Dahyânî'nin zikrettiği bu isim, Müeyyed-billâh'ın da işaret ettiği üzere Zeyd el-Beyhakī'nin Cüşemî'den veya oğlundan ders aldığı yönündeki iki farklı rivayetin, Haskânî'nin Cüşemî veya Cüşemî'nin oğlu zannedilmesine dayalı bir yanlış anlama olduğunu göstermektedir. Bk. Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/449-450.

[111] bk. Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/366-368; İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 3/293-299; Andrew J. Lane, *A Traditional Muʿtazilite Qurʾān Commentary: The* Kashshāf *of Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144)* (Leiden - Boston: Brill, 2006), 251.

[112] Sekafî, *Sîretü'l-İmâm Aḥmed b. Süleymân*, 132, 134.

[113] Sekafî ise diğer kaynaklardaki bilgiden farklı olarak Zeyd el-Beyhakī'nin Sa'de'de bir buçuk yıl ikamet ettiğini rivayet etmektedir; Sekafî, *Sîretü'l-İmâm Aḥmed b. Süleymân*, 134.

[114] Mütevekkil-alellâh, *el-Ḥikmetü'd-dürriyye*, 157-158; İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 2/303.

devam etmiştir.[115] O, Yemen'de bulunduğu süreçte bölgenin Zeydî halkını Mutarrifiyye'nin küfür ve şirk içeren görüşlerinden sakındırmaya çalışarak Mutarrifiyye'ye karşı mücadele etmiş ve onun bu mücadelesi sonucunda birçok isimle birlikte,[116] sonraki süreçte Mütevekkil-alellâh'ın en büyük destekçisi olarak gösterilen[117] ve Hazar Zeydî-Mu'tezilî literatürünün Yemen'e taşınmasında önemli bir oynayan Kādî Ca'fer de Mutarrifî görüşleri terk ederek Zeyd el-Beyhakī'nin derslerine katılmıştır.[118]

Zeyd el-Beyhakī yaklaşık yedi yıl süren Yemen'deki tedris faaliyetlerinden sonra 547/1156 yılında Irak'a dönmek istediğinde, diğer öğrenim imkânları için hocasına Kādî Ca'fer de eşlik etmiş ancak hocasının Tihâme bölgesinde vefat etmesiyle seyahatine yalnız devam etmiştir. Mevcut kaynaklar Kādî Ca'fer'in Irak'ta bulunduğu süreçte hangi hocadan hangi eseri okuduğuna ilişkin detaylı bilgilere yer vermektedir. Örneğin o, bölgedeki Zeydî âlimler tarafından oluşturulan hadis literatürüne ait eserler dışında, 540 yılında Zeyd el-Beyhakī'den Rey'de ders alan Kādî Ahmed b. Ali el-Hasen el-Kennî'den (ö. 570/1165-6)[119] Kādî Abdülcebbâr ile Müeyyed-billâh'ın eserlerini; bir süre ikamet ettiği Mekke'de ise daha önce ismi zikredilen Uleyy b. Îsâ'dan Cüşemî ile Zemahşerî'nin eserlerini okuyarak icazet almıştır.[120] Yemen dışında gerçekleştirdiği yedi yıllık eğitim faaliyetlerinde Mu'tezile'nin Behşemî ekolü üzerine kelâm okuyan[121] ve bizzat kendisi de bir "Mu'tezilî" olarak nitelenen[122] Kādî Ca'fer eğitim faaliyetlerini tamamladıktan sonra, daha önce benzeri görülmemiş bir kültürel transfer gerçekleştirerek farklı disipline ait birçok eserin yanı sıra[123] Mu'tezilî eserlerle birlikte[124] 554/1159 yılında Yemen'e geri

---

[115] Gregor Schwarb, "Mu'tazilism in the Age of Averroes", *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the 6th/12th Century*, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute, 2011), 270.

[116] bk. Şerefüddin Hüseyn b. Ahmed b. Hüseyn b. Ahmed es-Seyyâgī el-Haymî es-San'ânî, *er-Ravżü'n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi'l-fiḳhi'l-kebîr* (Tâif: Mektebetü'l-Müeyyed, 1388/1968), 1/53.

[117] Hâdî b. İbrâhim Ali b. el-Murtazâ b. el-Mufaddal b. Mansûr b. Muhammed b. el-Afîf el-Vezîr, *Kâşifetü'l-ġumme ʿan ḥüsni sîreti imâmi'l-eʾimme* (Collegeville: Hill Museum-Manuscript Library, ZMT 00580), 33.

[118] Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/274.

[119] bk. Kāsımî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe*, 32; Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/447; Schwarb, "Mu'tazilism in the Age of Averroes", 270.

[120] Kādî Ca'fer'in okuduğu ve icazet aldığı eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/274-276; Seyyâgī, *er-Ravżü'n-naḍîr*, 1/52.

[121] Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/391.

[122] bk. Ebü'l-Hattâb Ömer b. Ali b. Semüre b. Hüseyn b. Semüre b. el-Heysem b. Ebi'l-Aşîre el-Ca'dî el-Yemenî, *Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'l-Yemen*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1377/1957), 183. Aynı şekilde Kādî Ca'fer gibi ashabının da "Yemen Mu'tezilesi" şeklinde nitelendiği aktarılmaktadır. Bk. Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ b. Muzaffer, *et-Tercümânü'l-muftiḥ li-ş̲emerâti kemâʾimi'l-bustân* (Princeton: Princeton University Library, YMDI 0209), 181.

[123] Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfî*, 2/254; Şâmî, *Târîḫu'l-Yemen*, 1/552.

[124] Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/391; Subhî, *Fî ʿilmi'l-kelâm*, 3/183.

dönmüş ve bu süreçten itibaren Mu‘tezilî düşünce Yemen’de yayılmaya başlamıştır.[125] Behşemî öğretileri Yemen’e taşıyarak yeni bir kelâm okulunu tesis eden[126] ve Mutarrifiyye’nin *hicre*sinin de bulunduğu Senâ‘’da kendi ders halkasında Irak’tan getirdiği kitapların tedrisine başlayan[127] Kādî Ca‘fer, bizzat Mütevekkil-alellâh’ın emriyle Mutarrifiyye’ye karşı mücadele ederek[128] ve birçok öğrenci yetiştirerek[129] ilmî faaliyetlerine devam etmiş ve ölümünden sonra yeni kurulan bu ekolün başına öğrencisi Hasen b. Muhammed er-Rassâs geçmiştir.[130]

III

Kaynaklarda Ebû Muhammed[131] ve Ebû Ali[132] şeklinde iki künye ile zikredilen Rassâs, muhtemelen kendisi için istinsah ettiği İbn Metteveyh’in *el-Mecmûʿ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf* adlı eserinin ferağ kaydında ismini tam olarak, el-Hasen b. Muhammed b. Ebî Bekr Muhammed er-Rassâs şeklinde kaydetmektedir.[133] Hayatı hakkında kaynaklarda sınırlı bilgiler yer alan Rassâs’ın 546/1152[134] yılında -muhtemelen Senâ‘’da- doğduğu, torunu Ahmed b. Muhammed er-Rassâs’ın (ö. 656/1258) biyografisinde geçen bilgilerden

---

[125] Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-İmâm el-Kāsım b. Muhammed el-Hasenî, *Enbâʾü’z-zemân fî târîḫi’l-Yemen* (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, 1304), 66b; Eymen Fuâd Seyyid, *Târîḫu’l-mezâhibi’d-dîniyye fî bilâdi’l-Yemen ḥattâ el-ḳarni’s-sâdisi’l-hicrî* (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyyetü’l-Lübnâniyye, 1408/1988), 257. Bu süreç hakkında oldukça önemli bir değerlendirmeye yer veren Şerefî, Kādî Ca‘fer’in Irak’tan Mu‘tezilî eserleri getirmesi ve insanları bu eserleri okumaya teşvik etmesiyle insanların artık bu kitaplar üzerine kapandıklarını, daha önceki kitapları terk ettiklerini, hatta Mütevekkil-alellâh’ın *Ḥaḳāʾiḳu’l-maʿrife* adlı eserini okuyanları kınadıklarını ve Irak’tan gelen kitaplardan hareketle oldukça hacimli yeni eserler telif ettiklerini söyler. Bk. Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefî, *ʿAḳāʾidü ehli’l-Yemen eyyâme’d-Devleti’l-Emeviyye (ḳıṭʿa muntezeʿa min Kitâbi Şifâ’i ṣudûri’n-nâs*), nşr. Muhammed Îsâ el-Harîrî (*Dirâsât ve buḥûs̱ fî târîḫi’l-Yemeni’l-İslâmî* içinde; Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1418/1998), 82-83.

[126] Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, 212.

[127] Süleyman b. Yahyâ es-Sekafî, *Sîretü’l-İmâm Aḥmed b. Süleymân*, 282; Zeyd, *Teyyârâtü Mu‘tezile*, 139.

[128] Sekafî’nin rivayetine göre, Kādî Ca‘fer Irak’tan döndükten sonra önceden sahip olduğu Mutarrifî görüşler sebebiyle Mütevekkil-alellâh’a özür beyan etmiştir. Bu esnada Mütevekkil-alellâh Kādî Ca‘fer’e, Irak seyahatinde Mutarrifî öğretilere inanan ve savunan bir kimse ile karşılaşıp karşılaşmadığını veya okumuş olduğu kitaplarda Mutarrifî öğretilerin bir temelinin olup olmadığını sormuş, Kādî Ca‘fer’in hiç kimsenin Mutarrifî görüşleri benimsemediğini belirtmesi üzerine, Mütevekkil-alellâh bu öğretilerin reddedilmesinin gerekli olduğunu dile getirerek onu bu konuda görevlendirmiştir. Süleyman b. Yahyâ es-Sekafî, *Sîretü’l-İmâm Aḥmed b. Süleymân*, 281.

[129] Kādî Ca‘fer’in diğer öğrencileri için bk. Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü’z-Zeydiyyeti’l-kübrâ*, 1/276.

[130] Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye*, 2/257; Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, 216.

[131] Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye*, 2/257.

[132] Abdullah b. Hamza, *Ṣafvetü’l-iḫtiyâr fî uṣûli’l-fiḳh*, thk. İbrâhim b. Yahyâ ed-Dersî el-Hamzî - Hâdî b. Hasen b. Hâdî el-Hamzî (Sa‘de: Merkezü Ehli’l-Beyt li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1423/2002), 44; Muhammed b. Ahmed, *et-Tercümânü’l-muftiḥ*, 183. İki künyenin birlikte kullanımı için ayrıca bk. Cündârî, *Terâcimü’r-ricâli’l-mezkûre*, 1/46.

[133] Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *el-Mecmûʿ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf* (San‘â: el-Câmiü’l-Kebîr, 551), 626a; Orhan Şener Koloğlu, “Rassâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/413

[134] Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü’z-Zeydiyyeti’l-kübrâ*, 1/333.

hareketle de nesebinin Cüheyne b. Zeyd kabilesine dayandığı, atalarının ise Hâdîilelhakk'ın ashabından olduğu anlaşılmaktadır.[135]

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre ilk eğitimine erken yaşta Kādî Ca'fer ile başlayan[136] Rassâs'ın eğitim süreci ve müfredatı hakkında kısmî bilgilere, öğrencisi Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân el-Hasenî ez-Zeydî'nin (ö. 614/1217) kendi icazet senedinde yer verdiği açıklamalardan hareketle ulaşmak mümkündür. Söz konusu icazette yer alan bilgilere göre Mansûr-billâh hocasından Nâtık-bilhakk'ın *Emâlî*'sini, Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmûʿ* adlı eserini, Müeyyed-billâh'ın *Emâlî*'sini, Cüşemî'nin *et-Tehẕîb fî tefsîri'l-Ḳurʾân*'ını ve Hüseyn es-Semmân er-Râzî'nin *Emâlî*'sini okumuş, hocası Rassâs da bu eserlerin tamamını Kādî Ca'fer'den okuyarak icazet almıştır.[137] Yine bu eserlerin dışında Rassâs'ın, Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Emâlî*'si ve Ebû Ali es-Saffâr'ın (ö. V./XI. yüzyıl) *Kitâbü'l-Erbaʿîn'i* ile *Ḥadîṯü'l-ʿâbid*'ini henüz on yaşındayken 556 yılında Kādî Ca'fer'den okuduğu,[138] on dört yaşında edeb alanında ilk eserini, on beş yaşında ise ilk kelâm eserini telif ettiği aktarılmaktadır.[139] Genellikle hadis ve tefsir alanına ait bu eserlerin dışında, Rassâs'ın kendi dönemine kadar oluşturulan Mu'tezilî eserleri çok iyi tanıdığı ve bunları okuduğu ve yine -muhtemelen ikincil kaynaklardan hareketle- filozofların görüşlerine vâkıf olduğu, bizzat kendi eserlerinden ve eserlerindeki atıflarından hareketle anlaşılmaktadır. Örneğin, cevherin ispatı üzerine yazdığı *el-Kâşif li'l-beṣâʾir*'in büyük oranda İbn Metteveyh'in *et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż*'ı ile benzer olması, yine bu eserde *et-Teẕkire*'ye; *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm*'da ise *et-Teẕkire*'nin yanı sıra İbn Metteveyh'in -muhtemelen günümüze ulaşmayan- *Taʿlîḳu'l-ʿUḳûd ve'l-cümel* isminde bir başka bir eserine atıf yapması, Rassâs'ın İbn Metteveyh'in eserlerini okuduğunu açıkça göstermektedir. Yine onun *el-Kâşif li'l-beṣâʾir*'inde, cevherin filozoflar tarafından kullanımı bağlamında yer verdiği -daha sonra temas edileceği üzere İbn Sînâ'nın açıklamalarıyla doğrulanan/örtüşen- değerlendirmeler, Rassâs'ın filozofların görüşlerine de vâkıf olduğuna işaret etmektedir. Yukarıdaki isimler ve eserler dışında Rassâs'ın kelâm tahsil müfredatında Cüşemî'nin eserlerinin de yer

[135] İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 1/420-421.

[136] Muhammed b. Ahmed, *et-Tercümânü'l-muftiḥ*, 181: 10: "*derese ʿaleyhi (=Kādî Ca'fer) eş-Şeyḫ Ḥasen er-Raṣṣâṣ ve hüve ġulâmun*."; Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/335.

[137] Sırasıyla bk. Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfî*, 1/143, 144, 145, 154, 156. Ayrıca bk. Ahmed b. Sa'düddin el-Misverî, *Mecmûʿatü icâzeti'l-Misverî* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, 551), 78-84.

[138] Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/333; Jan Thiele, "Propagating Muʿtazilism in the Vlth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ", *Arabica* 57 (2010), 543.

[139] Muhammed b. Ahmed, *et-Tercümânü'l-muftiḥ*, 181.

aldığı ve hatta bazı kelâmî meselelerde Rassâs'a birincil kaynak teşkil ettiği söylenebilir. Özellikle nedensellik ve ahvâl teorisi bağlamında Rassâs'ın sunduğu oldukça detaylı açıklamaların Cüşemî'nin eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşımla büyük oranda örtüşmesi, Cüşemî'nin eserlerinin Rassâs'ın kelâmî düşüncesine kaynaklık teşkil ettiğinin göstergelerinden biridir.

Özellikle kelâm alanında oldukça yetkinleşen Rassâs,[140] kendinden sonra Yemen'de Behşemî kelâmına önemli katkılar sunan Şehâbeddin Ebü'l-Kāsım b. Hüseyn b. Şebîb et-Tihâmî (ö. ykl. VI./XII. yüzyılın ilk çeyreği),[141] Süleyman b. Abdillah el-Hurâşî (ö. ykl. VI./XII. yüzyılın ilk çeyreği)[142] ve oğlu Ahmed b. Hasen er-Rassâs (ö. 621/1224)[143] ile yukarıda bahsi geçen Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza[144] gibi önemli öğrenciler yetiştirmiş, 28 Şevval 584 (20 Aralık 1188) tarihinde erken yaşta vefat etmiş ve Senâ''da hocası Kādî Ca'fer'in mezarının yanına defnedilmiştir.[145] Rassâs erken yaştaki vefatına rağmen, ekseriyeti kelâm alanına ait olan birçok eser yazmış ve onun eserleri üzerine genellikle öğrencileri tarafından şerh veya talikler yazıldığı gibi sonraki Zeydî kelâmcılar tarafından sıklıkla alıntılanmıştır. Onun, günümüze ulaşanlardan başlayarak eserlerinin tam listesini aşağıdaki şekilde sunmak mümkündür:

a. *et-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân ve vâsıṭati'l-burhân*:

Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi İbn Şervîn'in *Yâḳūtetü'l-îmân ve vâsıṭatü'l-burhân fî uṣûli'd-dîn* başlıklı sekiz temel ilke üzerine kurulu olan eserinin[146] "Tevhîd" ve "Adl" ilkeleri üzerine Rassâs'ın kaleme aldığı şerh çalışmasıdır. Günümüze ulaşan iki farklı nüshası[147] bulunan bu eserin, *Yâḳūte*'nin yeniden düzenlenmesi (*tehẕîb*) formatında bir eser olabileceği şeklinde bir değerlendirme yapılsa da[148] yakın zamanda şerhe konu olan

[140] Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/336.
[141] bk. Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 3/1294; Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 506-513.
[142] Thiele, "Propagating Muʿtazilism in the Vlth/XIIth Century Zaydiyya", 545.
[143] Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/424-425; Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 245-247.
[144] Mahallî, *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye*, 2/257; Şerefî, *el-Leʾâli'l-muḍîʾe*, 2/268.
[145] İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 2/107; Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/336.
[146] İbn Şervîn'in eserinin muhtevası için bk. Çetin - Kılavuz, "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi", 110-112.
[147] Başı ve sonu eksik olan ilk nüsha San'â el-Câmiü'l-Kebîr: el-Mektebetü'l-Şarkıyye, nr. 2401'de yer almaktadır. Bu nüshadan oluşturulan bir mikrofilm ise Kahire'de Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, nr. 219'da kayıtlıdır. Yine baş kısmı eksik olan ikinci nüsha ise Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 208, 9a-160b aralığında bulunmaktadır. Bu çalışmada el-Câmiü'l-Kebîr nüshası kullanılmıştır.
[148] bk. Ansari - Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād", 53-55.

metnin keşfedilip neşredilmesiyle *et-Tibyân*'ın, metni oldukça aşan kapsamlı bir *şerh*[149] olduğu tespit edilmiştir. Şerhin yönteminde Rassâs ilk önce İbn Şervîn'in ifadelerini alıntılayarak bu alıntıların akabinde, bir bakıma eseri şerh hüviyetinden çıkarıp telif formatına dönüştürecek tarzda tanım veya açıklamalar eklemekte,[150] İbn Şervîn tarafından verilen delilleri iddia konumuna indirerek yeni öncüllerle bu iddiaları ispatlamakta[151] veya zayıf gördüğü delilleri tashih etmekte,[152] yer yer asıl metindeki meseleleri öne veya sona alarak eseri kısmî olarak tertip etmekte[153] ve son olarak muhaliflerin görüşlerini ve delillerini ele alarak bunları reddetmektedir.[154]

b. *el-Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*:

Duyusal olarak idrak edilip edilmemeleri açısından arazları ikili bir tasnife tâbi tutan Rassâs bu eserde, cismin niteliklerinin imkânı üzerinden idrak edilmeyen arazların ispatını ele almaktadır. Biblioteca Ambrosiana'da E 460 numaralı mecmua içerisinde günümüze ulaşan tek nüshadan hareketle genel bir muhteva tasviriyle eseri neşreden[155] Thiele, *Muḫtaṣar*'ın, Rassâs'ın en kapsamlı kelâm eseri olan e*t-Tibyân*'ın eksik baş kısmı olabileceği yönünde bir değerlendirmede bulunsa da[156] Rassâs'ın bizzat *et-Tibyân*'da *Muḫtaṣar*'a atıf yapması[157] Thiele'nin değerlendirmesinin hatalı ve *Muḫtaṣar*'ın arazların ispatı üzerine yazılmış müstakil bir risâle olduğunu göstermektedir.

c. *eṭ-Ṭarâʾiḳu'l-müstaḥdeṯe*:

Rassâs'ın diğer eserlerinde yaptığı birçok atıftan hareketle kapsamlı bir kelâm eseri olduğu anlaşılan ve çok az bir kısmı günümüze ulaşan bu eserin neşri, eserin Rassâs'a aidiyetini içeren bir girişle birlikte gerçekleştirilmiştir.[158] Rassâs eserde "mesʾele" başlığı

---

149 Bu niteleme bizzat Rassâs'ın kendisine aittir; *et-Tibyân*,80a.
150 Örneğin bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 116a-120b.
151 bk. Rassâs, *et-Tibyân*,190a-193a.
152 bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 237a-b.
153 bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 76b, 95a.
154 bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 46b, 52a, 73a, 95a, 206a-111a; Çetin - Kılavuz, "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi", 112-117.
155 Jan Thiele, "A Zaydī Treatise on the Proof of Accidents: the *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrāḍ* by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ", *Shii Studies Review* 2 (2018), 1-21. Bu çalışmada da kullanılan *Muḫtaṣar*'ın neşri, muhtemelen makalenin yayından önceki erken görünümü olan elimizdeki versiyonunda 13-21 sayfa aralığında yer almaktadır ve Arapça metne yeniden sayfa numarası verilmiştir.
156 Thiele, "A Zaydī Treatise", 3; *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die Naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ* (Leiden: Brill, 2013), 35.
157 Rassâs, *et-Tibyân*, 66a: 9-11: "*ve ḳad beyyennâ'ṭ-ṭarîḳ*^{a} *ilâ iṯbâti'l-fenâʾ ve sâʾiri'l-aʿrâż fî Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż felâ vech*^{e} *li-ẕikr*^{i} *ẕâlike hâhunâ*."
158 Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele, "'The New Methods' (*al-Ṭarāʾiq al-mustaḥdaṯa*) by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ: *Editio Princeps* of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics", *Nouvelles*

altında birbirinden farklı konuları, -en azından günümüze ulaşan kısmı kadarıyla- sistematik bir bütünlük arz etmeyecek şekilde ele almaktadır.

d. *el-Müʾesirât ve miftâḥu'l-müşkilât*:

Nedensellik konusunun merkezinde yer alan kavramların detaylı bir analizini sunan Rassâs, esere müessirlerin taksimi ile başlamakta, akabinde ise müessirlerin birbirinden nasıl ayrıştığı konusunu ve her bir müessirin kendine özgü hususiyetini ele almaktadır. Eser üzerine Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Bekrî (ö. 882/1477) tarafından *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât fî keşfi meʿânî'l-Müʾesirât* başlıklı kapsamlı bir şerh yazılmıştır. *Müʾesirât*'ın ilk neşri detaylı bir girişle birlikte Thiele tarafından yapılmış,[159] daha sonra şerhle birlikte ikinci neşir Yemenli araştırmacı Şerefüddin el-Hüseynî tarafından gerçekleştirilmiştir.[160]

e. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât ʿan ḫaṣâʾiṣi'l-müʾesirât ve'l-muḳteżiyât*:

En temelde sıfatlar ve hükümler şeklinde iki kısma ayrılan bu eserde Rassâs, dörtlü sıfat, üçlü hüküm tasnifi çerçevesinde ahvâl teorisini detaylı ve sistematik bir şekilde ele almaktadır. En erken üç nüshadan hareketle neşri gerçekleştirilen[161] bu eser üzerine, Kāsım b. Ahmed b. Humeyd el-Mahallî (VIII./XIV. asrın ilk yarısı) tarafından *Taʿlîḳatü'l-Keyfiyye* başlıklı günümüze ulaşan bir talik yazılmıştır.[162] *Keyfiyye* üzerine şerh mâhiyetinde -muhtemelen günümüze ulaşmayan veya kayıp olan- diğer bir çalışmanın ise Mansûr-billâh el-Hasen b. Bedrüddin Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ el-Hasenî (ö. 670/1271) tarafından yapıldığı kaydedilmektedir.[163]

Chroniques du manuscrit au Yémen 11 (Juillet 2020), 76-106. Bu çalışmada da kullanılan *eṭ-Ṭarâʾiḳu'l-müstaḥdeşe*'nin metni, 89-105 sayfa aralığında yer almaktadır.

159 Jan Thiele, *Kausalität in der Muʿtazilitischen Kosmologie: das Kitāb al-Muʾattirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 584/1188)* (Leiden: Brill, 2011). *Müʾesirât*'ın tenkitli neşri 156-216 sayfa aralığında yer almaktadır.

160 Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Müʾesirât ve miftâḥu'l-müşkilât*, nşr. Muhammed Şerefüddin Abdullah el-Hüseynî (Cemâlüddin Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât fî keşfî meʿânî'l-Müʾesirât* ile birlikte; Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022). Şerhle birlikte olmasından dolayı tezde, *Müʾesirât*'ın Hüseynî tarafından yapılan neşri kullanılmıştır.

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

162 Bu çalışmada, San'â el-Câmiü'l-Kebîr: el-Mektebetü'l-Garbiyye 3023 numarada kayıtlı mecmuanın 250-266 varakları arasında yer alan nüsha kullanılmıştır. Eserin diğer nüshaları için bk. Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 723-725.

163 İbnü'l-Vezîr, *Kâşifetü'l-ġumme*, 49: 17-18: "*ve lehû şerḥun ʿalâ Keyfiyyeti'l-Ḥasen er-Raṣṣâṣ ʿalleḳahû ʿalâ şeyḫihi'l-faḳīhi'l-ʿallâme ʿAbdillâh b. Zeyd [el-ʿAnsî*]."

f. *Keyfiyyetü vücûdi'l-aʿrâżi'l-mûṣıle fî beyâni ẕâlike ilâ eblaġi'l-aġrâż* / *Mesʾele fî keyfiyyeti'l-aʿrâż*:

Başlığından da anlaşılacağı üzere arazlara ilişkin kısa bir risâle olan bu eserde Rassâs, ilk olarak mahal açısından arazları üçlü bir tasnife tâbi tutmakta, akabinde ise mahalle bağlı olup olmaması açısından arazların var oluşlarını incelemektedir. Eserin iki farklı neşri gerçekleştirilmiştir.[164]

g. *el-Kâşif li'l-beṣâʾir ʿan iṯbâti'l-cevâhir*:

İbn Metteveyh'in *et-Teẕkire*'de "Cüz'ün ispatı ve cüze ilişkin meseleler hakkında söz (*el-Kelâm fî iṯbâti'l-cüzʾ ve fürûʿihî)*"[165] başlığı altında sunduğu açıklamalarla büyük oranda benzerlik taşıyan eser, dört ana bölümden oluşmaktadır. Rassâs birinci bölümde *cevheri-i ferd* görüşünü kabul etmeyen ve kabul edenleri de filozofların görüşlerini benimsemekle itham eden Mutarrifiyye'nin iddiasını ele almakta, ikinci bölümde cevherin ispatının gayesi üzerinde durmakta, üçüncü bölümde cevherin varlığına yönelik delillere yer vermekte ve son olarak dördüncü bölümde ise cevherin varlığını reddedenlerin delillerini ele alarak reddetmektedir.[166] Biblioteca Ambrosiana'da E 460 numarada kayıtlı, Rassâs'ın diğer eserlerinin de bulunduğu mecmua içerisinde 25a-110a aralığında yer alan ve günümüze ulaştığı bilenen tek nüshadan hareketle eserin neşri tarafımızca yapılmıştır.

h. *et-Taḥṣîl fi't-tevḥîd ve't-taʿdîl / Kitâbü't-Taḥṣîl fî ʿilmi'l-uṣûl*:

Bizzat Rassâs'ın "tasnif açısından en güzeli, tertip açısından ise en muhkemi"[167] olarak nitelediği bu eser, "tevhîd", "adalet", "nübüvvet" ve "imamet" şeklindeki dört ana bölümden (*bâb*) oluşmakta ve bu dört ana bölüm içerisinde "fasl" başlığı altında kelâm konularının tamamına yer verilmektedir.[168] Bilinen tek nüshası Biblioteca Ambrosiana'da

---

[164] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Keyfiyyetü vücûdi'l-aʿrâżi'l-mûṣıle fî beyâni ẕâlike ilâ eblaġi'l-aġrâż*, nşr. Mostafa Ahmadi vd. (Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele, "Do Accidents Need a Substrate? Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *Masʾala fī kayfiyyat wujūd al-aʿrāḍ*" içinde), *Shii Studies Review* 5 (2021), 210-216; Ebû Ali Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Keyfiyyetü vücûdi'l-aʿrâżi'l-mûṣıle fî beyâni ẕâlike ilâ eblaġi'l-aġrâż*, nşr. Muhammed Şerefüddin Abdullah el-Hüseynî (*el-Müʾeşşirât ve miftâḥu'l-müşkilât* içinde; Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022), 253-264.

[165] bk. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009), 1/75-100.

[166] Eserin muhtevasının genel bir tanıtımı ve tahlili için bk. Serkan Çetin, "*el-Kâşif li'l-beṣâʾir ʿan iṯbâti'l-cevâhir* Üzerine", *el-Kâşif li'l-beṣâʾir ʿan iṯbâti'l-cevâhir*, mlf. Hasen b. Muhammed er-Rassâs (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 10-15.

[167] Rassâs, *Tehẕîbü't-Taḥṣîl*, 3a-b.

[168] Eserin fasıl başlıkları için bk. Jan Thiele, "Theological Compendia in Late 6th/12th and Early 7th/13th Century Zaydism: al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *K. al-Taḥṣīl* and Its Commentaries", *Theological Rationalism*

E 206 numarada kayıtlı mecmuanın 212-284 varak aralığında yer alan eser üzerine, Rassâs'ın oğlu Ahmed er-Rassâs tarafından *et-Tezkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*[169] başlığıyla, Hüseyn b. Müsellem et-Tihâmî (ö. VII./XIII. yy.) tarafından *el-İklîl şerḥu meʿâni't-Taḥṣîl*[170] başlığıyla ve son olarak Süleyman el-Hurâşî tarafından *Kitâbü't-Tafṣîl li-cümeli't-Taḥṣîl*[171] adıyla birer şerh kaleme alınmıştır. İlk iki şerh yöntem ve hacim açısından benzerlik taşırken, Hurâşî'nin şerhinin ilk iki esere göre oldukça kapsamlı ve detaylı olduğu anlaşılmaktadır.

i. *Tehẕîbü't- Taḥṣîl fi't-tevḥîd ve't-taʿdîl*:

Hamdânî sultanlarından Fadl b. Ali b. Hâtim el-Yâmî'ye (ö. 601/1204'ten sonra)[172] ithaf edilen bu eser, yeni bazı konuların eklenmesi, meselelerin daha önceye alınarak veya sonraya ertelenerek tertip edilmesi[173] ve bazı kapalı ifadelerin açıklanması gibi değişikliklerden hareketle *Kitâbü't-Taḥṣîl*'in yeniden düzenlenmiş (*tehẕîb*) versiyonudur. Eserin bilinen tek nüshası Riyad Melik Abdülaziz Kütüphanesi'nde 2691 numarada kayıtlı mecmua içerisinde 1-111 varak aralığında yer almaktadır. 11b'nin son iki satırının Allah'ın kādir olduğu faslıyla başlaması, 12a'nın ise Allah'ın âlim olduğu meselesinin ortalarından devam etmesi, nüshanın 11a ile 12b arasında eksik varakların olduğunu göstermektedir ve 24b'nin büyük bir kısmı okunamayacak derecede yıpranmıştır.

j. *el-ʿAşru'l-fevâʾidü'l-lâzime ʿan ṣîġat[i] delîl[in] vâḥid*:

---

in Medieval Islam: New Sources and Perspectives, ed. Lukas Mühlethaler - Gregor Schwarb - Sabine Schmidtke (Leuven: Peeters, 2018), 29-32.

169 Bu çalışmada da kullanılan eserin tam bir nüshası Biblioteca Ambrosiana'da E 206 kayıtlı mecmuanın 1-211 varak aralığında yer almaktadır. Eserin diğer yazma nüshaları için bk. Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 526-527.

170 Eserin bilinen tek nüshası San'â el-Câmiü'l-Kebîr: Mektebetü'l-Evkāf, nr. 2310'da kayıtlıdır ve baş kısmı eksiktir. Eser hakkında ayrıca bk. Thiele, "Theological Compendia", 41-48.

171 Eserin yalnızca üçüncü cildi günümüze ulaşmış ve tıpkıbasım olarak yayınlanmıştır; Süleyman b. Abdullah el-Hurâşî, *Kitâbü't-Tafṣîl li-cümeli't-Taḥṣîl*, faksimile neşre haz. Hassan Ansari - Jan Thiele (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1392 HŞ). Ayrıca bk. Thiele, "Theological Compendia", 37-41.

172 Fadl el-Yâmî ile Rassâs'ın *el-Mûcez fî uṣûli'd-dîn* eserini ithaf ettiği Zeyd el-Yâmî'nin isimleri, 601/1204 yılında Zimermer'e gelen Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza'nın istişare heyetinde zikredilmekte ve ayrıca Fadl el-Yâmî'nin, Mutarrifiyye ile mücadele etmek için adl görüşünü benimseyen Zeydîler'den (*ez-Zeydiyyetü'l-ʿAdliyye*) bir grup hazırlayarak önderlik ettiği aktarılmaktadır. Bk. Ebû Firâs b. Di'sem, *es-Sîretü'ş-şerîfetü'l-Manṣûriyye: Sîretü'l-İmâm ʿAbdillâh b. Ḥamza*, thk. Abdülganî Mahmûd Abdülâtî (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1414/1993), 1/508, 849.

173 Rassâs, *Tehẕîbü't-Taḥṣîl*, 3b. Her ne kadar Rassâs konu başlıklarında bazı takdim ve tehirlerden söz etse de iki eserin karşılaştırılması doğrultusunda konu başlıklarının yerinde korunduğu ve bu açıdan iki eser arasında bir farkın olmadığı söylenebilir.

Hüsün ve kubhun aklî oluşu bağlamında Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) nispetle Mu'tezilî kelâmcılar tarafından öne sürülen, "bir kimse yalan ve doğru söylemek arasında tercihte bırakılırsa doğru söylemeyi tercih eder"[174] şeklindeki delilin on meseleyi içerdiğini söyleyen Rassâs, ilk önce eserde bu meseleleri sıralamakta ve akabinde tek tek bunların ispatını ortaya koymaktadır. Eserin ilk neşri eksik bir nüshadan yapılarak internet ortamında yayınlanmış,[175] daha sonra ise iki nüshadan hareketle tam olarak neşredilmiştir.[176]

k. *el-Berâhînü'ẓ-ẓâhiretü'l-celiyye ʿalâ enne'l-vücûd zâʾid ʿale'l-mâhiyye*:

Varlığın mâhiyet üzerine ilave olduğunu savunan filozofların delillerine yönelik İbnü'l-Melâhimî'nin ortaya koyduğu itiraz ve eleştiriler üzerine kaleme alınmış bir reddiyedir. Rassâs bu eserde, Behşemî kabul doğrultusunda varlığın bir sıfat olduğunu savunmakta ve bu konuda Hüseynî kelâmcıların görüşlerini reddetmektedir. Eser, sonu eksik olan bir nüshadan hareketle tanıtım yazısıyla birlikte yayımlanmıştır.[177]

l. *el-Fâʾiḳ fî uṣûli'l-fıḳh*:

Rassâs'ın fıkıh usûlüne ilişkin bilinen tek eseridir ve sonraki Zeydî eserlerde sıklıkla alıntılanmıştır.[178]

m. *el-Mûcez fî uṣûli'd-dîn*:

Zeyd b. Ali b. Hâtim el-Yâmî'ye (ö. 601/1204'ten sonra) hediye edilmek üzere kaleme alınan bu kısa eser, tevhîd, adl ve va'd-vaîd ana başlıklarından oluşmakta ve her bir ana başlık altında toplam on meseleye yer verilerek *uṣûlü'd-dîn*e ilişkin toplam otuz önemli meseleyi içermektedir. Eserin bilinen tek nüshası Riyad Melik Abdülaziz

---

[174] bk. Kādî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, nşr. A. Fuâd el-Ehvânî (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962), 6(1) (*et-Taʿdîl ve't-tecvîr*)/214-215; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 305.

[175] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-ʿAşru'l-fevâʾidü'l-lâzime ʿan şîġatⁱ delîlⁱⁿ vâḥid*, nşr. Cemâl eş-Şâmî, (PDF: 1444/2022), 13-33.

[176] Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-ʿAşru'l-fevâʾidü'l-lâzime ʿan şîġatⁱ delîlⁱⁿ vâḥid*, nşr. Hassan Ansari vd. [Hassan Ansari - Ehsan Mousavi Khalkhali - Jan Thiele, "Why Humans Refrain from Lying: A Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *al-ʿAshr al-fawāʾid al-lāzima ʿan ṣīghat dalīl wāḥid*" içinde], *Shii Studies Review* 6/1-2 (2022), 429-446.

[177] Rassâs, *el-Berâhînü'ẓ-ẓâhiretü'l-celiyye ʿalâ enne'l-vücûd zâʾid ʿale'l-mâhiyye*, nşr. Hassan Ansari, *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism* içinde; ed. Camilla Adang - Sabine Schmidtke - David Sklare (Würzburg: Ergon Verlag, 2007), 337-348.

[178] Eserin mevcut nüshaları için bk. Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 52.

Kütüphanesi'nde 2691 numarada kayıtlı mecmua içerisinde 112-212 varakları arasında yer almaktadır.

n. *el-Ecvibetü'l-ḳaṭʿiyye ʿani'l-mesâʾili'l-ʿUẕriyye*:

Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse'de insanların cisimler üzerine kādir olamaması, görme, idrak ve şuʿâ meseleleri bağlamında yer alan kapalı ve karmaşık ifadelerden hareketle Hasen b. Nâsır b. Ya'kûb el-Uzrî'nin (ö. 601/1204)[179] Rassâs'a yönelttiği soruların cevabını içeren kısa bir risaledir. İki farklı neşri yapılan eser internet ortamında yayınlanmıştır.[180]

o. *Mesʾele fî ibṭâli'l-ḳavl bi-telâzümi'l-heyûlâ ve'ṣ-ṣûre*:

Hilomorfik cisim anlayışı üzerine yazılmış kısa bir reddiyedir.[181]

p. *el-Mesʾeletü'l-kâşife ʿan buṭlâni şübehi'l-felâsife*:

Filozofların âlemin kadîm olduğuna ilişkin görüşleri üzerine yazılan kısa bir reddiyedir.[182]

q. *el-İntiṣâr li-meẕâhibi'l-ʿiṭreti'l-eṭhâr*:

İsmi belirtilmeyen bir eser ve müellif üzerinden Bütriyye mezhebine ait görüşlerin reddedilmesi için kaleme alınan bir eserdir. Sonraki kaynaklarda da alıntılanan[183] eserin bir yazma nüshası Biblioteca Ambrosiana'da A 22/I numarada kayıtlı mecmuanın 2-156 varakları arasında bulunmakta,[184] ikinci yazma nüshanın ise, Rassâs'ın diğer eserlerinin

---

179 bk. İbn Di'sem, *es-Sîretü'ş-şerîfetü'l-Manṣûriyye*, 1/509-510; İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 2/144.

180 Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Ecvibetü'l-ḳaṭʿiyye ʿani'l-mesâʾili'l-ʿUẕriyye*, nşr. Cemâl eş-Şâmî (PDF: 1439/2017); 8-17; Hassan Ansari, "Critical Reception of Mankdīm's [Ta'līq] Šarḥ al-Uṣūl al-Ḫamsa within the Zaydis of Yemen: An Unpublished Evidence from al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ", *Academia* (Erişim 19 Aralık 2023). Tezde, Viyana Österreichische Ulusal Kütüphanesi'nde GL. 215 numarada kayıtlı olan yazma nüsha kullanılmıştır.

181 Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Mesʾele fî ibṭâli'l-ḳavl bi-telâzümi'l-heyûlâ ve'ṣ-ṣûre*, nşr. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke (Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, "Sixth/Twelfth-Century Zaydī Theologians of Yemen Debating Avicennan Philosophy" içinde), *Shii Studies Review* 5 (2021), 268-269.

182 Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Mesʾeletü'l-kâşife ʿan buṭlâni şübehi'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke (Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, "Sixth/Twelfth-Century Zaydī Theologians of Yemen Debating Avicennan Philosophy" içinde), *Shii Studies Review* 5 (2021), 263-268.

183 Örneğin bk. Muhammed b. Hasen ed-Deylemî, *Ḳavâʿidü ʿaḳāʾidi Âli Muḥammed* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 368-03), 133.

184 Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 49-51.

de bulunduğu bir mecmua içerisinde Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunduğu kaydedilmektedir.[185]

r. *Kitâbü'l-maḳṣûd fi'l-maḳṣûr ve'l-memdûd*:

Sonu maksûr ve memdûd elif ile biten Arapça kelimelerin açıklandığı kısa bir risaledir.[186]

Yukarıda verilen ve bir kısmı neşredilen eserleri dışında, Rassâs'ın günümüze ulaşmayan, fakat bizzat kendi eserlerinde veya tabakat kitaplarında zikredilen *fi'l-Bâṭıniyye*,[187] *Münâḳażâtü ehli'l-manṭıḳ*,[188] *el-Maḳāṣıd*,[189] *er-Risâletü'ḍ-ḍâminetü'l-vefiyye bi-ifhâmi nâṣıri meẕhebi'l-Ḳaderiyye*,[190] *Taḳrîbü'l-baʿîd min mesâʾili'r-Reşîd: Cevâbü'l-Ḳāḍî er-Reşîd*,[191] *el-Mesâʾilü'l-ʿişrûn*,[192] *el-Ḳāṭıʿ li'l-vetîn min licâci'l-müteʿannitîn*,[193] *el-Aḫẕ bi'l-yemîn min temvîhi'l-mümevvihîn*,[194] *el-Hâdim li'l-aṣli'l-mehîn el-mülaḳḳab bi'l-aṣli'l-mübîn*,[195] *Naḳżʿale'l-Medḫal ilâ Ġureri'l-edille* veya: *er-Redʿalâ Ebi'l-Ḥüseyn el-Başrî fi'l-imâme*[196] ve *Naḳżü'l-lübâb*[197] gibi eserleri de bulunmaktadır.

---

[185] Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm: Ḳāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâʾ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿrebîn ve'l-müsteşriḳīn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/214.

[186] bk. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Kitâbü'l-Maḳṣûd fi'l-maḳṣûr ve'l-memdûd* (Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1777/9), 148-155.

[187] Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhim el-Hüseynî el-Alevî, *Mişkâtü'l-envâr el-hâdime li-ḳavâʿidi'l-Bâṭıniyyeti'l-eşrâr*, nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend (San'â: ed-Dârü'l-Yemeniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1403/1983), 53, 95, 97 vd.; Hüseynî, *Meşâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 493-495.

[188] İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 2/107.

[189] Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/401. Bu ve bir önceki eserin, iki farklı isimle zikredilen tek bir kitap olabileceğinden söz edilmektedir; Hüseynî, *Meşâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 492-493.

[190] Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/401; Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîn*, 1/345.

[191] İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 2/106.

[192] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 11, 14, 22; *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 22, 31.

[193] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 51, 57, 60; *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 17.

[194] Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/401.

[195] Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/401.

[196] Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Velîd ez-Zeydî, *el-Cevâbü'l-ḥâsimü'l-müfnî li-şübehi'l-Muġnî*, nşr. Mahmûd Muhammed Kāsım (Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, 20/2 (*fi'l-İmâme*) içinde; Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962), 263-264.

[197] Hüsâmeddin Ebû Abdillah Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî tafṣîli'n-nefeḥâti'l-miskiyye fi'l-mesâʾili'l-kelâmiyye* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr: el-Mektebetü'l-Garbiyye, 758), 123a.

BİRİNCİ BÖLÜM

KOZMOLOJİ: CEVHER VE ARAZLAR

1.1. KOZMOLOJİK TARTIŞMALAR

Mütevekkil-alellâh döneminden itibaren Bağdat Mu‘tezilesi’nin kelâmî görüşlerinin terk edilerek Basra Mu‘tezilesi’nin kelâmî öğretilerinin benimsenmesiyle birlikte, bir taraftan birtakım kelâmî meselelerde Bağdat Mu‘tezilesi ile muvafakat içerisinde olan diğer taraftan ise kendine özgü bir tabiat düşüncesi geliştiren Mutarrifiyye ile *Muḫteriʿa*[198] arasında başta kozmolojiye ilişkin meseleler olmak üzere birçok konuda ihtilaflar ve tartışmalar başlamıştır. Kādî Ca‘fer’in büyük rol oynadığı kültürel transfer faaliyetleri sonucunda kelâm düşüncesi genelde Basra Mu‘tezilesi’nin, özelde ise Behşemî geleneğin etkisi altında şekillenen *Muḫteriʿa* veya *Caʿferiyye*[199] taraftarları, Mutarrifiyye’nin tabiat anlayışının reddedilmesi noktasında Mu‘tezilî öğretilerden oldukça istifade etmişlerdir. Mutarrifiyye’ye karşı mücadele eden âlimler arasında Zeydî-Mu‘tezilî kelâm geleneğinin, özellikle de Behşemî kelâm düşüncesinin önemli bir temsilcisi olan Rassâs da yer almış, o bir taraftan yazdığı eserlerle hocası Kādî Ca‘fer’den tevarüs ettiği Behşemî düşünceyi ileri bir seviyeye taşırken diğer taraftan da Mutarrifiyye’nin tabiat anlayışının temellerini hedef alan açılımlar ortaya koymuştur. Rassâs’ın geliştirdiği bu açılımların ve Mutarrifiyye’ye yönelttiği eleştirilerin anlaşılır kılınması adına ilk önce Mutarrifiyye’nin tabiat düşüncesinin genel hatlarıyla özetlenmesi isabetli olacaktır.

1.2. KOZMOLOJİK TARTIŞMALARIN NEDENİ: MUTARRİFİYYE’NİN TABİAT FELSEFESİ

Mutarrifiyye’nin özellikle tabiat felsefesine dair öğretileri Yemen Zeydî toplumu içerisinde tartışmalara konu olmuş ve Zeydî toplumunun kelâmî öğretiler açısından büyük bir ihtilafa şahit olduğu Mütevekkil-alellâh döneminden itibaren ekolün öğretilerinin reddedilmesi için birçok eser telif edilmiştir. Mutarrifiyye’nin gerek tabakat eserlerinin

---

[198] *Muḫteriʿa*, arazların cisimlerde Allah tarafından yaratıldığını kabul edenlere verilen bir isimdir; bk. Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/277.

[199] *Muḫteriʿa*’nın en önemli temsilcilerinden biri olan Kādî Ca‘fer’e nispetle Mutarrifî metinlerde geçen bir isimlendirmedir; bk. Abdülâtî, *es-Ṣırâʿu’l-fikrî fi’l-Yemen*, 51.

gerekse kelâmî metinlerinin çoğunun günümüze ulaşmaması sebebiyle ekolün kökeni, gerçek öğretileri ve öğretilerin kaynağı konusu oldukça kapalı kalmış ve bu kapalılık, Mutarrifiyye'yi konu edinen modern çalışmalarda özellikle ekolün kökeni hakkında yanlış yorumlara götürmüştür.[200] Mutarrifî metinlerin büyük bir kısmının eksikliğine rağmen, günümüze ulaşan nadir Mutarrifî eserlerden[201] biri olan Süleyman b. Muhammed b. Ahmed el-Mahallî'nin (ö. ykl. VI./XII. yy.'ın sonları)[202] *el-Burhânü'r-râʾiḳ*'i[203] üzerinden ekolünün özellikle kozmoloji bağlamında görüşlerinin tespitini ve genel tasvirini yapmak mümkündür.

Mutarrifiyye akîdesini tanımlarken özellikle Hâdî-ilelhakk'ın öğretilerine dayanan ve kendi iddialarını desteklemek için onun ifadelerinden sıklıkla alıntı yapan Mahallî, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüyle muvafakat içinde olan Hâdî-ilelhakk'ın[204] yaklaşımına benzer bir biçimde Bağdat ve Basra ekolleri arasındaki ihtilaflı meselelerde Bağdat ekolünün görüşlerini desteklemektedir.[205] Örneğin Basra ekolü tarafından benimsenen mükellef üzerine ilk vacip olan şeyin Allah'ın bilgisine götüren nazar olduğu tezi yerine, Bağdat ekolünün savunduğu marifetullahın bizzat kendisi olduğu tezini benimsemektedir.[206] Ancak bununla birlikte Mutarrifiyye her konuda Bağdat ekolü ile

---

[200] Örneğin Kay, Mutarrifiyye ekolünü Zeydî toplum içerisindeki "Sünnî Müslümanlar" olarak tanımlarken (bk. Henry Cassels Kay, "Notes", *Yaman: Its Early Mediæval History by Najm ad-Din 'Om*ārah al-Ḥ*akami also the Abridged History of Its Dynasties by Ibn Khald*ūn *and an Account of the Karmathians of Yaman by Abu 'Abd Allah Baha ad-Din al-Janadi The Original Texts, with Translation and Notes,* ed. Henry Cassels Kay [London: Edward Arnold, 1892], 318), ekolün öğretilerinin geçersizliğinin gösterilmesine yönelik reddiyeler üzerinden bir okuma yapan diğer bir çalışmada ise Mutarrifiyye Grek filozoflarından etkilenen "natüralist deistler" olarak tanımlanmaktadır. Bk. R. Strothmann, "Die Literatur der Zaiditen", *Der Islam* II (1910), 68-69. Mutarrifiyye'nin öğretilerinin kaynağı ve değerlendirmesi için bk. W. Madelung, "A Muṭarrifī Manuscript", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London: Variorum Reprints, 1985), 75-76.

[201] Mutarrifiyye'ye ait diğer metinler için bk. Schwarb, "Mu'tazilism in the Age of Averroes", 275.

[202] Abdülâtî, hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Süleyman el-Mahallî'nin Kādî Ca'fer'in muasırı olabileceğinden söz eder; *es-Sirâʿu'l-fikrî fî'l-Yemen*, 51.

[203] Eserin genel bir muhteva tanıtımı için bk. Madelung, "A Muṭarrifī Manuscript", 75-79; Abdülâtî, *eṣ-Ṣırâ'u'l-fikrî fî'l-Yemen*, 52; Zeyd, *Teyyârâtü Muʿtezileti'l-Yemen*, 202-205.

[204] Madelung, "A Muṭarrifī Manuscript", 76-77.

[205] Mutarrifiyye'nin ortaya çıkışından itibaren Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim, Zeydiyye'nin Mutarrifiyye ve Muhteri'a olmak üzere iki fırkaya ayrıldığını belirten Mikrâ'î, birinci fırkanın Mutarrif b. Şihâb'a nispet edildiğini, onun da Bağdat Mu'tezilesi'nin yolunu takip ettiğini (*ḥaẕâ ḥaẕve'l-Baġdâdiyye*), çünkü Mutarrif b. Şihâb'ın görüşlerini Hâdî-ilelhak ve evladından aldığını, Hâdî-ilelhakk'ın ise Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini benimsediğini (*ve kâne'l-Hâdî Baġdâdiyye*[n]) ifade eder; Mikrâ'î, *Nüzhetü'l-enẓâr*, 628a.

[206] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳu'l-muḥalliṣ min varṭi'l-meḍâʾiḳ* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr: Mektebetü'l-Evkāf, 673), 6a; krş. Zeyd, *Teyyârâtü Muʿtezile*, 211. Aynı şekilde Basra Mu'tezilesi tarafından kabul edilen "madûmun şey olduğu" görüşü de Mahallî tarafından kabul edilmez. Ona göre madûmun şey olması aklî deliller ile geçersizdir. Çünkü madûmun şey olduğu kabul edildiğinde, madûmun zât ve sâbit olması gerekir ki bu, Allah dışında ezelî varlıkların olmasını gerektirir. Ayrıca

aynı görüşü paylaşmaz. Özelikle Hâdî-ilelhakk'ın ve imamların ifadesiyle çelişen hususlarda Bağdat ekolünün görüşlerinden ayrılmaktadır.

Mutarrifiyye bazı konularda Bağdat ekolünün görüşlerine meyilli olmakla birlikte, özellikle muhaliflerinin şiddetli tenkitlerine maruz kalan kendine özgü kelâmî yaklaşımlara da sahiptir ve bu yaklaşımlar genel olarak onların tabiat felsefesine dair görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Mutarrifiyye *cevher-i ferd* görüşünü ve arazların Allah tarafından yaratıldığını reddederek *el-uṣûlü'ş-şelâşe*, *iḥâle*, *istiḥâle*, *fiṭra*, *terkîb*, *uṣûl* ve *fürûʿ* kavramları üzerinden kozmoloji anlayışını geliştirmiştir. Mahallî ilk olarak *fiṭra*, *terkîb* ve *iḥâle* gibi lafızların kullanımının bidat olmadığını ve meşru bir kullanım olduğunu göstermeye matuf olarak bu kavramların yer aldığı ayetlere ve imamların ifadelerine yer vererek bu kavramları açıklamaktadır: *Fıṭra*, aşağıda yer verilecek olan asılların yaratılması anlamına gelirken *terkîb*, asıllardan diğer bütün varlığın ve nesnelerin (*fürûʿ*) çıkarılması ve yaratılması anlamına gelir.[207] Ayrıca *fiṭra* bütün cisimlerin yaratılması, *terkîb* ise Allah'ın nesneleri kendi tabiatlarının gerektirmiş olduğu renk ve tat gibi hâller üzere kılması olarak da tanımlanabilir.[208] *İḥâle*, insanın bir nesneyi Allah'ın öğrettiği şekliyle kullanması durumunda kendisine fayda vermesi ve etki etmesi anlamına gelir. Ateşin yakması, suyun susuzluğu gidermesi, yemeğin doyurması veya zehrin öldürmesi Mahallî tarafından *iḥâle*ye örnek olarak verilir.[209] *İstiḥâle* ise bir şeyin değişmesi/dönüşmesi ve kendisinden faydalanılması olarak tanımlanır.[210]

Allah'ın hakîm olduğunu ve abes fiili işlemeyeceğini dikkate alan Mutarrifiyye, Allah'ın kula yönelik bir fayda ve menfaat olmaksızın hiçbir şey yaratmadığını ve bunun neticesi

---

madûmun şeyliğinin kabul edilmesi cisimlerin hâdis oluşu ile de çelişmektedir. Çünkü "ezelî olarak şey olan bir şeyin" başlangıcının olması düşünülemez. Madûmun şey olmadığına yönelik Mahallî tarafından ileri sürülen diğer istidlâller için bk. *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 29a-b. Öte yandan "madûmun şey olduğu" iddiası Mutarrifiyye tarafından Muhteri'a aleyhine tartışmalarda da kullanılmış ve Mutarrifiyye "madûmun şey olduğunu" iddia edenleri, Allah'ın zâtları değil, sadece zâtın niteliklerini ve arazlarını yarattığını savunmakla itham etmiştir. Bk. Yahyâ b. Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/288.

207 Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 69a; krş. Abdülâtî, *eṣ-Ṣırâ'u'l-fikrî fî'l-Yemen*, 24.

208 Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 69a; krş. Abdülâtî, *eṣ-Ṣırâ'u'l-fikrî fî'l-Yemen*, 24.

209 Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 68a; krş. Abdülâtî, *eṣ-Ṣırâ'u'l-fikrî fî'l-Yemen*, 24. Mahallî, ayetler ve imamların özellikle fıkhî açıklamalarından yaptığı alıntıların yanı sıra nesnelerin *muḥîl* olduğuna dair ilzama dayalı birçok delile yer verir. Örneğin o, "Her sarhoş edici haramdır" hadisi üzerinden şu ilzamı yöneltir: Şayet Allah nesneleri *iḥâle* üzere yani fayda veya zarar verecek şekilde yaratmamış olsaydı, sarhoş edicinin içki yerine Allah olması ve dolayısıyla "haramdır" ifadesinin de Allah için kullanılması gerekirdi. Ancak bunun caiz ve mümkün olmadığı gayet açıktır. Mamafih Allah suyu gemileri taşıyacak, ağaçları suda batmayan gemiler yapılabilecek ve rüzgârı gemileri harekete geçirecek bir tabiat üzere yaratmıştır; Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 71a.

210 Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 69b; krş. Abdülâtî, *eṣ-Ṣırâ'u'l-fikrî fî'l-Yemen*, 24.

olarak da âlemin *iḥâle* ve *istiḥâle* üzere olduğunu ileri sürmektedir.[211] Çünkü onlara göre, âlemin ve içindekilerin *iḥâle* ve *istiḥâle* üzere yaratılmamış olması, Allah'ın emir ve yasaklarındaki hikmeti geçersiz kılmaktadır. Söz gelimi yemin kefaretinde Allah mükellefi on fakiri doyurmakla sorumlu tutmuştur. Şayet yemeğin bizzat kendisinde fakir olanları doyurmak gibi bir tesir yoksa veya Allah'ın yemeği bu hâl üzere yaratmadığı düşünülürse, Allah'ın insanları menfaat vermeyen bir şeye teşvik etmiş olması gerekir. Bu ise Mutarrifiyye'nin temel öncüllerinden biri olan Allah'ın hakîm olduğu ve kula yönelik bir menfaat olmaksızın bir şey yaratmayacağı iddiası ile çelişmektedir.[212]

Âlemin *iḥâle* ve *istiḥâle* üzere yaratıldığı düşüncesinin bir sonucu olarak Mutarrifiyye, Rassâs'ın da savunduğu Behşemî düşünceye zıt bir şekilde nesneler arasındaki zorunlu sebep-sonuç ilişkisini de kabul etmektedir. Mahallî, *fiṭra* ve *terkîb* kavramları üzerinden bu zorunlu ilişkiyi Allah'ın başlangıçta maddeleri kendi tabiatları üzere yaratmış olması ile açıklar. Mutarrifiyye zorunlu sebep-sonuç ilişkisinin reddedilmesini Allah'ın abes fiil işlemesi olarak algılar ve yukarıda da ifade edildiği üzere onlar, hakîm olan Allah'ın abes fiil işlemesini kabul etmez. Şunu da belirtmek gerekir ki Allah'ın eşyayı etki edecek bir tabiat üzere yarattığını ve eşyayı kendi tabiatının gereğine zorladığını savunan Mutarrifiyye, nesnelerden sâdır olan her şeyi nihaî noktada Allah'ın fiili kabul etmektedir. Ancak onlar, nesnelerden sâdır olan her şeyin nihaî kertede Allah'ın fiili olmasıyla, fayda ve zarar olmasını birbirinden ayırır. Zararın kabîh olması ve kabîh olanı Allah'ın yaratmayacağı iddiasından hareketle zarar ve faydayı insanın nesneyi kullanımı bağlamında açıklarlar.[213]

Mutarrifiyye ile muhalifleri arasındaki diğer önemli bir tartışma, Mutarrifiyye'nin *el-uṣûlü'ṯ-ṯelâṯe* görüşü bağlamında kendini göstermektedir. Mutarrifiyye'nin yaratmaya ilişkin yorumuna göre, âlemin üç aslı bulunur ve Allah evrendeki diğer bütün nesneleri bu asıllardan yaratır. Bütün nesnelerin kendilerinden meydana geldiği bu üç asıl su, hava ve rüzgârdır ve üçüncü asıl olarak bazen rüzgâr yerine ateşe yer verilir.[214] Ancak Grek

---

[211] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 68a.
[212] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 68a-b.
[213] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 68b.
[214] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 65a. Mutarrifiyye'nin *el-uṣûlü'ṯ-ṯelâṯe* görüşünün kaynağı konusunda farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Yahyâ b. Hüseyn, Mutarrifiyye'nin görüşlerinin, Allah'ın bütün mahlûkatı tek seferde yarattığını, hiç kimsenin yaratılışının diğerini öncelemediğini ve Allah'ın bazısını diğer bazılarında gizlediğini (*kümûn*) savunan Nazzâm'ın öğretileriyle aynı olduğunu belirtir. Bk. *el-Müsteṭâb*, 1/280. Ancak Mahallî'nin *kümûn* ve *ẓuhûr* iddiasını tartışarak reddetmesi dikkate alındığında, *kümûn* ve *ẓuhûr* öğretisi ile Mutarrifiyye'nin *el-uṣûlü'ṯ-ṯelâṯe* görüşü arasında bir benzerlik

filozoflarının düşüncesinin aksine bu üç asıl ezelî değildir ve diğer nesneler gibi bunlar da Allah tarafından yaratılmıştır. Nitekim Mahallî, bu asılların Allah tarafından farklı ve zıt tabiatlar üzerine yaratıldığını sıklıkla vurgulamaktadır.[215] Evrenin temel unsurlarını oluşturan bu üç asıl Allah tarafından yaratıldığı için evrenin yaratıcısı da Allah'tır ve bütün olarak âlem mahlûk ve muhdestir.[216] Mahallî, Allah'ın ilk olarak bu üç aslı, daha sonra ise bu asıllardan diğer mevcudatı yarattığının gerek ayetlerden gerekse gözleme dayalı olarak canlı ve cansız varlıklardaki değişimlerden hareketle temellendirilebileceğini söyleyerek bu bağlamda birçok delile ve açıklamaya yer vermektedir.[217] Örneğin ona göre, "*Sonra o duman hâlindeki semaya yöneldi.*"[218] ayeti ateşe, "*O'nun arşı su üzerindeydi.*"[219] ayeti ise suya temel madde olarak işaret eder.

1.2.1. Mutarrifiyye'nin Cevher ve Araz Eleştirisi

Mutarrifiyye, bütün mevcudatın bu üç asıldan yaratıldığı düşüncesinin neticesinde cevher-i ferdi kabul etmez[220] ve Rassâs'ın aktardığına göre cevher-i ferdi kabul edenleri filozofların görüşlerini benimsemekle itham eder.[221] Mahallî, Mu'tezile'nin cisim ve cevher anlayışı üzerinden evrenin temel bileşenlerinin (*uṣûlü'l-ʿâlem*) dağınık cevherler (*cevâhir menṯûra*) olduğunu ve dağınık bu cevherleri birleştirmek suretiyle Allah'ın cisimleri meydana getirdiğini savunan kelâmcıların cevher-i ferd düşüncesini şiddetle eleştirir. Ona göre cevher-i ferd düşüncesi aklen mümkün olmadığı gibi nakil de bu düşünceyi doğrulamaz. Zira *el-uṣûlü'ṯ-ṯelâṯe*nin ispatı bağlamında yer verilen ayetler cevher-i ferd düşüncesini naklî delil olarak geçersiz kılar.[222] Mahallî, bu naklî delillerin yanı sıra cevher-i ferd aleyhine öne sürülen başta temas delili, boyutsuz cevherlerden boyutlu cisimlerin oluşamayacağı ve iki cevherin arasındaki sınıra başka bir cevherin

kurmak isabetli gözükmemektedir. Bk. Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 17b-20a. Mutarrifiyye akîdesini açıklayan Mahallî'nin eserinde herhangi bir felsefî veya İsmâilî iz olmadığını ileri süren W. Madelung bu dört elementin, felsefe geleneğindeki dört elementle ilişkisi olmadığını belirtir. Mahallî'nin metnindeki imamlardan yapılan alıntıyı dikkate alan Madelung, evrenin asıllarına ilişkin ifadelerin Hz. Ali'nin dünyanın yaratılması ile ilgili ifadelerine dayandığını ileri sürmektedir. Bk. "A Muṭarrifī Manuscript", 79. Ali Muhammed Zeyd ise Mutarrifiyye'nin bu görüşü Sokrat öncesi maddeci filozoflardan aldığını, ancak Hâdî-ilelhakk'ın ifadeleri doğrultusunda toprağın rüzgârla değiştirildiğini ifade eder. Bk. *Teyyârâtü Muʿtezile*, 259.

[215] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 64b.

[216] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 63b.

[217] Bu deliller ve açıklamalar için bk. Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 63b-65a.

[218] Fussilet 41/11.

[219] Hûd 11/7.

[220] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 65a.

[221] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 5.

[222] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 65a-b.

yerleştirilmesi varsayımıyla cevherlerin bölünebileceğinin gösterilmesi gibi birçok aklî delile de yer verir.[223]

Evrenin temel bileşenlerinin su, hava, rüzgâr veya ateş olduğu düşüncesine bağlı olarak Mutarrifiyye aynı şekilde arazların yaratılmış olduğu görüşünü (*el-ḳavl bi'ḥtirâʿi'l-ʿaraż*) de kabul etmez. Onlara göre arazlar, cismin değişim ve dönüşümüne bağlı olarak cisimden doğarlar (*müteferriʿat*$^{\ddot{u}n}$ *ʿani'l-ecsâm*) ve cisimler arazların illetidir. Böylece Mutarrifiyye, cismi arazın illeti kabul ederek cismin hâdis niteliklerden ayrı kalamayacağı ilkesini garanti altına almaya çalışır. Çünkü illet konumunda olan cisim var olduğu sürece, cismin bu illetin malûlü olan hâdis nitelikleri ve durumları da var olacaktır. Mutarrifiyye arazlara yönelik bu yaklaşımıyla Rassâs'ın da savunduğu Behşemî araz düşüncesinden iki açıdan ayrılmaktadır: İlk olarak Mutarrifiyye'ye göre, cisimlerin hâlleri ve sıfatlarından öte bir şey olmayan arazların[224] kendinde gerçeklikleri bulunmadığı gibi bunlar cisimden ayrı zâtlar olarak da kabul edilemez. Onların arazlara ilişkin bu yaklaşımı, manâ olarak isimlendirdikleri arazları cisimler üzerindeki değişimlerin ontolojik nedeni olarak gören ve araz/manâ ile arazın neden olduğu sıfatı/hâli birbirinden ayıran Behşemî araz anlayışından oldukça farklılaşmaktadır. İkinci olarak Mutarrifiyye'ye göre arazlar Behşemî yaklaşımın aksine fâilin etkisi ve yaratması sonucunda ortaya çıkmazlar. Diğer bir ifadeyle arazlar varlıklarını fâilden değil, illetleri olan cisimlerden alırlar. Mahallî, arazların Allah tarafından yaratıldığı düşüncesini reddetmek için aklî ve naklî delillere başvurur. O bu bağlamda her ne kadar altı delile yer verse de bu deliller genel olarak sonuç itibarıyla arazların fâil tarafından yaratılması durumunda cismin hâdis hâllerden ve arazlardan soyutlanabileceği temel ilzamına dayanır. Nitekim Mahallî, fâilin kendi iradesi ve seçimi doğrultusunda eylemde bulunduğunu ve buna göre fâilin cisimde arazları yaratmayı veya yaratmamayı dileyebileceğini belirtir. Arazların varlığının fâilin iradesine ve yaratmasına bağlı olması durumunda ise cismin arazlardan soyutlanabilmesi mümkün hâle gelir. Çünkü kendi iradesi ve seçimine bağlı olarak eylemde bulunan fâilin arazları yaratma zorunluluğu

[223] Bu delillerin tamamı için bk. Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾiḳ*, 65b-67b. Bu delillerin detaylarına aşağıda Rassâs'ın cevapları bağlamında değinilecektir.
[224] Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-raʾîḳ*, 78b.

yoktur ve bu durum en nihayetinde cismin arazlardan soyutlanmasının aklen mümkün olabileceği sonucuna götürür.[225]

Rassâs, Mutarrifiyye'nin özellikle genel hatlarıyla yukarıda özetlenen cevher ve arazlara ilişkin öğretilerini, tevarüs ettiği Behşemî kelâm düşüncesi doğrultusunda hedef alarak eleştirmektedir.

1.3. RASSÂS'IN CEVHER SAVUNUSU

1.3.1. Cevherin Tanımı

Rassâs ilk olarak, cevher-i ferdi kabul edenleri filozofların görüşlerini benimsemekle itham eden Mutarrifiyye'nin[226] iddiasının temelsiz olduğunu ortaya koymak adına, kelâmcılara ve filozoflara göre cevherin tanımına yer vererek iki grup tarafından cevherin farklı anlamda kullanıldığına işaret etmektedir. O ilk başta kelâmcıların cevher tanımına yer vererek cevheri; *var olduğunda yer kaplaması gerekecek tarzda bir sıfata sahip olandır*[227] şeklinde tanımlamaktadır. Sıfatları ve hükümleri dikkate alınarak[228] cevhere ilişkin verilen bu tanım, bir taraftan Ebû Hâşim ile ortaya çıkan ve sonraki Behşemî kelâmcılar tarafından geliştirilen ahvâl teorisiyle, diğer taraftan ise yine Ebû Hâşim tarafından ileri sürülen cevherin boyutunun olduğu (*ḳısṭ mine'l-misâḥa*)[229] düşüncesiyle doğrudan alakalıdır.[230] Nitekim buradaki "yer kaplama" ifadesi cevherin, mevcut olması koşuluyla zât sıfatı sonucunda ortaya çıkan bir niteliğine işaret ederken[231] cevherin bir

---

225 Süleyman el-Mahallî, *el-Burhânü'r-raʾîḳ*, 78b. Ayrıca bk. Zeyd, *Teyyârâtü Muʿtezile*, 259-263.

226 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 6.

227 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 6: 5-6: "*hüve'l-muḫteṣṣu bi-ṣıfat*^{in} *li-kevnihî ʿaleyhâ yecib*^{u} *teḥayyüzühû ʿinde vucûdihi.*" Benzer tanımlar için ayrıca bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/9; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Kitâbüt-Teʾşîr ve'l-müʾeşşir fî ʿilmi'l-kelâm* (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 315), 26a; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 7b; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 57a-b.

228 *Şerḥu Kitâbi't-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż = An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh: Facsimile Edition of Mahdawi Codex 514 (6th/12th Century)*, faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke - Nasrullah Pürcevâdî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006), 6.

229 Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 58.

230 Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*: *Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 72-73.

231 Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 7b.

boyutunun olması ise, mevcut olduğu anda herhangi bir mekânı kaplaması ve doldurması sonucunu beraberinde getirir.[232]

Kelâmcıların kullanımında cevherin anlamına işaret ettikten sonra filozofların bu anlamı kabul etmediklerini ve cevheri başka bir anlamda kullandıklarını ifade eden Rassâs, filozoflara göre cevherin; *herhangi bir konuda (mevżûʿ) bulunmayan mevcûd*[233] anlamına geldiğini belirtir. Herhangi bir konuda bulunmayan mevcut şeklinde tanımlanan cevher, ilk olarak mahalle ihtiyaç duyan ve duymayan şeklinde iki kısma ayrılır. Mahalle ihtiyaç duyan cevher sûret olarak isimlendirilir ve bir konuda değil, bir mahalde mevcuttur. Zira sûretin varlığı, mahalli olan heyûlâ ile mümkündür. Mahalle ihtiyaç duymayan cevher de kendisine başkasının yerleşmesi ile duyularla algılanan cisme (*cism maḥsûs*) dönüşen ve dönüşmeyen olarak aynı şekilde iki kısma ayrılır. Başkasının, daha açık ifade ile sûretin kendisine yerleşmesi ile algılanan cisme dönüşen heyûlâdır. Heyûlâ duyularla algılanamayan, ancak akledilen bir cevherdir ve sûret kendisine yerleştiğinde ikisi algılanan cisim hâline gelir. Son olarak kendisine başkasının yerleşmesi ile algılanan cisme dönüşmesi mümkün olmayan cevher de madde ile ilişkili olup olmaması açısından taksime tâbi tutulur ve madde ile ilişkili olan "nefisler", ilişkili olmayan ise "akıllar" olarak ifade edilir.[234]

Rassâs'ın felsefî kavram ve tartışmalara ilişkin vukûfiyetine[235] işaret eden cevherin tanımına, taksimine, mahal ve konu ayrımına yönelik filozoflar adına yer verdiği bu

---

[232] Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *el-Cüzʾü'r-râbiʿ min Kitâbi Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil ve'l-cevâbât*, nşr. Fâris Osman Nevfel (Moskova: Sadra, 2021), 4/69; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 7b; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 57a-b.

[233] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beṣâʾir*, 6.

[234] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beṣâʾir*, 6; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 7b.

[235] 6./12. yüzyılda Yemen Zeydîleri özellikle nefs öğretisi başta olmak üzere filozofların görüşlerini eleştirel olarak ele almışlardır. Örneğin Rassâs'ın hocası Kādî Ca'fer, filozofların nefs görüşlerini eleştirel olarak ele alan bir risale yazmıştır. Bk. Kādî Ca'fer b. Ahmed b. Ebî Yahyâ, *Kitâbü'r-Risâleti'l-münâṣife li'l-mütekellîmin ve'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke (Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, "Sixth/Twelfth-Century Zaydī Theologians of Yemen Debating Avicennan Philosophy" içinde) *Shii Studies Review* 5 (2021), 250-263. Eserlerinde yer verildiği üzere Rassâs da âlemin kıdemi meselesi ve madde-sûret ilişkisi bağlamında filozofların görüşlerini iki kısa risalede eleştirmiştir. Bu eserlerin mevcudiyeti, bu dönemde Yemen Zeydîleri arasında filozofların görüşlerinin tartışıldığına doğrudan işaret etmektedir. Ancak gerek Kādî Ca'fer'in gerekse öğrencisi Rassâs'ın filozofların eserlerine doğrudan ulaşmış olması pek mümkün gözükmediği için onların filozofların görüşlerine başka bir kaynaktan ulaşmış olması muhtemeldir ve burada kaynak olarak birkaç ihtimalden söz edilebilir: Bilindiği üzere Mu'tezile içerisinde filozofların görüşlerini tenkit maksadıyla yazılan sistemli eserlerden biri, İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ʿale'l-felâsife*'sidir. İbnü'l-Melâhimî *Tuḥfe*'de İbn Sînâ'nın eserlerinden alıntı yaparak onun ismini birçok yerde zikreder. Bk. *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ʿale'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari - Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 12, 14, 74 vd.

bilgiler, İbn Sînâ'nın bu bağlamdaki ifadeleriyle de örtüşmektedir/doğrulanmaktadır. Nitekim İbn Sînâ heyûlâ, sûret, birleşik ve ayrık olmak üzere dört tür cevherden bahseder[236] ve cevheri; *herhangi bir konuda bulunmayan mevcûd*[237] olarak tanımlar. Öte yandan İbn Sînâ, mahal ve konu arasında bir ayrım yapar[238] ve mevcut olmak için kendisine yerleşen şeye ihtiyaç duymayan mahalli, konu olarak isimlendirir.[239] Buna göre konu kendisiyle ve türüyle var olur ve kendisine yerleşen şeyin bir parçası olmaksızın onun mevcut olmasının sebebini oluşturur.[240] Mahal ise kendisine yerleşen şeye ihtiyaç duyar ve bu anlamda mahal, heyûlâ olarak isimlendirilir.[241]

Rassâs'a göre cevher kavramına ilişkin yukarıda yer verilen bilgiler, kelâmcılar ile filozoflar arasında cevherin farklı anlamda kullanıldığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır ve böylece Mutarrifiyye'nin öne sürdüğü iddianın bir temeli ve geçerliliği de kalmamaktadır. Zira iki gruba göre kavramsal olarak farklı bir anlam taşıyan cevherin ortak paydası olarak yalnızca isim benzerliğinden söz edilebilir. Hatta Rassâs, Mutarrifiyye'nin iddiasının bir temeli olmadığı gibi, kelâmcıların cevher anlayışını kabul

---

Ayrıca bk. Wilferd Madelung, "Ibn al-Malāḥimī on the Human Soul", *The Muslim World* 102/3-4 (2012), 427; Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 71. İbnü'l-Melâhimî'nin bu eseri 6./12. yüzyılda Yemen'e ulaşmıştır. Nitekim Rassâs, varlığın mâhiyet üzerine zâid olduğunu kabul etmeyen İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini *Tuḥfe*'den alıntıladığı kısa pasajlar üzerinden eleştirmiştir. Bk. Rassâs, *el-Berâhînü'ẕ-ẓâhiretü'l-celiyye*, 347. Dolayısıyla *Tuḥfe*, Kādî Ca'fer'in ve Rassâs'ın filozofların görüşlerine ulaştığı temel kaynaklardan birini teşkil etmektedir. Öte yandan geç dönem Zeydî tabakat müellifi tarafından aktarılan bir bilgiye göre Rassâs, Gazzâlî'nin *Maḳāṣıdü'l-felâsife* eseri üzerine bir reddiye yazmıştır. Bk. Yahyâ b. Hüseyn, *el-Müsteṭâb*, 1/401. Binaenaleyh Rassâs'ın, Gazzâlî'nin *Maḳāṣıdü'l-felâsife* eseri üzerinden de filozofların görüşlerine ulaşmış olması muhtemeldir. Ayrıca Rassâs'ın cevherin tanımına ve taksimine yönelik filozoflar adına *el-Kâşif li'l-beşâʾir*'inde yer verdiği açıklamalar, Gazzâlî'nin *Maḳāṣıdü'l-felâsife*'de yer verdiği açıklamalarla kısmî benzerlik taşır; krş. Gazzâlî, *Maḳāṣıdü'l-felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1961), 142-143. Son olarak Rassâs'ın eserleri arasında zikredilen ancak günümüze ulaşmayan *Münâḳażâtü ehli'l-manṭıḳ*'ın, isminden hareketle felsefî görüşlerinin eleştirisi için yazıldığı söylenebilir. Ancak Rassâs'ın *Maḳāṣıdü'l-felâsife* üzerine yazdığı reddiye ve *Münâḳażâtü ehli'l-manṭıḳ* günümüze ulaşmadığı için bu iki eserden hareketle Rassâs'ın felsefe kaynakları hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

236 Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillah b. Ali b. Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, nşr. ve çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 144; a. mlf., *Kitâbu'ş-eş-Şifâʾ*: *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/56; a. mlf., *ʿUyûnü'l-ḥikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980), 48; a. mlf., *et-Taʿlîḳāt*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1972), 144.

237 İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/53.

238 İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/55.

239 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 180.

240 İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/55; Mehmet Bayrakdar, "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008), 1/27.

241 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 180.

etmeyen ve bunun bir neticesi olarak âlemin kıdemini ve cismânî haşrin imkânsızlığını savunan filozofların görüşlerinin, bizzat Mutarrifiyye için geçerli olduğunu söyleyerek onları ilzam etmektedir.[242]

1.3.2. Cevherin İspat Edilme Gayesi

Erken dönemden itibaren evrenin yapısının açıklanmasına ilişkin kelâmcıların kullandığı önemli ve baskın bir teori[243] hâline gelen ve cisimlerin bölünemeyen cüzlerden oluştuğunu ifade eden *cevher-i ferd* düşüncesi, kelâmcıların dinî kaygıları temelinde ortaya çıkmıştır.[244] Buna göre kelâmcılar cevher-i ferd düşüncesiyle salt bir fizik veya felsefî teori olarak ilgilenmemiş, başta Allah'ın varlığının ispatı, âlemin yoktan yaratılması, nedenselliğin reddedilmesi ve mucizelerin ispatı gibi birçok meselede dinî düşünceyi destekleyerek aklî izaha kavuşturmak ve filozofların şüphelerine cevap verebilmek gayesiyle cevher-i ferd meselesini ele almışlardır.[245] Cevher-i ferdin benimsenmesinin arka planında yer alan bu gayeye klasik kaynaklarda da yer verilmiş ve örneğin Teftâzânî (ö. 792/1390) bu bağlamda şu ifadelere yer vererek bu gayeyi açık bir şekilde dile getirmiştir:

> Cevherin ispat edilmesinde, âlemin kadîm olması sonucuna götüren heyûlâ ve sûretin ispatından, bedensel haşrin reddedilmesinden, semavî hareketlerin sürekliliği ile oluş ve bozuluşlarının imkânsızlığının inşa edildiği geometrik asıllardan kurtulma imkânı vardır.[246]

---

[242] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 6-7.

[243] Evrenin yapısının açıklanmasına ilişkin kelâmcıların geneli tarafından kabul edilen atomculuk düşüncesinin dışında bazı teoriler de öne sürülmüştür. Araz taraftarları (*Aṣḥâbü'l-aʿrâż*) olarak bilinen Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra) ve Hüseyn en-Neccâr'a (ö. 230/845 civarı) göre cisimler arazların bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir. Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḫtilâfü'l-muṣallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 281, 305, 317. Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ise cevher ve cisimlerin arazların bir araya gelmesiyle oluştuğunu ve cisimlerin iç içe geçebileceği (*tedâḫül*) fikrini savunmuştur. Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ ve beyânü'l-fırḳati'n-nâciye minhüm*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 138; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 13.

[244] Kelâmcıların atomculuğu benimsemesinin nedenleri ve ilk olarak hangi bağlamda kullandıkları konusunda geniş bilgi için bk. Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 359; M. Şemsettin Günaltay, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, haz. İrfan Bayın (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 162-166; Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (İstanbul: TDV Yayınları, 2018), 142-150.

[245] Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 79.

[246] Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳā'idi'n-Nesefiyye*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 37.

Behşemî kelâmının önemli bir siması olan Rassâs'ın da cevherin ispatı ve gayesine ilişkin pozisyonu yukarıdaki pasajda ifade edilenden farklı değildir. Nitekim o, cevherin varlığının ispat edilme gayesini, yukarıdaki ifadelere benzer bir biçimde dile getirmiştir:

> Bilmelisin ki cevherin ispatında büyük bir fayda ve önemli bir amaç vardır. Çünkü biz cevherin varlığına ilişkin bilgimizden hareketle filozofların âlemin kıdemi iddialarını, meâd ve cezayı reddetmelerini ve bu konuda onlara imkân sağlayan (=heyûlâ-sûret) birçok şüphelerini geçersiz kılarız. Ancak cevherin varlığını bilememiz durumunda, onların (=filozofların) bize yönelttiği itirazlardan, herhangi bir şüphe ve ilzama maruz kalmaksızın kurtulmamız da imkânsız hâle gelir.[247]

Rassâs, dinî temel ve kaygılara dayanan cevherin ispat edilme gayesine ilişkin yukarıdaki pasajda yer alan bu genel yargısını, birtakım örnekler üzerinden daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Söz gelimi ona göre, âlemin parçalarının sonsuza kadar bölünebilmesine bağlı olarak filozoflar tarafından âlemin kadîm olduğunun iddia edilmesi durumunda, bu iddiaya ancak cevher-i ferd ispat edilerek cevap verilebilir. Buna göre cisimlerin, bölünmesi ve parçalanması bir noktada sona eren parçalardan oluştuğu ve dolayısıyla sonlu ve sınırlı parçalardan oluşan evrenin de hâdis olması gerektiği söylenebilir. Dikkat edileceği üzere ancak cevher-i ferd ispat edildiğinde bu cevabın geçerliliğinden söz edilebilir. Aynı şekilde filozofların heyûlâ-sûret görüşünün geçersiz kılınması ve hudûs delilinin, "cisimler sonlu ve sınırlı hâdislerden ayrı kalamaz" şeklinde üçüncü iddiasının geçerliliği de cevher-i ferdin ispatına bağlıdır. Rassâs ilk olarak, filozofların cismin heyûlâ ve sûret şeklindeki iki makûl cüzden oluştuğunu ve sûrete sahip olmayan maddenin hiçbir arazı taşımadığını ileri sürdüklerini belirtir.[248] Diğer bir

---

[247] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 7.

[248] Her ne kadar heyûlâ bilkuvve var oluşunda sûretten soyutlanabilse de bilfiil var oluşunda -Rassâs'ın iddiasının aksine- sûrete ihtiyaç duyar ve İbn Sînâ bu duruma işaret eder: "Bilmelisin ki heyûlâ bilfiil var olmasında sûretin birlikteliğine ihtiyaç duyar." Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* nşr. ve çev. Muhittin Macit - Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 88. Heyûlânın varlığının sûretle birlikte olmasının yanı sıra sûretin de heyûlâda hemen ortaya çıkması gerekir. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 91. Bu açıklamalar dikkate alındığında, Rassâs'ın ifadelerinin aksine heyûlânın sûretten bilfiil soyutlanması söz konusu değildir. Aslında Rassâs, madde ve sûrete ilişkin İbn Sînâ'nın ifadelerinde geçen bu yargının farkındadır. Zira o, heyûlâ ve sûretin birbirine bağlı olması üzerinden filozofların hilomorfik cevher teorisine yönelik eleştiriler yöneltmektedir. O, eleştirisini, heyûlâ ve sûretin bilfiil var olmak için birbirine bağlı olması ve nihayetinde devri gerektirmesi üzerinden yöneltir. Buna göre heyûlâ bilfiil var olmak için illetin malûlüne ihtiyaç duyduğu tarzda sûrete; sûret ise bilfiil var olmak için yerleşenin (*ḥâll*) mahalle ve şartlı olanın (*meşrût*) şarta ihtiyaç duyduğu tarzda heyûlâya ihtiyaç duyar. Her birinin (varlığının) diğerine

ifadeyle cismin iki cüzünden biri olan heyûlâya sûret yerleşmediği sürece bir *konum*da olmakla nitelenemez[249] ve doğal olarak bu durum, cisimlerin arazlardan ayrı kalamayacağı iddiasını güçleştirir. Ancak Rassâs'a göre bu durum hudûs delilinin, *"*cisim ve cevherler sonlu ve sınırlı hâdislerden ayrı kalamaz" şeklindeki üçüncü iddiası ile çelişir ve bu çelişki ancak madde ve sûret görüşünün geçersiz kılınmasıyla çözümlenebilir. Madde ve sûret görüşünün geçersiz kılınması ise cevher-i ferdin ispatına bağlıdır ve böylece cevherin ispatı, "cisim ve cevherler sonlu ve sınırlı hâdislerden ayrı kalamaz" iddiasını doğrular. Çünkü cevher ancak yer kaplayarak ve bir yönde bulunarak mevcut olur. Cevherin yer kaplayan tarzda mevcut olmasına bağlı olarak bir yönde bulunması ise cevherin oluş arazlarından ayrı kalamadığını gösterir.[250]

Rassâs, yukarıda yer verilen iki şüphenin ve benzerlerinin ancak cevher-i ferdin ispatlanmasıyla cevaplanabileceğini ve bundan dolayı kelâmcıların cevherin ispatına büyük bir önem verdiklerini ifade etmektedir. Hatta ona göre cevher-i ferdin varlığını reddetmek; cisimlerin kadîm oluşunun kabul edilmesi, meâd, cezâ ve ahiret ahvaline ilişkin birçok hükmün inkâr edilmesi gibi küfrü gerektiren birçok sonucu doğurur. Böylece Rassâs'ın düşüncesinde cevher-i ferdin inanç ilkelerinin ispatında önemli bir işleve sahip olduğu ve cevherin inkâr edilmesine ilişkin her yaklaşımın dalâlet ve sapkınlık (*zeyġ*) olarak nitelendiği görülmektedir.[251]

---

ihtiyaç duymasından dolayı hiçbirinin var olmaması gerekir. Geniş bilgi için bk. Rassâs, *Mesʾele fî ibṭâli'l-ḳavl bi-telâzümi'l-heyûlâ ve'ṣ-ṣûre*, 268. Ancak Rassâs'ın bu bağlamdaki eleştirileri oldukça yüzeyseldir. Nitekim İbn Sînâ madde-sûret arasındaki ilişkiyi tartışarak ikisi arasında illet-malûl ilişkisi olması fikrini reddeder. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/76. O, madde ve sûretin dışında, ikisini birbiriyle kâim kılan üçüncü bir sebebin bulunduğunu söyler; bk. *İşaretler ve Tembihler*, 88. Böylece o üçüncü sebebe karşılık gelen ayrık aklı veya *vâhibü'ṣ-ṣuver*'i işin içine dâhil ederek sûret vasıtasıyla *vâhibü'ṣ-ṣuver*'in maddeyi mevcut kıldığını ifade eder. Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 86; *et-Taʿlîḳāt*, 58; İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 425-426.

249 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 86.

250 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 7-8; Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 13b. Şunu da belirtmek gerekir ki, Rassâs'a göre başta Allah'ın varlığının ve âlemin hâdis olduğunun ispatlanması noktasında cevher-i ferd büyük bir öneme ve gayeye sahip olsa da cevher-i ferd Allah'ın varlığının ve âlemin hâdis olduğunun ispatında tek yöntem değildir. Rassâs bu aşamada Allah'ın varlığının ve âlemin hâdis olduğunun cevherin ispatından bağımsız altı yöntemle de ispatlanabileceğini söyler. Ancak ona göre cevherlerin varlığını reddetmemiz durumunda filozofların öne sürdüğü cisimlerin kadîm olduğu düşüncesi ve yanılgısına kapılabiliriz. Geniş bilgi için bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 29-33. Onun bu açıklamaları dikkate alındığında cevherlerin ispat edilmesindeki asıl gayenin, filozofların şüphelerinden kurtulmayı garanti etmesiyle ilişkili olduğu görülür.

251 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 9.

1.3.3. Cevher-i Ferde İlişkin Kanaatler

Rassâs, cevherin ispatına yönelik delillere geçmeden önce, cevherin kabul veya reddedilmesine ilişkin görüşlerin genel bir listesini verir ve onun bu bağlamda yer verdiği bilgilerden hareketle bu görüşler dört başlık altında toplanabilir: **i.** Cismin bölünmesinin ve parçalanmasının bir noktada son bulacağını savunan ve böylece cevheri kabul eden Zeydî, Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların çoğunluğunun görüşü. **ii.** İleride detaylı olarak ele alınacak olan, cismin sonsuza kadar bölüneceğini savunan Nazzâm'ın görüşü. **iii.** Cevherin bölünüp bölünemeyeceği konusunda tevakkuf eden Ebü'l- Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşü.[252] **iv.** Heyûlâ ve sûretten meydana gelen cismin sonsuza kadar bölünebileceğini öne süren ve dolayısıyla cevheri reddeden filozofların görüşü.[253]

Rassâs, filozofları cevher-i ferdi kabul etmeyen grup içerisinde sayarak ve filozofların kesin olarak cevheri reddettiğini dile getirerek İbn Metteveyh'in bu bağlamdaki görüşünden ayrılmaktadır. Zira İbn Metteveyh, cevherin ispatı bağlamında Aristo ve Öklid'in ifadelerine yer vererek bu ifadeleri cevherlerin ispatı lehine bir delil olarak değerlendirir. O, *evâʾil* olarak belirttiği ilk dönem filozofları arasında cevherin varlığı hakkında farklı kanaatlerin bulunduğunu ve onlardan bazılarının kelâmcılarla aynı görüşte olduklarını, bazılarının ise kelâmcılara muhalefet ettiklerini dile getirdikten sonra cevherin ispatı lehine delil olarak düşündüğü ilk dönem filozofların ifadelerini Ebü'l-Kāsım el-Belhî'den aktarır:

> Onlar (*evâʾil*) şöyle söylemiştir: "Çizgilerin çıkarılması mümkün olmayacak şekilde kendisinden daha dar bir açının bulunmadığı bir açı vardır." Bu (ifade), onların cevherin varlığını kabul ettiklerine delâlet eder. Aksi takdirde çizgilerin çıkarılması yönünden bütün açıların eşit olması gerekirdi.

[252] Rassâs her ne kadar Basrî'nin görüşü hakkında detaya yer vermese de diğer kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla, cevherin bölüneceğine veya bölünemeyeceğine ilişkin öne sürülen iki tarafın delillerini eşit derecede güçlü bulan Basrî, bu konuda tevakkuf etmiştir. Bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳūl fî dirâyeti'l-uṣûl*, nşr. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 4/19; Ali b. Muhammed el-Bekrî, *Kitâbü'l-Kevkebi'l-vehhâc fî keşfi esrâri'l-Minhâc* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1257), 50b.

[253] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 9.

> Öklîdes kitabında şöyle söylemiştir: "Noktanın parçası/cüzü yoktur[254] ve dairenin merkezinden çevresine olan uzunluğu bütün yönlerden eşittir."[255] Şayet cevher bölünseydi, sonsuz sayıda mesafenin olması gerekirdi.
>
> Aritoteles *es-Semâʾ ve'l-ʿâlem* kitabında şöyle söylemiştir: "Çizgi uzunlamasına bölünebilir, ancak enine bölünemez. Yüzey iki yönden, cisim ise üç yönden bölünebilir."[256] Ayrıca onun (=Aristoteles) ve diğerlerinin çizginin tek, yüzeyin iki, cismin ise üç boyutu olduğunu savundukları nakledilmiştir. (Bu ifadelerden hareketle) Ebû Hâşim şöyle demiştir: "Bu ifadeler bizim cevhere dair görüşümüzle uygunluk arz eder. Çünkü cevherin bölünmesinin bir sınırda sona ermemesi durumunda, cisimlerin sonsuz boyutlarının olduğu gibi çizgi ve yüzeyin de sonsuz boyutunun olması gerekirdi ve aralarında bir farklılık olmazdı."[257]

İbn Metteveyh'in Ebü'l-Kāsım el-Belhî'den aktardığı bu pasajı değerlendiren Rassâs, bu ifadelerden hareketle filozofların cevherin varlığını kabul ettiklerini öne sürmenin zorlama bir çıkarım ve ilzam olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre bu ifadeler, filozofların cevher-i ferdi kabul ettiklerini göstermez. Rassâs, her şeyden önce Aristo'nun cevheri reddettiğinin, heyûlâ ve sûretten müteşekkil bir cisim anlayışına sahip olduğunun açık bir şekilde bilindiğini söylemektedir. Onların cevherin varlığını reddettiğini eserlerindeki ifadeler açık bir şekilde ortaya koyarken, cevherin varlığını kabul ettiklerini ileri sürmek veya yukarıda verilen ifadeleri onlar adına cevherin varlığına yönelik delil olarak değerlendirmek isabetli değildir. Çünkü bunların zorlama bir çıkarıma ve ilzama dayalı olarak cevherin varlığına kanıt olarak değerlendirilmesi durumunda, açık bir şekilde cevherin varlığını reddeden Nazzâm'ın da cevherin varlığını kabul ettiğini söylemek gerekir. Nitekim Nazzâm hardal tanesinin göklerden ve yeryüzünden daha küçük olduğunu, cisimlerin hareket ettirilmesinin ve intikalinin mümkün olduğunu savunmaktadır. [258]

---

[254] krş. Euclid, *Elements of Geometry*, ed. ve İng. çev. Richard Fitzpatrick (PDF: b.y., 2008), 1/1.
[255] krş. Euclid, *Elements of Geometry*, 3/70. Ayrıca bk. Ebü'l-Abbâs el-Fazl b. Hâtim en-Neyrîzî, *The Commentary of al-Nayrizi on Books II-IV of Euclid's* Elements of Geometry, ed. Anthony Lo Bello (Leiden - Boston: Brill, 2009), 71.
[256] krş. Aristotle, *De Caelo*, İng. çev. J. L. Stocks - H. H. Joachim (Oxford: The Clarendon Press, 1922), 1/268ª: 10-14.
[257] İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/75; krş. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 9-10.
[258] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 10.

Öte yandan, Rassâs'a göre İbn Metteveyh yanlış bir ilzam ve çıkarımda bulunmanın yanı sıra, burada kavramları da birbirine karıştırmaktadır. Çünkü o, aktardığı pasajda yer alan çizgi, yüzey ve noktayı cevher olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirme her ne kadar kelâmcılar için geçerli[259] olsa da filozoflar adına isabetli değildir. Zira filozoflar çizgi, yüzey ve noktayı cevher değil, araz olarak kabul etmektedir.[260] Binaenaleyh onların araz olarak kabul ettikleri açı, çizgi, yüzey ve noktaya ilişkin açıklamalarını, cevherin ispatı ile ilişkilendirmek ve delil olarak kabul etmek mümkün değildir.[261]

Peki, filozofların bu ifadelerine ilişkin biri İbn Metteveyh, diğeri ise Rassâs tarafından savunulan iki farklı yaklaşımdan hangisi daha isabetlidir? Yukarıdaki ifadeler İbn Metteveyh'in iddia ettiği gibi gerçekten filozofların cevher-i ferdi kabul ettiklerini gösterir mi? Yoksa Rassâs'ın savunduğu gibi, bu ifadelerden hareketle filozofların cevherin varlığını kabul ettiklerini öne sürmek zorlama bir çıkarım ve ilzam mıdır? Bu sorunun cevabına geçmeden önce, cevheri kabul eden kelâmcıların ve bu konuda onlara muhalefet edenlerin yukarıdaki ifadelere ilişkin kanaatleri hakkında kısaca bilgi vermek gerekir.

İbn Metteveyh'in, "çizgilerin çıkarılması mümkün olmayacak şekilde kendisinden daha dar bir açının bulunmadığı bir açı vardır" şeklindeki birinci aktarımı, kelâmcıların cevher-i ferdi ispatlamak için sıklıkla kullandıkları bir delildir ve Öklid'in *Elementler* eserinin III. kitabının on altıncı önermesinden alınmıştır.[262] Cevher-i ferdi kabul edenlerin argümanları arasında bu önermeye yer veren kaynaklar, bu açı ile cevher arasında kelâmcıların nasıl bir ilişki kurduğu ve böylece bu açıyla cevherin varlığını nasıl ispatladıkları konusunda detaya yer vermezler.

---

[259] Nitekim kelâmcılar çizginin, yüzeyin ve noktanın cevher olduğunu savunmuştur. Çünkü iki cevher uzunluk yönünden birleştiğinde çizgi, iki çizgi genişlik yönünden birleştiğinde yüzey, yüzeyler birleştiğinde ise derinlik oluşur. Cevherlerin birleşmesiyle meydana gelenin ise araz olması mümkün değildir. Geniş bilgi için bk. Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye*, thk. Mer'î Hasen er-Reşîd (*el-Mecmûʿatü's-seniyye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye* içinde; Midyat: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 185.

[260] İbn Sînâ birçok kimsenin çizgi, yüzey ve cisimsel ölçü gibi nicelikleri cevher kategorisi içerisinde değerlendirdiklerini ve hatta bununla yetinmeyip bu ölçüleri cevherin ilkeleri kabul ettiklerini belirtir; İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/84: 9-11. Ancak bunun aksine o, ölçüyü maddeye veya maddedeki bir şeye ilişen araz olarak kabul eder ve çizgi ve yüzeyin de araz olduğunu açıkça dile getirir. Geniş bilgi için bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/98-105. Öte yandan ona göre, "nokta hareketiyle çizgiyi, çizgi yüzeyi, yüzey de cismi oluşturur" ifadesi, cismin tasavvur ve tahayyülü için kullanılır. Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 91.

[261] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 10-11.

[262] krş. Euclid, *Elements of Geometry*, 3/86.

Öklid'in bu önermesini cevher-i ferdi kabul edenlerin argümanları arasında sayan İbn Sînâ, bahsi geçen açının bölünebileceğini ve bu açıdan, sonsuza kadar bilkuvve bölünebilen daha küçük açıların olduğunu söylemektedir. Ona göre burada ifade edilmek istenen, iki doğrunun oluşturduğu bu açının, kendisinden daha küçük bir dar açıya dönüşemeyeceğidir. Ancak bu açının daha küçük bir açıya dönüşememesi, hiçbir açının kendisinden daha küçük olamayacağı anlamına da gelmemektedir. Nitekim geometri ilkelerini bilen bir kimse, bahsi geçen açının sonsuza kadar da bölüneceğini bilmektedir.[263]

İbn Metteveyh'in ikinci aktarımında yer alan "parçaları bulunmayan nokta" ise, kelâmcılara göre salt zihnî veya matematiksel bir kavram olmayıp ontolojik bir gerçekliğe (*emr*^{un} *vücûdî*) sahiptir.[264] Kelâmcılar ontolojik gerçeklik atfettikleri noktayı, analoji yöntemine dayalı olarak cevherin ispatı bağlamında delil olarak kullanmışlardır. Bu analojiye göre nokta ya kendi başına kâim bir cevhere ya da araza karşılık gelecektir. Noktanın kendi başına kâim olan cevhere karşılık gelmesi durumunda, bölünemeyen cevher-i ferdin varlığı da kabul edilecektir. Araz olması durumunda ise, bu arazın kendisi gibi bölünemeyen bir mahallinin olması gerekeceği için, dolaylı olarak cevherin varlığı yine ispat edilmiş olacaktır.[265] İbn Sînâ bu argümana araz kavramını açıklayarak karşılık verir ve arazın zâtının, mahallinin zâtına eşit olduğunu, onda yayıldığını *(fâşiye*^{tün}*)* ve ona mutabık olduğunu kabul etmez. Ona göre araz; herhangi bir şeyin kurucu unsuru olmayan niteliğinden öte bir şey değildir ve böylece herhangi bir şeyin zâtında yayılmayan niteliğe de araz olarak işaret edilebilir. Böylece İbn Sînâ, noktanın araz olması durumunda kendisi gibi bölünemeyen bir mahalle ihtiyaç duyacağı ve dolaylı olarak cevherin varlığının kabul edilmesi gerekeceği seçeneğini geçersiz kılar. Nitekim kelâmcılar noktanın araz olması durumunda, arazın zâtını, yerleştiği mahallin zâtına eşitleyerek cevherin ispatına ulaşırken, İbn Sînâ araz ve cevherin zâtının eşit olduğu düşüncesini geçersiz kılmaktadır. Öte yandan, arazın zâtının, yerleştiği şeyin zâtına eşit olduğu kabul edilse dahi noktanın cevher veya araz olacağı sonucu gerekmez. Çünkü varlık, yerleştiği şeyin zâtına eşit olan

[263] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-eş-Şifâ'*: *Fizik*, nşr. ve çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/34; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâḥiṯü'l-Meşrikıyye fî ʿilmi'l-ilâhiyyât ve'ṭ-ṭabîʿiyyât*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 2/43.

[264] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâḥiṯü'l-Meşrikıyye*, 2/43. Ayrıca bk. Marwan Rashed, "Natural Philosophy", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 291-292.

[265] İbn Sînâ, *Fizik*, 2/14-15; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâḥiṯü'l-Meşrikıyye*, 2/36.

mevcut (=araz) ve herhangi bir konuda bulunmayan mevcut (=cevher) ile sınırlı değildir.[266] Râzî ise bu argümana iki şekilde cevap verilebileceğini belirtir. İlk olarak bazılarının da savunduğu gibi noktanın ontolojik gerçekliği reddedilip salt zihnî bir varlığa indirgenebilir.[267] Noktanın dıştaki varlığı reddedilip zihnî bir kavrama indirgenmesi durumunda ise zihnî bir kavramdan hareketle ontolojik gerçekliği bulunan cevherin ispatına geçilemeyecek veya en azından nokta, cevherin ispatında argüman olarak kullanılamayacaktır. İkinci olarak noktanın ontolojik gerçekliği kabul edilmekle birlikte mahalle yayılmayan bir araz da olduğu söylenebilir. Bu durumda ise yerleştiği mahallin bölünmesinden hareketle kendisinin de bölünmesi gerekmez.[268]

İbn Metteveyh'in cevherin varlığına yönelik aktardığı Aristo'nun ifadelerine gelince, o, *es-Semâʾ* (*De Caelo*) adlı eserinde tek yönlü bölünebilir büyüklüğün çizgi, iki yönlü bölünenin yüzey, üç yönlü bölünenin ise cisim olduğunu söylemekle birlikte, cisimlerin sonsuza kadar bölüneceğini de ifade etmektedir.[269] Ayrıca o, atomik cisim görüşünün birçok ortak kabulü ve duyusal algının zahirî verilerini geçersiz kılmakla birlikte, matematik bilimleriyle de çatıştığını söylemektedir.[270]

Filozofların ifadelerine ilişkin bütün bu değerlendirmeler bize yukarıdaki sorunun cevabını da vermektedir: Filozofların bazı ifadelerinden hareketle onların cevheri kabul ettiğini öne süren İbn Metteveyh'in yorumunun ve yaklaşımının isabetli olmadığı açık bir şekilde gözükmektedir.[271] Rassâs'ın da dile getirdiği üzere İbn Metteveyh'in bu iddiası,

---

[266] İbn Sînâ, *Fizik*, 2/33; Mehmet Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 215.

[267] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâḥiṯü'l-Meşrikıyye*, 2/41.

[268] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâḥiṯü'l-Meşrikıyye*, 2/41. Râzî, filozoflara göre herhangi bir şeye yerleşenin (*el-ḥâll*) iki durumda olabileceğini belirtir: **i.** Yerleştiği mahalle yayılan (*sârî*) ve böylece mahallin bölünmesi ile kendisi de bölünen yerleşen, **ii.** yerleştiği mahalle yayılmayan ve mahallin bölünmesinden dolayı kendisinin bölünmesi gerekmeyen yerleşen. Birinci seçeneğin örneğini, renklerin herhangi bir mahalle yerleşmeleri oluşturur. Nitekim renk yerleştiği mahalle yayılır ve mahallin bölünmesiyle kendisi de bölünür. İkinci seçeneğin örneğini ise izafetler oluşturur. Söz gelimi babalık izafetinin mahalli bölünse de kendisi bölünemez. Râzî, noktanın bir mahalle yerleşmesinin ikinci seçenek içerisinde yer aldığını belirtir. Bu durumda, bölünemeyen bir araz olan noktadan hareketle mahallinin de bölünemeyeceği ve bu mahallin cevher-i ferde karşılık geleceği öne sürülemez. Zira bölünemeyen noktanın mahalli, bölünebilen bir çizgi olabilir; bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳūl*, 4/30.

[269] Aristotle, *De Caelo*, 1/268ª: 7-9.

[270] Aristotle, *De Caelo*, 3/303ª: 20-23.

[271] Alnoor Dhanani, sürekli geometrinin savunucularından Aristo ve Öklid'in ifadelerinden cevherin varlığına delil bulunabileceğini düşünen İbn Metteveyh'in iddiasını oldukça hayalci olarak değerlendirir. Ona göre, Aristo ve Öklid'den yapılan bu aktarımlar, kelâmcıların savunduğu süreksiz geometri bağlamında değerlendirildiğinde anlamlı olur; bk. Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 170.

ilzam ve yanlış bir çıkarım olmaktan öteye geçemez. Binaenaleyh filozofları cevheri reddedenler arasında sayan Rassâs'ın yaklaşımı daha isabetlidir.

Cevher-i ferde ilişkin görüşleri dört başlık altında toplayan Rassâs, kelâmcıların cevherin kabulü yönündeki genel kanaatini sürdürerek cevherin ispatı meselesine odaklanır. O, cevherin ispatına ilişkin iki aşamalı bir yöntem takip eder. İlk aşamada, cevherin bilfiil veya bilkuvve bölünmesinin imkânsızlığı üzerinden cevheri ispat etmeye koyulur. İkinci aşamada ise cevherin bölünebileceğini göstermek için öne sürülen delilleri ve şüpheleri ele alarak cevap vermeye çalışır.

1.3.4. Cevherin İspatı

1.3.4.1. Bilfiil Bölünmenin İmkânsızlığı

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) kelâm sistemine dâhil ettiği parçalanamayan cüz (*el-cüzʾ elleẕî lâ yetecezzaʾ*) görüşü, onunla aynı dönemde yaşayan Nazzâm tarafından kabul görmeyerek reddedilmiştir.[272] Nazzâm, her bir parçanın başka bir parçası, her bir kısmın başka bir kısmı, her bir yarımın başka bir yarımı olduğunu, cüzün sürekli olarak bölünebileceğini ve onun bölünmesinin bir sınırı olmadığını[273] ifade ederek cevherin sonsuza kadar bölünebileceğini ileri sürmüştür.[274] Teolojik temelli bir açıklamayla, Allah'ın cevheri parçalamaya kādir olduğunu belirten Nazzâm,[275] bu konuda aklî delillere de[276] başvurarak cevherin bölünmesinin sürekli olduğunu göstermeye çalışmıştır.

---

[272] Birbirine zıt bu iki görüşün sunumu için bk. Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 79-115.

[273] Eş'arî, *Maḳālât*, 318.

[274] Cevherin sonsuza kadar bölünebileceğini iddia eden Nazzâm'ın bu görüşü klasik kaynaklarda açık bir şekilde yer almakla birlikte, onun bununla vehmî bölünmeyi mi yoksa bilfiil bölünmeyi mi kastettiği konusu net değil değildir. Bu konuda ilk defa net bir bilgi veren müellifler arasında yer alan Hayyât, Nazzâm'ın her bir cüzün vehimde yarıya bölünebileceğini iddia ettiğini belirtir. Bk. *Kitâbü'l-İntiṣâr ve'r-red ʿale'bni'r-Râvendî el-mülḥid*, nşr. H. S. Nyberg (Kahire: Mektebetü Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1344/1925), 33. Hayyât'ın aksine Râzî ise Nazzâm'ın bilfiil sonsuz bölünmeyi kastettiğini belirtir. Bk. *el-Mebâḥiṯü'l-Meşrikıyye*, 2/15-16. Ebû Rîde, bu konuya ilişkin klasik kaynaklardaki bilgilere yer vererek değerlendirdikten sonra Nazzâm'ın bilkuvve bölünmeyi kastettiği sonucuna meyleder. Bk. *Min Şuyûḫi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm ve arâʾühü'l-kelâmiyyetü'l-felsefiyye* (Kahire: Dâru'n-Nedîm li's-Sahâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1989), 126: 4-5. Pines ise kaynaklardaki bilgilerden hareketle Nazzâm'ın bu konudaki görüşünü tespit etmenin oldukça güç olduğunu belirtir. Bk. Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 22-22, dpn. 37. Rassâs ise Nazzâm'ın görüşlerine cevherin bilfiil bölünmesinin imkânsızlığı başlığı altında yer vermektedir ve bu durum, Rassâs'a göre Nazzâm'ın bilfiil bölünmeyi kastettiğini ima etmektedir.

[275] Nitekim o, "Allah, ancak parçalanamayan cüze kadar cisimlerdeki birleşmeyi (*ictimâʾ*) kaldırmaya kādirdir" görüşünü kabul etmemiştir. Bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 568. Doğal olarak onun bu yaklaşımı, Allah'ın cevheri de parçalamaya kādir olduğu sonucuna götürür.

[276] Nazzâm tarafından ileri sürülen deliller için bk. Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 84-99.

Böylece o, cevher-i ferdi reddetmesine bağlı olarak *ṭafra, kümûn* ve *ẓuhûr* görüşlerinde olduğu gibi, özellikle kozmoloji konusunda kendine özgün bir kelâm sistemi geliştirmiştir. Ancak cevher-i ferd düşüncesinin kelâma yeni dâhil olduğu bu süreçte Nazzâm tarafından yöneltilen eleştiriler, teorinin zayıflamasına ve terk edilmesine neden olmak yerine, bir anlamda gelişerek güçlenmesine vesile olmuştur.[277] Nitekim Ebü'l-Hüzeyl'den itibaren kelâmcılar, Nazzâm'ın görüşünü reddetmek ve cismin bölünmesinin bir sınırda sona ereceğini göstermek için birtakım argümanlar geliştirmişlerdir. Kaynaklarda sayısı ve açıklanış tarzı kısmen farklılık arz eden bu argümanlarla kelâmcılar, temelde Nazzâm'ın görüşünü imkânsıza indirgeyerek çürütmeyi hedeflemişlerdir.

Cevher-i ferd teorisinin sıkı bir takipçisi olan Rassâs da gerek bilfiil gerekse bilkuvve anlamında cevherin bölünmesinin imkânsızlığı meselesini ele alarak bu bağlamda birtakım argümanlara yer vermiştir. Rassâs özelinde bu argümanların detaylarına geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, onun yer verdiği deliller başta İbn Metteveyh ve Cüşemî olmak üzere kendinden önceki kelâmcıların eserlerinde yer alan delillerin sunumundan ibarettir. Bununla birlikte, İbn Metteveyh veya Cüşemî'nin kısaca aktardığı bazı delillerin Rassâs tarafından daha uzun ve detaylıca açıklandığını da belirtmek gerekir.

Birinci Delil

Cevher-i ferdin bilfiil bölünmesinin mümkün olmadığına yönelik Rassâs ilk olarak, İbn Metteveyh ve Cüşemî'nin Ebû Ali'ye nispetle aktardıkları[278] hardal tanesi ve dağın kıyaslanması örneği üzerinden geliştirilen delile yer verir. Delil temel olarak, "bir sonsuzun başka bir sonsuzdan büyük olamayacağı"[279] mantığı üzerine kuruludur. Cisimlerin büyüklüğü ve küçüklüğü sahip oldukları cüzlerin çokluğu ve azlığı ile ilişkilidir. Buna göre daha fazla cüze sahip olan bir cisim, daha az cüze sahip olan bir cisimden büyüktür. Ancak cismi oluşturan cüzlerin sonsuza kadar bölündüğünün ileri sürülmesi durumunda, büyük ve küçük olan iki cisim arasında kıyaslama yapmanın ve

[277] Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin *el-Cevherü'l-ferd* Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat* 2/3 (Ekim 2015), 87.

[278] İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/79-80; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/80. Rassâs bu yönteme yer verirken herhangi bir isim zikretmez. Ayrıca bu delil, Ebû Ali'den daha önce Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından dile getirilmiştir. Bk. Hayyât, *el-İntiṣâr*, 35; Eş'arî, *Maḳālât*, 314-315; krş. Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 188.

[279] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/80.

birinin diğerinden daha büyük olduğunu söylemenin imkânı ortadan kalkar. Zira iki sonsuzdan birinin diğerinden daha büyük veya küçük olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ise, örneğin bir hardal tanesinin bir dağdan daha küçük olduğuna yönelik zorunlu bilgimizle çelişmektedir.[280]

Cevherin sonsuza kadar bölünmesi durumunda, hardal tanesi ve dağın kıyaslanması örneği üzerinden bir sonsuzun başka bir sonsuzdan büyük olacağı şeklindeki bu ilzam, kelâmcılar tarafından farklı örnekler üzerinden de ortaya konulmuştur. Mesela, cevherin sonsuza kadar bölünmesi durumunda hardal tanesinin tek bir cüzünün yeryüzünün tamamını kaplaması için yeterli olacağı,[281] hatta tek bir cüzün parçalarının üst üste konulmasıyla gökyüzüne ulaşacağı ve bir cüzün yeryüzü ile gökyüzü arasındaki boşluğu doldurmak için yeterli olacağı bu örnekler arasında yer alır.[282]

İkinci Delil

Cevherin bölünmesinin sonlu ve sınırlı olduğuna ilişkin Rassâs'ın yer verdiği ikinci delil, ancak evrende boşluğun var olduğu ön kabulü ile geçerli olabilir. Dolayısıyla evrende boşluğun varlığını kabul etmeyen Bağdat Mu'tezilesi'ne[283] göre bu yöntem bir anlam ifade etmez. Bu delile göre evrende boşluğun bulunması cüzün bölünmesinin sonlu ve sınırlı olduğunu gösterir. Peki, kelâmcılar boşluk ve cevherin bölünemeyeceği arasında nasıl bir ilişki kurmaktadırlar? Diğer bir deyişle evrende boşluğun olması, cevherin bölünemeyeceğine nasıl ve hangi yönden delâlet etmektedir? Rassâs ilk önce, cevherin sonsuza kadar bölünmesi durumunda bütün boşlukların dolu olması gerekeceğini belirtir. Bütün boşlukların dolu olması ise bizim tasarruf ve eylemlerimizi imkânsız kılar. Çünkü evrende boşluk olmaksızın tasarrufta bulunmamız veya cisimlerin hareket etmesi, ancak

---

[280] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 11; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/79-80; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 58b. Pines, cevher-i ferdin reddedilmesi durumunda bir dağın hardal tanesine eşit olacağı şeklindeki kelâmcılar tarafından ileri sürülen bu delilin Hint kaynaklarında kelimesi kelimesine yer aldığını belirtir. Bk. *İslâm Atomculuğu*, 113. Ayrıca kelâmcıların bu delili, Lukretius'un cisimlerin bir sonunun ve sınırının olduğuna yönelik ifadeleri ile benzerlik arz etmektedir. Bk. A. A. Long - D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 1/42.

[281] Cüşemî, bu delili Ebû Ali'ye nispet ederek verir; *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâ'il*, 4/80.

[282] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 11; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/80; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 58b; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm şerḥu Riyâżati'l-efhâm* (Yemen: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 376-02), 40.

[283] Şeyh Müfîd, âlemin cevherlerle dolu olduğunu ve âlemde boşluğun bulunmadığını ifade ettikten sonra Ebü'l-Kāsım el-Belhî ve diğer Bağdat Mu'tezilesi'nin de bu görüşte olduğunu söyler. Bk. *Evâ'ilü'l-maḳālât fi'l-meẕâhibi'l-muḫtârât*, nşr. Mehdî Muhakkık (Tahran: Müessese-i Mütâlaat-ı İslâmî, 1372 HŞ), 43. Bağdat Mu'tezilesi'nin boşluk hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf*, 47; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 85-93; Bulgen, *Kelâm Atomculuğu*, 209-210.

cisimlerde *tedâḫül* yoluyla gerçekleşebilir. Ancak kelâmcılar cisimlerin iç içe veya birbirine geçmesi anlamında *tedâḫül* fikrini kabul etmezler. Netice olarak tasarrufta bulanabilmemiz evrende boşluğun olduğunu, boşluğun olması ise cevherin parçalanmasının sınırlı ve sonlu olduğunu gösterir. [284]

Üçüncü Delil

Cevherin bölünmesinin imkânsızlığına yönelik Rassâs'ın üçüncü delili, nesnelerde bulunan *kevn* arazlarının sonlu ve sınırlı olduğu tezine dayanmaktadır. Hareket, sükûn, ictima ve iftirâk şeklindeki kevn arazları,[285] cevherin mekândaki konumu ve mekândaki değişikliği olmak üzere cevherlerin iki temel niteliğine işaret eder.[286] Söz gelimi cevherin bir yönde oluşu, cevherin özsel bir niteliği olmayıp, taşımış olduğu kevn arazının neden olduğu bir niteliktir. Buna göre cevherin sonsuza kadar bölüneceğinin ileri sürülmesi durumunda cevherin taşımış olduğu *kevn* arazlarının da sonsuz olması gerekir. Aksi takdirde tek bir *kevn* arazı ile sonsuza kadar bölünen cevherin farklı konumlarda olması gerekir. Ancak bu durum cevherin bulunduğu konumun değişmesi ile kevn arazlarının da değiştiği ilkesi ile çelişmektedir.[287] Ayrıca cevherin sonsuza kadar bölünmesine bağlı olarak taşımış olduğu *kevn* arazlarının da sonsuz olması, herhangi bir kimsenin hardal tanesini dahi hareket ettirmesini imkânsız hâle getirecektir. Çünkü bu durumda fâilin, sonsuza kadar bölünen cüzün hareketi için sonsuz sayıda hareket arazını yaratması gerekecektir. Yine bu sonuca bağlı olarak zayıf ve güçlü fâil arasında herhangi bir farktan söz edilemeyecektir. Zira zayıf bir fâilin sonsuz sayıda kevn arazını mevcut kılması imkânsız olduğu gibi aynı durum güçlü fâil için de geçerlidir.[288]

Rassâs'ın açıklamalarını tahlil ettiğimizde, bu delilin ancak iki ön koşulun kabulüyle geçerli olabileceği açık bir şekilde görülmektedir. Bu koşullardan ilki, fâilin cisimlerdeki değişimi ancak kevn arazları dolayımıyla gerçekleştirebileceği ve cisimlerde, kendilerinden farklı olan manâların bulunduğu iddiasıdır. Özellikle Behşemî kelâmcılar

[284] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beṣâ'ir*, 12; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 58a.
[285] İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/237.
[286] 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),129; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 198-199.
[287] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beṣâ'ir*, 12. Ayrıca bu durum, kelâmcıların, arazların varlığının sürekli olmadığı ve yok olduktan sonra Allah tarafından yerine aynı türden başka bir araz yaratıldığı yönündeki iddialarıyla da çelişmektedir; Peters, *God's Created Speech*, 124.
[288] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beṣâ'ir*, 12; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/80; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 58a.

tarafından öne sürülen bu iddia, manevî sıfatlar başlığında detaylı olarak tartışılacaktır. İkinci olarak bu delil, cismin her bir cüzüne ayrı bir arazın yerleştiği kabul edildiğinde geçerli olabilecektir. Zira bir cismin bütününe yerleşen tek bir hareket arazı ile cismin müteharrik olduğu savunulursa, bu yöntem geçerliliğini kaybedecektir. İkinci ön koşulun kabulü doğrultusunda kelâmcılar, kevn arazlarının cismin bütününe/toplamına değil, tek tek cevherlere yerleştiğini savunmuştur.[289] Dolayısıyla her bir kevn arazının mahalli olan ayrı bir cevher bulunmaktadır. Örneğin bir kar kütlesi, kütlenin toplamına yerleşen tek bir beyazlık arazından dolayı değil, kar kütlesini oluşturan cevherlerin her birine ayrı ayrı beyazlık arazı yerleştiği için beyazdır.[290] Rassâs da bu doğrultuda bir beyanda bulunarak hareketli olan bir cismin bütün cüzlerine ayrı bir hareket arazının yerleştiğini[291] ve gerçekte müteharrikin cismin cüzleri olduğunu ifade etmektedir.[292] Öte yandan cismin her bir cüzüne yerleşen ayrı ayrı hareket arazları yerine, cismin toplamına veya birden fazla cüze yerleşen tek bir hareket arazından söz edilmesi, hareket arazının hakikatinin telif arazına dönüşmesine de neden olur.[293] Çünkü iki cevhere yerleşen tek araz teliftir.[294]

Dördüncü Delil

Cevher-i ferdin bilfiil bölünmesinin imkânsızlığına yönelik Rassâs'ın aktarmış olduğu dördüncü delil Ebü'l-Hüzeyl tarafından Nazzâm'a karşı getirilen sonsuz mesafenin kat edilmesinin imkânsızlığıyla ilgilidir.[295] Buna göre bir mesafeyi kat eden kimse ilk önce onun yarısını, yarısının yarısını … kat etmesi gerekir. Cevherin sonsuza kadar bölündüğü ileri sürülürse, bir nal üzerinde yürüyen karıncanın nalı asla kat edememesi gerekir.[296] Çünkü sonsuz mesafenin kat edilmesi mümkün değildir. Bu problemi aşmak için Nazzâm tarafından verilen, karıncanın bazı mesafeleri kat ederken diğerlerini sıçradığı (*ṭafra*) cevabı da Rassâs tarafından kabul edilmez. Ona göre karıncanın sıçradığı kabul edilen

---

289 M. Şemseddin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 98.

290 bk. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-ḥâ'irîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 204.

291 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 76.

292 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 41.

293 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 75.

294 Nitekim diğer bütün arazlar var olmak için tek bir cevhere ihtiyaç duyarken telif arazı iki cevhere ihtiyaç duyar; Cüşemî, *et-Te'ŝîr ve'l-mü'eŝŝir*, 36b; Peters, *God's Created Speech*, 132.

295 Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî, *et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırḳati'n-nâciye ʿani'l-firaḳı'l-hâlikîn*, nşr. Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1940), 61.

296 İbn Sînâ Antik atomcuların (*el-ḳudemâ'*) Aşil ve kaplumbağa örneğine yer verirken kelâmcıların (*el-muhdeŝûn*) nal ve karınca örneğini kullandıklarını belirtir; *Fizik*, 2/14.

mesafe de Nazzâm'ın iddiasına göre sonsuz cüzlerden oluşmaktadır ve karıncanın sonsuz mesafeyi nasıl sıçradığı da hâlâ bir sorun olarak ortada durmaktadır.[297]

Beşinci Delil

Rassâs beşinci olarak, İbn Metteveyh'in Ebû Ali'ye nispet ettiği[298] delile yer verir ve bu delilin iki farklı biçimde sunulabileceğini ifade eder. O ilk sunumunu, cevherin sonsuza kadar bölünmesinin, cismin hâdis oluşu ve Allah'ın kādir oluşu fikriyle çelişmesi üzerine kurar. Buna göre cisimlerin ve cevherlerin sonsuza kadar bölünmesi durumunda, mevcut olmaları da imkânsız hâle gelir. Zira sonsuz olanın mevcut ve hâdis olması düşünülemez. Cisim ve cevherlerin mevcut olduğunu zorunlu olarak bildiğimize göre cevherin bölünmesinin de sonlu ve sınırlı olması gerekir. Öte yandan cevherin bölünmesinin sonsuz olması, Allah'ın sonsuz olanın ötesinde ve ona ilave herhangi bir şey yaratamayacağı sonucuna götürür ki, bu durum Allah'ın kādir oluş niteliğini geçersiz kılar.[299] Cevher-i ferdin kelâmcılar tarafından kabul edilmesinin sebepleri arasında zikredilen, "Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı, ancak cismin sonsuza kadar bölünebilir olması durumunda sonsuz olanın kuşatılamayacağı"[300] şeklinde ifade edilen "bilgi delili"[301] ile Rassâs'ın yer verdiği bu açıklama aynı mantık üzerine kuruludur. Nitekim sonsuz olan kuşatılamayacağı gibi sonsuz üzerine kādir olunamaz ve başka bir şey yaratıp ekleme yapılamaz.[302] Diğer taraftan bu delil ve açıklamayla, cismin bölünmesinin sonlu

---

[297] Detaylar için bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 12-13; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/79-80; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/79; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 9a-b; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 58b.

[298] İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/79. İbn Metteveyh'in Ebû Ali'ye nispetle aktardığı bu delili zayıf bir argüman olarak değerlendiren Dhanani'nin delili tasviri hatalı gözükmektedir. O, Ebû Ali'nin ifadelerindeki *ferâġ* kelimesine "boşluk" anlamını vererek ilave bir açıklama olmaksızın boşluk fikrinden hareketle bu delilin cevherin bölünemeyeceğini gösteremeyeceğini söylemektedir. Bk. *Kelâmın Fizik Kuramı*, 187-188. İlk olarak, kelâmcıların "boşluk" fikri üzerinden delillerini nasıl ortaya koydukları ikinci delilde açıklanmıştı. İkinci olarak, Ebû Ali söz konusu delilini boşluk fikri üzerine inşa etmemektedir ve *ferâġ* kelimesi burada boşluk anlamına gelmemektedir. Bu delile daha açık ifadelerle yer veren Cüşemî'nin aktarımından hareketle Ebû Ali'nin burada *ferâġ* kelimesini, "bir şeyin tamamlanması" ve "bitirilmesi" anlamında kullandığı açıkça gözükmektedir. Binaenaleyh Ebû Ali bu delille fâilin cevheri yarattığını ve yaratmanın tamamlandığını ifade etmektedir. Bk. Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/80: 9-10: "*ve'l-muḥdeṯ lâ budde min tenâhîhi li-ferâġi'l-fâʿil minhu.*" Şayet cevher sonsuza kadar bölünseydi, fâilin sonsuz olanı yaratması ve yaratmanın tamamlanması da imkânsız olurdu. Ayrıca *ferâġ* kelimesinden sonra "varlık onu (=cevher) kuşatmıştır (*ve'l-vücûd ḳad ḥaṣarahû)*" ifadesi yer alır. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/79: 23-24. Bu ifade de Ebû Ali'nin delilini boşluk fikri üzerinden değil, açıkladığımız tarzda ortaya koyduğunu açıkça göstermektedir.

[299] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 14.

[300] Hayyât, *İntiṣâr*, 10; Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, 139.

[301] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 360.

[302] Cisimlerin sonsuza kadar bölünmesiyle Allah'ın kādir oluşu arasındaki çelişki için bk. Hayyât, *İntiṣâr*, 9, 34; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillah b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-*

olduğu ve bölünmenin bir cüzde sona erdiği iddiasını Allah'ın kudretini sınırlanmak olarak değerlendirilen Nazzâm, aynı iddiayla ilzam altına alınmaktadır. Çünkü cevher-i ferdi kabul eden kelâmcılar, Allah'ın kudretinin muhale taalluk etmeyeceğini ifade ederek bu iddiayı aşmaya çalışırken,[303] cevher-i ferdi kabul etmeyen için bu cevap geçerli olmayacaktır. Çünkü cevherin sonsuza kadar bölünmesinde, Allah'ın kādir oluşunun sınırlanmasının da ötesinde kādir oluş niteliği iptal edilmektedir.

Rassâs'ın ikinci sunumu ise sonsuz olanın meydana gelmesinin imkânsızlığı üzerine kuruludur: Cisimlerin sonsuza kadar bölünmesi durumunda cüzlerinin de sonsuz olması gerekir ve yukarıda da ifade edildiği üzere "sonsuz olanın mevcut olması imkânsızdır." Çünkü sonsuz olanın mevcut olması kabul edilmez iki sonuca götürür. İlk olarak sonsuz olan meydana geldiğinde evrende başka bir hâdisin meydana gelmesi tasavvur edilmez. Ancak peş peşe meydana gelen eylemlerimiz evrende başka hâdislerin de meydana geldiğini gösterir. Rassâs'ın eylemlerimiz ve cevherin bölünmesinin sınırlı olması arasında kurduğu bu ilişki kısmen kapalı olmakla birlikte, muhtemelen o bu açıklamasını da evrende boşluğun bulunduğu düşüncesi üzerine kurmaktadır. Rassâs ikinci imkânsız sonucu, sonsuz olanın azalamayacağı veya artamayacağı ilkesine dayandırır. Buna göre sonsuz olan meydana geldikten sonra başka bir hâdisin meydana gelmesi sonsuz olanda artış olduğu sonucuna götürür. Ancak sonsuz olanda artış mümkün olamayacağı ve artış ancak sonlu olanda düşünülebileceği için evrenin de sonlu ve sınırlı olması gerekir. Doğal olarak, sonlu ve sınırlı evrenin cüzlerinin de sonlu ve sınırlı olması gerekir.[304]

Altıncı Delil

Rassâs'ın cevherin bilfiil bölünmesinin imkânsızlığına yönelik son delili, Ebü'l-Hüzeyl'in bu konudaki görüşlerinin netleştirilerek ortaya konulmasından ibarettir. Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın cismi bölünemeyen cüze kadar parçalamaya ve cisimdeki cüzlerin bir araya gelmişliğini (*ictimâʿ*) ortadan kaldırmaya kādir olduğunu ifade eder. Cisim parçalanıp bölündüğünde ise geriye uzunluğu, derinliği, genişliği, bir araya gelmişliği ve/ya ayrıklığı (*iftirâḳ*) söz konusu olamayan cüz kalır.[305] Rassâs da bu doğrultuda bir

Şâmil fî uṣûli'd-dîn, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1969),148; Otto Pretzl, "Meẕhebü'l-cevheri'l-ferd ʿinde'l-mütekellimîne'l-evvelîn", çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (*Meẕhebü'z-ẕerre ʿinde'l-Müslimîn* içinde; Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l- Mısriyye, 1946), 140; Bulgen, *Kelâm Atomculuğu*, 146.

303 İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/90; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 45.

304 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 14.

305 Eş'arî, *Maḳālât*, 314.

açıklamada bulunarak ilk önce "bölünme (*teczi'e*)" kavramının ne anlama geldiğini tespit eder. Onun ve diğer kelâmcıların yaklaşımına göre bölünme, cisimlerdeki telif arazının kaldırılması ve iptal edilmesinden öte bir anlam ifade etmez.[306] Bölünmenin cisimdeki telif arazının kaldırılması anlamına geldiği, tek bir cevherde ise telif arazı bulunmadığı göz önüne alındığında cevherin bölünmesinden de bahsedilemez. Zira telif arazı taşımayan hiçbir şey bölünmeye konu olmaz.[307] Kelâmcıların bu delili, telif arazının kevn arazlarına kıyaslanmasıyla öne sürülen bir itiraza[308] maruz kaldığı gibi, boyutsuz cevherlerden boyutlu cisimlerin nasıl oluştuğu sorusuyla da karşı karşıya kalmıştır. Ebü'l-Hüzeyl'in ifadelerinde de yer aldığı üzere, cisimdeki telif arazı kaldırıldığında geriye herhangi bir boyuta sahip olmayan cevherler kalıyorsa, boyutlu cisimlerin boyutsuz cevherlerden meydana geldiği nasıl düşünülebilecektir? İleride daha detaylı olarak ele alınacağı üzere, cevherlerin herhangi bir boyuta sahip olmadığını savunan kelâmcılar bu sorunu telif arazıyla aşmaya çalışmıştır.[309]

1.3.4.2. Bilkuvve Bölünmenin İmkânsızlığı

Rassâs'ın bilkuvve bölünmenin imkânsızlığı başlığı altında yer verdiği açıklamalarda kısmen kapalılıklar bulunmaktadır ve onun bu bağlamda yer verdiği delillerin detaylarına geçmeden önce bu kapalı noktaların netleştirilmesi gerekmektedir. Söz konusu noktalardan birincisi, bilkuvve bölünmeye verilen anlamla ilişkilidir. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki gerek Rassâs'ın gerekse Rassâs sonrası Zeydî kelâmcıların açıklamalarında bilkuvve bölünme zihnî veya vehmî bölünme anlamına gelmez. Zira bilkuvve bölünmeyle, bilfiil bölünmesi mümkün olmayan cevherin zihnî veya vehmî olarak sonsuza kadar bölünmesi kastedilmez. Öyleyse bilkuvve bölünmeye yüklenen

---

306 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 14; Cüşemî, *Şerḥu 'Uyûni'l-mesâ'il*, 4/78; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm*, 39.

307 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 14; Cüşemî, *Şerḥu 'Uyûni'l-mesâ'il*, 4/76-77; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/76; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 58b; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm*, 38. Telif arazı taşımamasından dolayı cevherin bölünemeyeceğini ileri süren kelâmcıların bu deliline işaret eden İbn Sînâ, delilin kaynağının Demokritos olduğunu, ancak kelâmcıların onun açıklamalarından kısmen ayrıldığını belirtir. Bk. İbn Sînâ, *Fizik*, 2/14.

308 Detaylar için bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 15-16; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/77; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 179-182.

309 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 45. Ancak bu açıklama, Allah'ın gerçek manada cismi yoktan yaratmadığı sonucuna götüreceği gerekçesiyle Mutarrifiyye tarafından eleştirilerek reddedilmiştir. Örneğin Süleyman el-Mahallî, boyutsuz cevherlerin telif arazı vasıtasıyla boyutlu cisimler hâline gelmesi durumunda, Allah'ın gerçek manada cismi yokluktan varlığa çıkardığının iddia edilemeyeceğini ve Allah'ın yaratmasının cevherler ve telif arazıyla sınırlı olması gerekeceğini dile getirir. Bk. *el-Burhânü'r-râ'iḳ*, 65b.

anlam nedir? Bu sorunun cevabına ilişkin bir açıklama İbn Metteveyh'in ifadelerinde yer alır ve o zihnî veya vehmî bölünmeden oldukça farklı bir anlam taşıyan "bilkuvve" tanımına yer verir: *Bilkuvve bölünme, kendinde tek bir şey olan cevherin fâil tarafından birçok şeye dönüştürülmesinin mümkün olduğu anlamına gelir*.[310] Yine bu doğrultuda Cüşemî de açıkça isim zikretmeksizin âlemin kadîm olduğunu söyleyenlerden bazılarının heyûlânın tek bir şey olduğunu ve daha sonra birçok şeye dönüştüğünü savunduklarını aktarır.[311] Cüşemî ve İbn Metteveyh'in açıklamalarına büyük oranda benzer bir şekilde bilkuvve bölünme tanımına yer veren Rassâs'ın açıklamalarında ise İbn Metteveyh'in tanımında yer alan "fâil" ifadesi bulunmaz. Böylece o, bilkuvve bölünmeyi; *tek bir şey olan ve bölünemeyen cevherin birçok şeye dönüşmesinin mümkün olması*[312] şeklinde tanımlar. İbn Metteveyh ve Rassâs tarafından yer verilen bu tanımlar göz önüne alındığında bilkuvve bölünmenin vehmî bölünme anlamında kullanılmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Zira bilkuvve bölünmede cevher tek bir şey ve bölünemeyen olarak tanımlanırken aynı durum zihnî bölünmede söz konusu değildir. Çünkü zihin veya vehim tek bir şey olan ve bölünemeyen cevheri sonsuza kadar bölebilir.[313]

Netleştirilmesi gereken ikinci nokta, bu görüşün kime veya kimlere ait olduğu ve bu görüşle tam olarak ne kastedildiğidir. İbn Metteveyh ve Rassâs sonrası Zeydî kelâmcılar bu görüşü filozoflara nispet ederken[314] Rassâs bu konuda herhangi bir beyanda bulunmamaktadır.

---

[310] İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/75. Daha sonra o, bir itiraz bağlamında Rassâs'ın açıklamalarına benzer bir şekilde bilkuvve bölünmeye ilişkin filozoflara atfettiği başka bir açıklamaya yer verir: "Bazı filozoflar (*baʿḍu'l-evâʾil*) âlemin tek bir cevher ve tek bir şey olduğunu, daha sonra bu cevherden çokluğun meydana geldiğini söylemişlerdir." bk. *et-Tezkire*, 1/77.

[311] Cüşemî, *el-Cüzʾü'l-evvel min Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil*, nşr. Nevfel Faris Osmanoviç, *Ocherki po istoriy zaidskoy misli 7- 11 v.v.*, ed. A.V. Smirnov (Moskova: Sadra, 2023), 132.

[312] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 16.

[313] *et-Tezkire* şârihi, cevherin bölünmesine ilişkin üç görüşten söz eder: **i.** cevherin kendinde sonsuz ve sınırsız olduğu anlamında bilfiil bölünme görüşü, **ii.** kendinde tek bir şey olan cevherin fâil tarafından birçok şeye dönüştürülmesi anlamında Nazzâm'a atfedilen bilkuvve bölünme görüşü, **iii.** vehmî bölünme görüşü. Bk. *Şerḥu Kitâbi't-Tezkire*, 54. Şârih her ne kadar nihaî olarak son iki görüşün birinci görüşle aynı olacağını ifade etse de vehmî ve bilkuvve bölünme görüşünü başlangıçta ayrı seçenekler altında vermesinden hareketle, onun da bilkuvve ile vehmî bölünme arasında bir ayrım yaptığı söylenebilir. Yine bu doğrultuda bir açıklamaya yer veren Şehristânî, vehmî ve bilkuvve bölünmeyi birbirinden ayırarak bilkuvve bölünmenin bir sınırda duracağını, vehmî bölünmenin ise bir sınırda durmayarak sonsuza kadar devam edeceğini ifade eder. Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 512-513; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 133-134.

[314] İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/77: "*evâʾil*"; Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 9a; Tihâmî, *el-İklîl fî şerḥi meʿâni't-Taḥṣîl*, 2b; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 59a. Ancak İbn Metteveyh ve diğer Zeydî kelâmcıların bu görüşü filozoflara nispet etmesi söz konusu kapalılığı ortadan kaldırmaz.

Son olarak üzerinde durulması gereken husus, bilkuvve bölünmeyle bilfiil bölünmeyi son kertede aynı doktrin kabul eden İbn Metteveyh'in yaklaşımının Rassâs'ın eserinde niçin yer almadığıdır. İbn Metteveyh bilkuvve bölünmeyi savunanların da cevher-i ferdin cüzlerinin sonsuz olduğuna inandıklarını düşünür. Bu düşüncesinden hareketle bilkuvve bölünme iddiasının da neticede bilfiil bölünmeyle aynı sonuca çıkacağını ifade eder.[315] Rassâs da bilfiil bölünme gibi bilkuvve bölünme iddiasının da cevherin sonsuz ve sınırsız olacağı sonucuna götüreceğini kabul etmektedir. Ancak muhtemelen o, iki görüşün ayrı başlıklar altında ele alınmasının ve farklı delillerle geçersiz kılınmasının daha uygun olduğunu düşünmektedir. Nitekim bilfiil bölünmenin imkânsızlığına ilişkin delillerin akabinde, cevherlerdeki telif arazının yok olmasının sonucunda geriye tek bir cevherin kalacağı ve bu cevherden çokluğun meydana geleceği yönündeki bir itiraza cevap bağlamında, daha önce zikrettiği delilleri bilfiil bölünmenin imkânsız olduğunu göstermek için ortaya koyduğunu ifade eder.[316] Onun bu ifadesi bir taraftan açık bir şekilde iki iddianın geçersizliği için farklı delillerin kullanılmasını gerektiği gösterirken, diğer taraftan ise bilfiil bölünmenin imkânsızlığı için verilen delillerin bilkuvve bölünmeyi geçersiz kılmak için yetersiz olacağı izlenimini vermektedir. Böylece Rassâs, muhtemelen iki bölünmeyi tek bir doktrin kabul etmesine bağlı olarak bilkuvve meselesini oldukça kısa bir şekilde ele alan İbn Metteveyh'in cevaplarını ve delillerini daha öteye taşıyarak bu meseleyi detaylıca tartışmakta ve reddetmektedir. Hatta onun bu başlık altındaki açıklamaları, bilfiil bölünmenin imkânsızlığı başlığı altındaki açıklamalarından daha uzun ve ayrıntılıdır. Öte yandan, elimizde herhangi bir veri ve delil olmadığı için kesin bir şey söylememiz mümkün olmamakla birlikte, Rassâs bu uzun ve

Çünkü burada filozoflar ile kimlerin veya hangi isimlerin kastedildiğine ilişkin maalesef ilave bir açıklama yer almamaktadır. Aristo'nun oluş ve bozuluşa ilişkin açıklamalarından hareketle burada muhtemel bir tespit ortaya konulabilir: Aristo isim vermeksizin bazılarının, her şeyin (*eşyâ'*) tek bir ilkeden meydana geldiğini iddia ettiklerini aktarır. Bk. Aristoteles, *el-Kevn ve'l-fesâd*, çev. Ahmed Lütfî Seyyid (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Talîm ve's-Sekāfe, 2012), 95. Aristo'nun aktardığı bu görüş, maddenin tekliğini ve istisnasız her şeyin bu maddeden meydana geldiğini savunan Elea Okulu'nun temsilcilerine aittir; Aristoteles, *el-Kevn ve'l-fesâd,* 98, dpn. 2. Öte yandan yukarıdaki anlamda bilkuvve bölünme görüşüyle, Platon'un yaklaşımı arasında da bir benzerlik kurulabilir. Râzî cevherin bölünüp bölünemeyeceğine ilişkin görüşleri sıralarken üçüncü seçenekte Platon'un görüşüne yer verir. Platon'a göre cismin bölünmesi heyûlâya kadar sürer ve ortada tek bir cevher olan heyûlâ kalınca bölünme sona erer. Râzî bu aktarımından sonra aynı görüşün Şehristânî tarafından da benimsendiğini ifade eder. Bk. *el-Mebâḥiṯü'l-Meşrikıyye,* 2/16-17. Ancak Zeydî kelâmcıların bu görüşün kime ait olduğu konusunda bu derecede detaylara vâkıf olduklarını düşünmek oldukça güçtür. Muhtemelen onlar, "imkân"ın kendisinde bulunduğu ezelî madde/heyûlâ görüşünü kabul eden bütün filozofların görüşlerini bu başlık altında incelemeye ve çürütmeye çalışmaktadırlar.

315 İbn Metteveyh, *et-Teẕkire,* 1/75.

316 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir,* 16.

detaylı açıklamalarıyla Mutarrifiyye'nin kozmoloji anlayışını da hedef almış olabilir. Hatırlanacağı üzere, Mutarrifiyye'nin yaratma öğretisine göre Allah *el-uṣûlü'ṣ-ṣelâṣe*yi yaratmış ve bu asıllardan diğer nesneleri çıkararak evrendeki çokluğu meydana getirmiştir. Evrendeki bu çokluktan geriye doğru gidildiğinde ise ortada bu asıllar kalmaktadır. İleride detaylı olarak ele alınacağı üzere Rassâs'ın bilkuvve bölünmenin imkânsızlığına ilişkin delilleri ise tek bir cevherden çokluğun meydana gelmesinin imkânsızlığı üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu deliller, filozofların görüşlerinin çürütülmesinin yanı sıra Mutarrifiyye'nin öğretisini de reddetmek için ileri sürülmüş olabilir. Diğer bir ifadeyle Rassâs, İbn Metteveyh'in *evâʾil*, diğer Zeydî kelâmcıların ise *felâsife* ifadelerine yer vermeyerek bu görüşü filozoflarla sınırlamayarak Mutarrifiyye'nin öğretisini de bu başlığa dâhil etme çabasında olabilir. Ancak bu doğrultuda bizi teyit eden herhangi bir açıklama ve delil tespit edemediğimiz için kesin bir kanaat ortaya koymak güçtür.

Yukarıdaki açıklamalarla anlamını ve ne kastedildiğini tespit etmeye çalıştığımız cevherin bilkuvve bölünme iddiasını geçersiz kılmak için Rassâs, toplamda yedi delile yer vermektedir. Onun delillerinin bir kısmı, temelde Basra Mu'tezilesi'nin varlık anlayışına ve Ebû Hâşim'in ahvâl teorisine dayanmaktadır. Dolayısıyla Basra Mu'tezilesi tarafından öne sürülen "madûmun şey olduğu" iddiasını ve ahvâl teorisini kabul etmeyen bir kimse için bu delillerin bağlayıcılığı ve geçerliliği yoktur. Muhtemelen bu durumun farkında olan Rassâs sonrası Zeydî kelâmcılar, ilk önce bu delillerin geçerliliğini sağlayan ilkelerin ve öncüllerin ispatını ele alırlar ki bu ilkeler sırasıyla şu şekildedir: **i.** *Şey*in anlamı, **ii.** madûmun şey olduğu **iii**. zâtlar arasındaki benzerlik ve farklılık, **iv**. benzerlik ve farklılığın zât sıfatıyla gerçekleşmesi, **v.** *şey*in bilgiye konu olabilme imkânının zât sıfatının bir hükmü olduğu.[317] Bu öncülleri, diğer iki bölümde detaylı olarak ele alacağımız için burada üzerinde fazla durmayacak ve kısaca açıklayacağız. Ayrıca ilk iki delil aynı temele dayandığı için bunların detaylarını birlikte ortaya koymaya çalışacağız.

İlk İki Delil

[1] Behşemî geleneğe ve bu geleneğin sıkı bir takipçisi olan Rassâs'a göre zâtlar mevcut ve madûm aşamasında zât sıfatlarına sahiptirler ve sahip oldukları bu sıfat sayesinde birbirine benzer ve birbirinden farklılaşırlar. Diğer bir ifadeyle zâtlık bakımından eşit olan

[317] Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 10a; Tihâmî, *el-İklîl fî şerḥi meʿâni't-Taḥṣîl*, 2b.

zâtlar arasındaki ayrışmayı sağlayan zât sıfatlarıdır. Buna göre aynı zât sıfatına sahip zâtlar benzer hükmündeyken, ayrı zât sıfatlarına sahip olanlar birbirinden farklıdır.[318] Bu aşamada Rassâs, Behşemîler'in sıfat anlayışıyla doğrudan alakalı olan bu açıklama üzerinden ilk iki delilini ortaya koyar: Tek bir cevherden meydana gelen çokluk (*eşyaʾ keṯira*= şeyler/zâtlar) arasında mutlaka benzerlik ve farklılık hükmü bulunmalıdır. Öyleyse bu hüküm hangi aşamada ortaya çıkmaktadır? Burada ilk olarak, tek bir cevherden çokluk meydana geldikten sonra bu hükmün ortaya çıktığı öne sürülebilir. Ancak Rassâs'ın sıklıkla vurguladığı, zât sıfatının hem mevcut hem de madûm zâtlar için söz konusu olduğu ve buna bağlı olarak zâtlar arasındaki benzerlik veya farklılık hükmünün her iki durumda geçerli olduğu ilkesi göz önüne alındığında, bu seçenek imkânsız hâle gelir. Aksi takdirde madûm zâtlar arasında da benzerlik ve farklılık hükmü bulunduğu yönündeki Behşemî iddia geçerliliğini yitirir ve bu iki hükmün yalnızca mevcut zâtlar arasında geçerli olması gerekir. Öte yandan, çokluk henüz tek bir cevherde içkinken zâtlar arasında benzerlik ve farklılık hükmünden bahsedilemez. Zira bu aşamada benzeşmeye veya farklılığa konu olan çokluk mevcut değildir ve çokluğun içkin olduğu tek bir cevher bulunmaktadır. Çokluğun/ikiliğin bulunmadığı yerde ise kendisine tâbi olan hükmünden bahsedilemez.[319] Tek bir cevherin ise benzerlik veya farklılık hükmüne sahip olması düşünülemez. Aksi takdirde tek bir cevherin bir taraftan kendisine benzer diğer taraftan kendisinden farklı olması gerekir ki bunun mümkün olmadığı açıktır. İste bu açıklamalara göre çokluğun tek bir cevherden geldiği iddiası, zâtlar arasındaki benzerliği ve farklılığı ortadan kaldırmaktadır. Ancak zâtlar arasındaki benzerlik ve farklılık hükmü sâbit/geçerli olduğuna göre bu hükmü geçersiz kılan cevherin bilkuvve bölünme iddiasının imkânsız ve geçersiz olması gerekir.[320]

[2] Cevherin bilkuvve bölüneceği iddiası zâtlar arasındaki benzeşmeyi ve farklılaşmayı ortadan kaldırdığı gibi, "her bir zâtın kendine özgü bir zât sıfatı bulunur" düşüncesiyle de çelişmektedir ve Rassâs'ın ikinci delili tam da bu düşünce üzerine kuruludur. Rassâs ilk önce her bir zâtın kendisine özgü bir zât sıfatının bulunmasının gerekçesi üzerinde durur.

---

[318] Cüşemî, *el-Cüzʾü'l-evvel min Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil*, 228; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 16-17; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 11a; Tihâmî, *el-İklîl fî şerḥi meʿâni't-Taḥṣîl*, 4b.

[319] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 17: 3: "*fe-metâ kâneti'l-ġayriyyetü menfiyye[ten] ʿanhâ (=eşyâʾ) kâne mâ yetbeʿuhâ menfiyy[en] ʿanhâ*."

[320] Detaylar için bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 17; Cüşemî, *el-Cüzʾü'l-evvel min Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil*, 228; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/78; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 12b; Tihâmî, *el-İklîl fî şerḥi meʿâni't-Taḥṣîl*, 7b-8a; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 59a.

Behşemîler zât sıfatını işlevi üzerinden ispatlamaya çalışırlar ve bu işlevlerden birincisi, yukarıda da ifade edildiği üzere zâtlar arasındaki benzeşmeyi ve farklılaşmayı sağlamasıyla ilişkilidir. İkinci işlev olarak zât sıfatı, nitelediği zâtı veya şeyi bilginin konusu kılar. Buna göre zâtlık bakımından eşit olan zâtların gerek benzer veya farklı olmaları gerekse detaylı olarak bilginin konusu olabilmeleri için kendilerine özgü zât sıfatları olmalıdır.[321] Bu yargı tek bir cevherden meydana gelen çokluk için de geçerlidir. Rassâs bu açıklamasından sonra asıl eleştirisini ortaya koyar: Tek bir cevherden meydana gelen çokluğun zât sıfatı hangi aşamada ve ne zaman ortaya çıkmaktadır? Çokluk, henüz tek bir cevherde içkinken mi yoksa meydana çıktıktan sonra mı zât sıfatını kazanmaktadır? Ahvâl teorisinin temel yaklaşımlarına göre her iki seçenek imkânsızdır. Çünkü ezelî ve ebedî olarak sâbit olan zât sıfatının, tek bir şeyin/cevherin çokluğa dönüşmesine bağlı olarak ortaya çıkması mümkün değildir. Zira zât sıfatı, zât üzerinde ezelî olarak sâbit olduğu için herhangi bir zâtın bu sıfatı sonradan kazanmış olması düşünülemez.[322] Öte yandan çokluğun tek bir cevherde içkin olduğu aşamada zât sıfatına sahip olması da düşünülemez. Çünkü bu aşamada çokluk değil, çokluğu taşıyan tek bir cevher bulunmaktadır ve tek bir cevher farklı zât sıfatlarına sahip olamaz. Binaenaleyh cevherin bilkuvve bölünebilmesi iddiası, "her şeyin kendine özgü bir zât sıfatı bulunur" ilkesiyle çeliştiği için de geçerliliğini yitirir.[323]

Üçüncü Delil

Rassâs üçüncü delilini, tek bir cevherden çokluğun meydana gelmesinin keyfiyetini sorgulayarak ortaya koyar. Burada keyfiyet ile kastedilen zorunluluk ve imkân kavramlarıdır. Buna göre tek bir cevherden çokluğun meydana gelmesi zorunlulukla mı yoksa imkân üzere mi gerçekleşmektedir? Rassâs tek bir cevherden çokluğun ne zorunlu olarak ne de mümkün olarak ortaya çıkabileceğini gerekçeleri ile ortaya koyarak bilkuvve bölünme iddiasını reddeder. Tek bir cevherden çokluğun zorunlu olarak ortaya çıkması, nihaî noktada cevherin kendinde tek bir şey olmasıyla çelişir. Şöyle ki, tek bir cevherden çokluğun ortaya çıktığı an/zaman diğer anlardan/zamanlardan daha öncelikli değildir. Bu

321 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 17.

322 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 16: "*ve'ṣ-ṣıfatü'ẕ-ẕâtiyye yestehîlu teceddüdühâ ve yecibu ṣübûtühâ ezel*[en] *ve ebed*[en]." Aynı şekilde bk. Tihâmî, *el-İklîl fî şerḥi meʿâni't-Taḥṣîl*, 7b.

323 Detaylar için bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 17; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/78; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 12b; Tihâmî, *el-İklîl fî şerḥi meʿâni't-Taḥṣîl*, 7b-8a; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 59a.

ise tek bir cevherden çokluğun ezelî olarak meydana geldiği sonucuna götürür. Buna göre de ezelde her şeyin kendisinden meydana geldiği tek bir cevher yerine çokluk bulunmaktadır.[324]

Tek bir cevherden çokluğun imkân üzere sâdır olması ise hâricî bir müessiri zorunlu kılar. Çünkü imkân durumunda, çokluğun meydana gelmesi ve gelmemesi eşittir ve bu durum, tek bir cevherden çokluğun meydana gelmesini meydana gelmemesine tercih eden bir müessirin varlığını zorunlu kılar. Bu müessir ise ya fâil ya da illet olabilir. Rassâs'a göre tek bir cevherin fâil vasıtasıyla birçok şeye dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü fâil ile tek bir şeyin birçok şeye dönüşmesi arasında bir ilişki/taalluk bulunmaz. Aksi takdirde zayıf bir fâilin tek bir hareketi birçok harekete dönüştürerek güçlü kimseye karşı koyması mümkün hâle gelir ve güçlü ile zayıf fâil arasında herhangi bir fark kalmaz.[325] Oysa fâiller tek bir hareketi birçok harekete dönüştürmemekte ve kendi kudretleri doğrultusunda her an yeni bir hareket arazı yaratmaktadırlar.

Tek bir cevherin herhangi bir manâya/illete dayalı olarak birçok şeye dönüştüğü seçeneği de imkânsızdır. Rassâs'ın herhangi bir illete dayalı olarak çokluğun ortaya çıkamayacağı bağlamında verdiği açıklamalar oldukça uzundur ve o, illetin mahalline ilişkin bütün ihtimaller üzerinde detaylıca durarak bu imkânsızlığı göstermeye çalışmaktadır. Onun bu uzun açıklamaları şu şekilde özetlenebilir: İlletin bir şey üzerinde etkide bulunması, o şeye yerleşmesine (*ḥulûl*) bağlıdır ve illetin etkisi yerleştiği şey ile sınırlıdır. Dolayısıyla illet, mahalli olmaksızın ve mahalli dışında bir şeyde etkide bulunamaz. Bu açıklama göz önünde alındığında, madûm veya söz konusu tek bir cevher dışında bir şeye yerleşen illet

---

[324] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 20; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/78. Mahallî, tek bir cevherden çokluğun zorunlu biçimde meydana gelmesi durumunda, bilkuvve ile bilfiil bölünme görüşünün aynı olacağını ifade eder. Bk. *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 59b. Çünkü tek bir cevherden zorunlu, sınırsız ve ezelî olarak çokluk meydana geliyorsa, ezelde tek bir cevher değil, sonsuza kadar bilfiil bölünen cevherin olması gerekir. Zira sonsuz çokluğun cüzleri de sonsuzdur. Diğer bir ifadeyle sonsuz ve sınırsız çokluk, bilfiil sonsuza kadar bölünen cevherden meydana gelebilir.

[325] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 21; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/78. Cüşemî ise fâil dolayımıyla tek bir şeyden/cevherden çokluğun meydana gelmeyeceğine ilişkin, Rassâs ve İbn Metteveyh'in açıklamalarında yer almayan önemli diğer gerekçelere yer verir. İlk olarak, fâilin tek bir cevherden çokluğu meydana getirdiği iddiası, fâilin meydana gelen bu çokluğun ve şeylerin zât sıfatlarına (*eṣ-ṣıfâtü'n-nefsiyye*) da kādir olduğu sonucuna götürür. Ancak, daha sonra detaylı olarak ele alınacağı üzere fâil zât sıfatına kādir değildir. İkinci olarak, çokluğun tek bir cevherden meydana geldiğini öne süre kimse *fâ'il-i muḫtâr* yerine *mûcib bi'ẕ-ẕât* anlayışını kabul etmektedir. Fâil-i muhtar düşüncesini kabul etmeyen bir kimse ise fâil dolayımıyla tek bir cevherden çokluğun meydana geldiğini ileri süremez. Son olarak, şayet fâil tek bir şeyi birçok şeye dönüştürebiliyorsa, birçok şeyi de tek bir şeye dönüştürebilir. Ancak fâilin çokluğu tek bir şeye dönüştürmesi imkânsız olduğuna göre tek bir cevherden de çokluğu meydana getirmesi imkânsız olmalıdır. Bk. *el-Cüz'ü'l-evvel min Şerḥi 'Uyûni'l-mesâ'il*, 230.

vasıtasıyla tek bir cevherden çokluğun varlığa çıkması imkânsız hâle gelir. Çünkü madûm illetin mahallinden bahsedilemezken, cevher dışında bir mahalde bulunan illet ise söz konusu cevher üzerinde etkide bulunamaz. Aslında bu iki seçeneğin geçersiz olduğu gayet açıktır ve Rassâs zayıf bir ihtimal olarak bunların üzerinde durmaktadır.[326] Buradaki asıl ihtimal, illetin söz konusu tek bir cevhere yerleşmesiyle çokluğun meydana geldiği seçeneğidir. Ancak Rassâs'a göre illetin tek bir cevhere yerleşmesiyle çokluğun meydana gelmesi de imkânsızdır. O, bu imkânsızlığı illet vasıtasıyla tek bir cevherden çokluk meydana geldiğinde ilgili illetin mahallinin kalamayacağını göstererek ortaya koymaya çalışır. İlk olarak illet vasıtasıyla tek bir cevherden çokluk meydana geldiğinde söz konusu illetin mahallinin değişmesi ve artık mahallin, ortaya çıkan çokluk olması gerekir. Daha net bir ifadeyle, çokluk meydana geldiğinde illetin mahalli yalnızca tek bir cevher değil, ortaya çıkan her şeydir. Ancak bu husus, illetin hakikatini telif arazına dönüştürür. Zira bu durumda illet, telif arazında olduğu gibi birden fazla mahal üzerinde etkin hâle gelmiştir (*teʿaddâ*).[327] İlletin mahallinin, çokluğun bir kısmı olduğu da düşünülemez. Çünkü bu durum illetin yalnızca mahalli olan kısım üzerinde etkide bulunduğu ve yalnızca burada çokluğu meydana getirdiği sonucuna götürür. Bu ise tek bir cevherin, illetin yerleştiği kısım açısından çokluk, yerleşmediği mahaller açısından ise teklik ile vasıflanmasını gerektirir. Ancak aynı anda tek bir cevherin teklik ve çokluk ile nitelenmesi mümkün değildir. Aynı gerekçeyle cevherden çokluk meydana geldikten sonra illetin tek bir mahalde kalmaya devam edeceği de söylenemez.[328]

Rassâs'ın veya diğer kelâmcıların illet vasıtasıyla tek bir cevherden çokluğun meydana gelemeyeceği yönündeki bu açıklamaları, bilkuvve bölünme iddiasının çürütülmesi için oldukça zayıf gözükmektedir. Çünkü onlar, özellikle Behşemî gelenekteki illetin anlamı ve kullanımı üzerinden eleştirilerini ortaya koymaktadırlar. Oysa Behşemî gelenekteki illet kullanımı ile felsefî gelenekteki illet kullanımı birbirinden oldukça farklıdır. Dolayısıyla filozofların kendi illet anlayışı doğrultusunda tek bir cevherden çokluğun

[326] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 23-25.
[327] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 25; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 60a.
[328] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 25; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/78. Cüşemî ise yine zât sıfatı üzerinden illet vasıtasıyla tek bir cevherden çokluğun meydana gelemeyeceğini ileri sürer. Şöyle ki, illetin tek bir şeyi çokluğa dönüştürmesi durumunda, bu çokluğun içindeki zâtların zât sıfatlarını da gerektirmiş olması gerekir. Bu ise zât sıfatının illete dayandığı şeklinde imkânsız bir sonuca götürür. Bk. *el-Cüz'ü'l-evvel min Şerḥi ʿUyûni'l-mesâ'il*, 230. Zira Behşemîler'e göre zât sıfatı fâil dolayımıyla kazanılmadığı gibi bir illetin malûlü de olamaz ve hiçbir şeyle gerekçelendirilemez.

meydana geldiğini öne sürdükleri göz önünde bulundurulursa Rassâs'ın ve diğer kelâmcıların açıklamalarının hiçbir geçerliği ve bağlayıcılığı kalmaz.

Dördüncü Delil

Rassâs'ın dördüncü delili, Basra Mu'tezilesi tarafından öne sürülen "madûmun şey olduğu" iddiasına dayanmaktadır. Rassâs'ın da savunduğu bu iddiaya göre, madûm salt yokluk (*menfî*) anlamına gelmez. İleride daha detaylı olarak ele alınacağı üzere onlara göre madûm, varlık sıfatına sahip olmayan malûmdur.[329] Madûmun malûm ve bilgiye konu olması ise onu salt yokluk anlamından çıkararak kendinde bir gerçekliği bulunduğu sonucuna götürür. Madûma bu şekilde bir anlam yükleyen Rassâs, bu doğrultuda bilkuvve bölünme iddiasının geçersizliği için dördüncü delilini ortaya koymaktadır: Tek bir cevherden meydana gelen çokluk şu anda madûm veya mevcut konumunda olmalıdır. Çokluğun şu anda madûm konumunda olması, iki sebeple kabul edilemez. İlk olarak, muhalif tek bir cevherden çokluğun meydana geldiğini iddia etmektedir ve dolayısıyla çokluğun mevcudiyetini öne sürmektedir. İkinci olarak, çokluğun şu anda madûm konumunda olması daha önce mevcut olmasını gerektirir. Zira bir şeyin şu an madûm olması, daha önceki varlığını yitirdiği anlamına gelmektedir.

Öte yandan çokluğun şu an madûm olması düşünülemeyeceği gibi tek bir cevherde içkinken de madûm olduğunu söylenemez. Zira bu durumda, -madûmun salt yokluk olmadığı dikkate alındığında- ezelde çokluğun kendinden meydana geldiği tek bir cevher değil, bizzat çokluğun kendisi bulunmalıdır. Bu ise, cevherin bilkuvve bölünme iddiasıyla açık bir şekilde çelişmektedir. Aynı şekilde tek bir cevherden sâdır olan çokluğun şu an mevcut olduğu düşüncesi de billkuvve bölünme iddiasıyla çelişmektedir. Çünkü çokluğun şu an mevcut olması, daha önce madûm olduğu; madûm olması ise ezelde tek bir cevherin değil, varlık sıfatına sahip olmayan çokluğun bulunduğu sonucuna götürür.[330] "Madûmun şey olduğu" yaklaşımı üzerinden Rassâs tarafından ortaya konulan bu delil de oldukça zayıftır ve bilkuvve bölünme iddiasını çürütmek için yetersizdir. Zira Basra Mu'tezilesi'nin yaklaşımının aksine madûmun salt yokluk olarak değerlendirilmesi durumunda, Rassâs'ın bu delilinin bağlayıcılığı kalmayacaktır.

---

[329] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 27: 18: "*li-enne'l-maʿdûm*^{e} *hüve'l-maʿlûm*^{u} *'lleẕî leyse bi-mevcûd*^{in}."

[330] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 27. Bu delilin aynı temel üzerinden farklı bir sunumu için bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 59a.

Beşinci Delil

Rassâs, tek bir cevherden çokluğun meydana gelmeyeceğine ilişkin beşinci delilinde bir kıyasa yer vererek tartışmayı teolojik bir zemine çeker. Onun verdiği kıyasa göre, tek bir cevherden çokluğun meydana gelmesi mümkün ise bizde bulunan tek bir kudret arazının da sonsuz sayıda kudret arazına dönüşmesi mümkün olabilir.[331] İlk önce şunu belirtmek gerekir ki, Rassâs'ın da içinde bulunduğu Behşemî kelâmcıların arazlar konusundaki görüşleri bu kıyasa olanak sağlamaktadır. Nitekim, ileride detaylı olarak ele alınacağı üzere onlara göre cevherler gibi arazlar da kendinde gerçeklikleri bulunan zâtlardır. Dolayısıyla zât olan tek bir cevherin birçok cevhere dönüşmesi mümkün ise yine zât olan araz için de aynı imkândan bahsedilebilir. Bu durumda ise insanlarda bulunan tek bir kudret arazının sonsuz sayıda kudret arazına dönüşmesi ve böylece Allah'ın kudretinin etkinliğine engel teşkil etmesi (*mümâneʿatühû*) mümkün hâle gelir. Rassâs bu aşmadan sonra bir cismin hareketi ve sükûnu örneği üzerinden gerek zâtı gereği kādir olan Allah'ın gerekse sonsuz kudrete sahip olan bir kimsenin makdûrunun meydana gelmesinin zorunlu olduğunu dile getir. Ancak bu, tek bir cismin aynı anda hem hareketli hem de sâkin olması gibi imkânsız bir sonucu doğurur. İşte bu imkânsız sonuç, bizde bulunan tek bir kudret arazının sonsuz kudret arazına dönüşemeyeceğini ve buna kıyasla tek bir cevherden de çokluğun meydana gelemeyeceğini gösterir.[332]

Altıncı Delil

Rassâs'ın altıncı delili, zât sıfatına ilişkin açıklamalardan hareketle ortaya konulan ikinci delilin kevn arazlarına tatbik edilmesinden ibarettir. Nitekim o, tek bir cevherden çokluğun meydana gelmesi durumunda, bu çokluğun hangi aşamada zât sıfatını kazandığına ilişkin ikinci delilde ortaya koyduğu soruşturmayı burada arazlar üzerinden yeninden gündeme getirir: Tek bir cevherden çokluğun meydana gelmesi imkân dâhilinde ise, tek bir cevherin de birçok cevhere dönüşmesi ve yine buna bağlı olarak tek cevherin taşımış olduğu kevn arazının da birçok kevn arazına dönüşmesi mümkündür. Ancak bu noktada, ikinci delilde tartışılan zât sıfatının hangi aşamada kazanıldığı sorusu kevn arazlarına yöneltilir. Rassâs ikinci delilde geçersiz kıldığı ihtimalleri burada kısaca tekrar

[331] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 27.
[332] Detaylar için bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 27-28.

zikrederek tek bir kevn arazının birçok kevn arazına dönüşemeyeceğini ve yine buna bağlı olarak tek bir cevherden de birçok cevherin meydana gelemeyeceğini iddia eder.[333]

Yedinci Delil

Son olarak Rassâs çokluğun tek bir cevherden meydana gelmesi durumunda, bu çokluğa bir şeyin eklenmesi ile eksiltilmesi arasında bir farkın kalmayacağını öne sürer. Çünkü artan veya azalan çokluk en nihayetinde tek bir cevhere dayanmaktadır.[334]

İlk aşamada, yukarıda yer verilen delillerle cevherin bilfiil veya bilkuvve bölünmesinin imkânsızlığını ortaya koymaya çalışan Rassâs, ikinci aşamada ise cevherin bölünebileceğine ilişkin öne sürülen gerek aklî gerekse geometrik şekillere dayalı şüpheleri/ delilleri ele alarak cevap vermeye çalışır. O, bu cevapların öncesinde bir anlamda giriş mâhiyetinde[335] cevhere ilişkin birtakım öncüllere (*muḳaddimât*) yer verir ve öne sürülen şüphelere ilişkin cevaplarını da bu öncüller üzerinden ortaya koyar.

1.3.5. Cevhere İlişkin Temel Öncüller

Klasik metinlerde cevherin hükümleri (*aḥkâmü'l-cevher*) başlığı altında cevhere ilişkin birtakım yargılar ortaya konulmakla birlikte,[336] Rassâs burada bu yargıların tamamına değinmez. O, özellikle cevher-i ferd karşıtlarının kendi şüphelerini dayandırdıkları aşağıdaki beş öncülü ele alarak ve bunları cevherin bölünemeyeceği lehine açıklayarak, bir anlamda bu şüphelerin temelini hedef almaktadır.

i. *Tek bir cevher kendisi gibi ancak altı cevher ile karşılaşabilir:* Tek bir cevherin kendisi gibi kaç cevhere temas edebileceği ve kaç cevherle karşılaşabileceği (*mülâḳātühû*), cevherin bir şekle sahip olup olmadığıyla doğrudan ilişkilidir. Cüveynî'nin yer verdiği bilgilerden hareketle, cevherin herhangi bir şekli olmadığı konusunda ortak kanaat bulunmakla birlikte,[337] cevherin geometrik şekillerden yaklaşık olarak hangisine

---

[333] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 28; Tihâmî, *el-İklîl fî şerḥi me'ani't-Taḥṣîl*, 9b. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 59a.

[334] Detaylar için bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 28.

[335] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 34.

[336] Genel olarak bu yargılar için bk. Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb et-Tabersî el-Mâzenderânî es-Serevî, *A'lâmü'ṭ-ṭarâ'iḳ fi'l- ḥudûd ve'l- ḥaḳā'iḳ* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 23085), 12b-13a.

[337] Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 158. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî uṣûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 3/74; Cemalettin Erdemci, *Kelam Kozmolojisine Giriş* (Ankara: Bilgesina Yayınevi, 2022), 72.

benzeyeceği ve benzetilebileceği noktasında farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bazı kelâmcılar cevherin herhangi bir şekli olmadığı gibi herhangi bir geometrik şekle de benzetilemeyeceğini öne sürerken,[338] benzetilebileceğini savunanlar ise farklı şekillerden söz etmişlerdir.[339] Öne sürülen bu farklı şekiller içerisinde özellikle Basra Mu'tezilesi'nin savunduğu, "şayet cevher herhangi bir geometrik şekle benzetilecek olursa, küpe[340] daha benzer olacaktır"[341] kanaati daha baskın gelmiştir. Çünkü bu geometrik şekil diğerlerinin aksine bütün yönlerden ve kenarlardan eşittir. Aynı şekilde, hangi yönden bakılırsa bakılsın cevherin de bütün yönlerden ve kenarlardan eşit olması gerekir. Bu kanaati savunan kelâmcılar, cevherin başka bir geometrik şekle benzetilmesi durumunda iki temel problemin ortaya çıkacağını iddia ederek kendi yaklaşımlarını desteklemişlerdir.

[338] Cüveynî konuyla ilişkili olarak Bâkıllânî'nin iki farklı görüşünden söz eder. Birinci görüşüne göre o bazı eserlerinde, doğru bir çizginin ancak küpe benzeyen bir cevherden oluşabileceğinden hareketle, cevherin küpe benzediğini öne sürmüştür. Kādî Abdülcebbâr'ın Eş'arî'nin *el-Lümaʿ*'ına yazdığı *Naḳż*'ın tenkidi olan *Naḳżu Naḳż*'da ise cevherin şekillere benzetilmesiyle ilgili bütün görüşleri geçersiz kılarak şekli olmayan cevherin bir şekle benzetilmesini de anlamsız bulmuştur. Ona göre cevherin bir şekli yoktur ve –diğer cevherlerle birleşerek çizgisel boyutları oluşturduğu için– cevher şeklin bir parçasıdır. Cüveynî'nin bu aktarımın akabindeki açıklamalarına bakılırsa, kendisi de cevherin herhangi bir şekle benzetilemeyeceği kanaatindedir. Nitekim o, cevherin şeklinden ziyade büyüklüğünün olduğunu öne sürmektedir; *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 159; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 133. Râzî'nin aktardığına göre Eş'arî de cevherin şekli olduğunu kabul etmemiştir; *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 6/21.

[339] Detaylar için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 159; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/87; Münâ Ahmed Ebû Zeyd, *et-Taṣavvurü'ẕ-ẕerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1414/1994), 27-29. Kaynaklar cevherin benzetildiği söz konusu şekiller arasında küreye de yer vermekle birlikte bu görüşün kime ait olduğu konusunda herhangi bir bilgi vermez. İbnü'l-Murtazâ, bu görüşün kime ait olduğunu tespit edemediğini belirtmekle birlikte muhtemel bir tahminde bulunur. Ona göre cevheri kabul eden bir kimsenin bu görüşü savunması uzak bir ihtimaldir ve bu görüşün cevheri kabul etmeyenlere ait olması daha uygundur. Bk. *Dâmiġu'l-evhâm*, 46-47.

[340] Her ne kadar metinlerin orijinalinde kare anlamına gelen *murabbaʿ* kelimesi yer alsa da burada kastedilen küptür. Çünkü bu görüşü savunanalar altı yönden ve tek bir cevhere altı cevherin temas edebileceğinden söz etmektedirler. Bu takdirde, Râzî'nin de işareti ve tashihi doğrultusunda kastedilen şeklin kare değil, küp (*mükaʿʿab*) olması gerekir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, 6/21.

[341] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/87; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/81; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 98; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 34; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 60a-b. Bu görüşü savunan kelâmcıların, "cevher küp şeklindedir" demek yerine, "şayet bir şekle benzetilecekse küpe daha benzerdir" şeklindeki vurgularına ve ayrımlarına dikkat edilmesi gerekir. Cüşemî'nin de belirttiği üzere birinci ifade tek bir cevherde telif arazının bulunmasını ve dolayısıyla kelâmcıların iddialarının aksine cevherin bölünmesini gerektirir. Bk. *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/87. Bunun farkında olan kelâmcılar, cevher için belirli bir şekil tayin etmek yerine yaklaşık olarak ve benzetme yoluyla cevherin şeklinden söz etmişlerdir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm*, 46. Kelâm atomculuğunun süreksizlik geometrisi altında inşa edildiğini söyleyen Dhanani, bu geometride atomun bir şekle sahip olamayacağını ifade eder. Çünkü atomun kare veya küp gibi bir şeklinin olması, çizgisel boyutlara (uzunluk, genişlik, derinlik) sahip olmasını gerektirir. Ancak süreksizlik geometrisinde çizgisel boyutlar tek bir atomda bulunmaz ve ancak atomların birleşmesiyle meydana gelir. Ona göre, kelâmcıların "atom x'tir" yerine "x'e benzer" şeklindeki ısrarlarının altında da bu gerekçe bulunmaktadır. bk. Alnoor Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", çev. Mehmet Bulgen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 251-152.

İlk olarak, söz gelimi cevherin daireye benzetilmesi durumunda cismi oluşturan cüzler arasında boşluğun olması gerekir. Yine buna bağlı olarak cismin parçaları arasındaki bu boşluk, cevherden daha küçük bir şeye tekabül edeceği için cevherin bölünebileceği sonucuna götürür.[342] Böylece Basra Mu'tezilesi gerek cismin parçaları arasında boşluk olduğu gerekse bunun neticesi olan cevherin bölünebileceği sonucundan kaçınmak için cevherin geometrik şekillerden birine benzetilmesi durumunda küpe daha benzer olacağını savunmuştur. Cevherin küpe benzetilmesi ise tek bir cevherin alt-üst, sağ-sol, ön-arka olmak üzere altı yönden en fazla altı cevherle temas edebileceği sonucunu beraberinde getirmiştir.[343] Tek bir cevherin kendisi gibi altı cevherle temas edebileceği *iʿtimâd* teorisiyle de desteklenmiştir. Cevherin taşımış olduğu arazlardan biri olan *iʿtimâd*, altı yönde tevlîde neden olabilir. Şayet cevherin kendisi gibi altı cevherle temas edebileceği kabul edilmezse, *iʿtimâd* arazının hükmü, yani altı yönden birinde herhangi bir şeyi tevlîd edebilmesi de geçersiz olur.[344]

Sonraki kaynakların aktardığına göre bu konuda tek farklı kanaat Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) tarafından öne sürülmüş ve o, tek bir cevherin başka bir cevherle temas edemeyeceğini savunmuştur.[345] Abbâd'ın bu iddiasına karşılık olarak Ebû Hâşim, cismin

---

[342] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/87-88; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/81; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 98; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 34-35; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 60b; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm*, 47; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 130-132.

[343] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/87; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/81; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 98; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 34; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 60a. İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddin Hasen b. Yûsuf b. Ali el-Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*, thk. Fâzıl el-İrfân (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419/1998), 2/493-494. Sonraki eserlerde detaylıca ele alınan bu öncül, Ebü'l-Hüzeyl'e kadar geriye gitmektedir. Nitekim o, tek bir cevherin hareket ve sükûn arazını taşıyabileceği gibi tek de kalabileceğini söylemiş ve buna bağlı olarak tek bir cevherin kendisi gibi altı cevherle temas etmesini mümkün görmüştür. Bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 303, 315. Aynı yaklaşım Ebû Ali el-Cübbâî tarafından da takip edilmiştir; Eş'arî, *Maḳālât*, 315. Aslında cevherin şekli olup olmadığı tartışmasından bağımsız bir şekilde tek bir cevherin kendisi gibi altı cevherle temas edebileceği yönündeki yaklaşım genel olarak kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir. Îcî, tek bir cevheri altı cevherin kuşatabileceğini ve temas edebileceğini söyler. Bk. Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm*, thk. Abdurrahman Umeyra (*Şerḥu'l-Mevâḳıf* içinde; Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997), 2/205-206. Cürcânî ise şerhte ekvân görüşünü benimseyenlerin ittifakla bunu kabul ettiklerini belirtir. Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997), 2/207-208. Îcî ise isim vermeksizin yalnızca bir kelâmcının cevherin bölünmesini gerektireceğinden çekindiği için bunu kabul etmediğini bildirir. Ancak ona göre bu görüş duyulara karşı bir mükâbere olduğu gibi cismin cevherlerden oluştuğu düşüncesine de aykırıdır; *el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm*, 2/205-206.

[344] İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/81; *Şerḥu Kitâbi't-Teẕkire*, 58; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 35; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 60b.

[345] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/87; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/81; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 34; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 60a-b. Esasında Abbâd'ın bu öncülü reddetmesi, tek bir cevherin varlığını imkânsız görmesinin bir sonucudur. Nitekim o, tek bir cevherin hareket, sükûn ve kevn arazını taşıyamayacağı gibi tek de kalmayacağını (*ve-lâ yecûzü ʿaleyhi en yenferide*) ve cevherin yönlerinin

cevherlerden oluştuğunu savunan bir kimsenin cevherlerin birbirine temas edemeyeceğini ve birbiriyle karşılaşamayacağını iddia etmesini çelişkili bulmuştur.[346]

ii. *Tek bir cevher altı cevherden fazlasıyla karşılaşamaz:* Tek bir cevherin altıdan fazla cevherle temas edemeyeceği konusunda -farklı gerekçelendirmeler olmakla birlikte- kelâmcılar arasında ortak kanaatin olduğu görülmektedir.[347] Nitekim kelâmcılar altı yönün dışında başka bir yön olmadığını ve yönlerin altıyla sınırlı olduğunu ifade ederek cevherin de altıdan fazla cevherle temas edemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Öte yandan cevherin küpe benzediğini savunan kelâmcılar ise altı küpün kuşattığı ve temas ettiği bir küpe başka bir küpün temas etmesinin imkânsızlığı üzerinden cevherin altıdan fazla cevherle temas edemeyeceğini göstermeye çalışmışlardır. Aynı örnek tek bir cevhere uyarlanarak bu öncül daha da netleştirilmiştir: Ortasında tek bir cevherin bulunduğu altı küpün her birinin etrafına birer cevher konulduğunda, bu cevherlerin ortadaki cevhere teması imkânsız hâle gelir ve dolayısıyla tek bir cevher altı cevherden fazlasıyla temas edemez.[348] Bu öncül, cevherin varlığını kabul etmeyen ve cevherin altıdan daha fazla cevherle temas edebileceğini öne sürenlerin iddialarına karşı bir itiraz olarak ortaya konulmuştur.

Ebü'l-Kāsım el-Ka'bî'nin, muhtemelen tek bir cevhere temasın altı yönle sınırlı olmadığını iddia eden bir grup filozofa karşı Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim ez-Zübeyrî'nin (ö. IV./X. yy.'ın ilk yarısı [?])[349] tek bir cevheri kuşatan küpler örneğine benzer bir delille karşılık verdiği, onları susturduğu ve filozofların karşılık veremediği

---

olmadığını öne sürmüştür; Eş'arî, *Maḳālât*, 316. Cevherin tek başına kalamayacağı kabulünün temelinde ise, Allah'ın tek bir cevheri yaratamayacağı ve ancak tek bir cevhere başkasının eklenmesiyle yaratabileceği iddiası yer almaktadır. Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/85; *Şerḥu Kitâbi't-Tezkire*, 60; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, 2/494. Böylece, Cüşemî'nin de işaret ettiği üzere cismin tek bir kütle olarak meydana geldiğini ve tek bir cevherin başkasıyla birleşmesinin ve temasının olmadığını zannetmiştir; *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/86. Öte yandan, sonraki kaynaklar bu bağlamda sadece Abbâd'ın ismine yer verse de Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce) ve Sâlih Kubbe (ö.?) de tek bir cevherin başka cevherle temas etmesini imkânsız görmüşlerdir. Bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 315.

346 Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/87; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/81; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 98; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beṣâʾir*, 34; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 60a-b.

347 Eş'arî, tek bir cüzün altı cüzle temas edebileceğini, altı yönünün bulunduğunu ve altıdan fazla cevherle temasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, *Mücerredü Maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 204. Aynı şekilde Cüveynî de tek bir cevherin altıdan fazla cevherle temas edemeyeceğini ifade eder; *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 461, 482.

348 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/82; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beṣâʾir*, 35-36; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 60b-61a. Örneğin şekli için ayrıca bk. *Şerḥu Kitâbi't-Tezkire*, 58.

349 Hayatı hakkında bilgi için bk. Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-iʿtizâl*, 291-292.

yönündeki rivayetinden de[350] anlaşılacağı üzere kelâmcıların bu öncülü filozoflar tarafından kabul edilmemiştir. Nitekim İbn Sînâ, kelâmcıların öne sürdüğü küpe benzeyen ve en fazla altı yönden teması mümkün olan cevher düşüncesinin kabul edilmesi durumunda daire ve dik üçgen gibi geometrik şekillerin oluşamayacağını ifade ettikten sonra,[351] cevherin altı yönü olduğuna ilişkin kanaatin genel bir görüş olduğunu, ancak doğru olmayıp buna ilişkin bir delilin de bulunmadığını söyler.[352]

iii. *İki cevherin birleştiği konumda başka bir cevherin bulunması mümkün değildir*: Yukarıdaki iki öncülü ittifakla kabul eden Mu'tezilî kelâmcılar, iki cevherin birleştiği konumda (*mevḍiʿu'l-ittiṣâl mine'l-cüzʾeyn*) üçüncü bir cevherin bulunup bulunamayacağı konusunda ihtilaf etmiştir. Ebû Hâşim, Ebû Ahmed b. Allân (ö. ?) ve Ebû Reşîd bunu mümkün görürken,[353] Ebû Ali, Ebü'l-Kāsım el-Ka'bî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ayyâş (ö. 386/996), Kādî Abdülcebbâr ve Cüşemî ise bunun imkânsız olduğunu öne sürmüştür.[354] Rassâs ise iki cevherin birleştiği konumda üçüncü bir cevherin bulunamayacağını ısrarla vurgulamakta ve bu iddianın kabul edilmesi durumunda cevherin bölünebileceği sonucunun ortaya çıkmasından endişe etmektedir. Bu konumda cevherin bulunamayacağına ilişkin onun açıklamalarının temelinde, cevherin ancak boş bir yönde (*fî cihet^{in} fâriġa^{tin}*) bulunabileceği, söz konusu konumun ise boş bir yön olmadığı yargısı yer almaktadır.[355] O, bu yargıya ilave olarak, üçüncü cevherin diğer iki cevherin her birinin yönünden pay alacak[356] ve yarısına karşılık gelecek şekilde söz konusu konumda bulunabileceği, bu durumda ise her iki yönün bölüneceği ve cevherden daha küçük bir ölçünün olacağı gerekçesiyle de iki cevherin birleştiği konumda üçüncü bir cevherin bulunmasını kabul etmez.[357]

---

350 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/82; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 36.

351 İbn Sînâ, *Fizik*, 2/21. Bu tartışma beşinci öncülde detaylıca ele alınacaktır.

352 İbn Sînâ, *Fizik*, 2/24, 96. Ayrıca bk. Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 206.

353 Bunu mümkün gören kelâmcıların açıklamaları ve delilleri için bk. Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/83; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 96-98; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/83; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 39-40; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 61b; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 144-147.

354 Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 96, 100; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/83; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/82; Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, 6/21; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 61a; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm*, 42. Cüveynî'nin "önderlerimiz (*eʾimmetünâ*) bu konuda tereddüt etmiştir" ifadesinden hareketle Eş'arî kelâmcıların da bu konuda ihtilaf ettikleri söylenebilir. Bk. *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 438.

355 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 36.

356 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 37: 9: "*baʿḍ^{an} min hâzihi'l-cihet^{i} ve baʿḍ^{an} min tilke.*"

357 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 37.

Rassâs bu iddianın kabul edilmesi durumunda cevherden daha küçük bir miktarın olacağını başka bir örnek üzerinden daha da netleştirir: Dört cevherden oluşan bir çizginin uçlarının üzerine birer cevher daha konulup bu iki cevhere temas etmeksizin ortalarına başka bir cevher yerleştirildiğinde, burada cevherden daha küçük bir boşluk ortaya çıkacaktır. Cevherden daha küçük bir boşluğun ve miktarın olması ise "en küçük miktar cevherdir" iddiasıyla çelişecektir.[358]

Rassâs'a göre iki cevherin birleştiği konuma başka bir cevherin yerleştirilebileceği iddiası, başta cevherin bölünebileceği olmak üzere birçok ilzamı beraberinde getirir ve bu iddiayı kabul eden bir kimsenin bu ilzamlardan kurtulabileceğini düşünen İbn Metteveyh'in aksine bu ilzamların bağlayıcılığından kurtulmak mümkün değildir. Söz konusu ilzamlardan birincisi[359] ve en önemlisi, yukarıda da geçtiği üzere bu iddianın kabulünün cevherin bölünebileceği sonucuyla neticelenmesidir. İbn Metteveyh'e göre bu iddiayı kabul eden bir kimse, "iki cevherin birleştiği konumda üçüncü bir cevherin bulunması, tek bir cevherin altı cevherle temas etmesinden daha fazla problemli değildir ve bu durum cevherin bölünmesini gerektirmiyorsa, cevherin bu konumda bulunması da bölünmeyi gerektirmez" diyerek cevap verebilir.[360] Ancak Rassâs'a göre bu doğru bir cevap olmadığı gibi cevherin bölünebileceği ilzamından da kurtarmaz. Ona göre İbn Metteveyh'in yaptığı kıyas ve benzetme, tek bir cevherin altı cevherle temasında bölünmeyen altı farklı yön bulunduğu göz ardı edildiği için hatalıdır. Yukarıda belirtildiği üzere iki cevherin birleştiği konumda boş bir yön olmadığı için üçüncü cevherin buraya yerleştirilmesi iki cevherin yönlerinin bölünmesini gerektirecek ve buna bağlı olarak da cevherin bölünebileceği yönündeki ilzam bağlayıcı olmaya devam edecektir.[361]

Rassâs iki cevherin birleştiği konumda üçüncü bir cevherin yerleştirilebileceğini savunanların, iddialarını yanlış ve kabul edilmez bir ilke üzerine kurduklarını öne sürmektedir. Söz konusu bu ilkeye göre, dört cevherden (A-B-C-D) oluşan bir çizginin ortadaki iki cevheri (B-C) kaldırılıp uçtaki cevherlere temas etmeksizin ortaya başka bir cevherin (E) yerleştirilmesi mümkündür. Bu durumda ortaya yerleştirilen cevher

---

358 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 37: 16: "*ennehû (=cevher) aṣġaru'l-meḳādîr*." Ayrıca bk. Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/83; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 61a.

359 Diğerleri için bk. Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/84; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 38-39.

360 İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/84. Ayrıca bk. Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 267.

361 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 38.

kaldırılan iki cevherin birleştiği konumda olacak ve doğal olarak iki cevherin birleştiği konuma üçüncü bir cevherin yerleştirilmesinin imkânı ortaya çıkacaktır:[362]



(Şekil: 1) (Şekil: 2)

Ancak Rassâs, cevherin yalnızca boş bir yönde bulunabileceğini ve söz konusu durumda boş iki yönün mevcut olduğunu dile getirerek uçtaki cevherlere temas etmeksizin ortaya başka bir cevherin yerleştirilebileceği iddiasını kabul etmez ve ona göre bu boşluğa bir cevher (E) yerleştirildiğinde mutlaka uçtaki cevherlerin (A-D) birine temas edecektir.[363]

iv. *Cevherin kendi mekânında hareket etmesi ve iki yüzünün bulunması mümkün değildir*: Cevherin kendi mekânında hareket etmesiyle iki yüzünün (*vechân*) bulunması arasında, bir anlamda sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır ve bu ilişkinin kabulü, cevherin bölünemeyeceği yönündeki kelâmcıların temel tezine zıtlık teşkil etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, iki yüze sahip bir cevherin alt yüzü üste, üst yüzü alta geldiğinde, her ne kadar teknik anlamda bir hareket olmasa da cevherin kendi mekânında hareket ettiği söylenebilecektir. Dikkat edileceği üzere, ancak cevherin iki yüze sahip olduğu varsayıldığında bu hareketin imkânından bahsedilebilecek, dolayısıyla iki yüze sahip olan bir cevherin ise bölünemeyeceği ileri sürülemeyecektir. Bu sonuçtan kaçınmak için gerek cevherin kendi mekânında hareket ettiği gerekse buna sebep olan iki yüzünün bulunduğu iddiasını reddederek cevherin kendi mekânında hareket edemeyeceği ve iki yüzünün bulunamayacağı ilkesini kelâmcıların çoğunluğu kabul etmiştir.[364] Özellikle Mu'tezilî kelâmcılar hareketi "cevherin bir mekânda bulunduktan sonra başka bir mekânda

[362] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 38. Rassâs'ın isim zikretmeksizin aktardığı bu ilkeyi Cüşemî, Ebû Ahmed b. Allân'a nispet eder. bk. *Şerḥu 'Uyûni'l-mesâ'il*, 4/84.

[363] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 40; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 62a.

[364] İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/84; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 40; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 62a. Bu öncül, cevherin alt tarafının üste üst tarafının da alta gelecek şekilde kendi mekânında alt üst edilemeyeceği (*ḳalbü'l-cevher*) tarzında da ifade edilmektedir. Ebû Reşîd ve Ebû Muhammed el-Bezzâr (ö.?) ise bu öncülde farklı bir yaklaşıma sahiptir. Bezzâr, cevherin iki yüzünün bulunduğunu ve kendi mekânında hareket edebileceğini savunurken, Ebû Reşîd ise cevherin kendi mekânında alt-üst edilebileceğini ve döndürülebileceğini (*idâretü'l-cevher*) savunmaktadır. Bk. Cüşemî, *Şerḥu 'Uyûni'l-mesâ'il*, 4/85-86; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm*, 44-45.

bulunması"[365] şeklinde tanımlayarak ve kendi mekânında kalmaya devam eden cevherde bu anlamda bir hareketin düşünülemeyeceğini ifade ederek bu öncülü desteklemişlerdir.

v. *Çizgilerin, cüzleri arasında boşluk bulunmayacak tarzda oluşması ancak düz çizgi oldukları takdirde mümkündür:* Düz bir çizgiye sahip olmayan daire gibi şekillerin cüzleri arasında boşluk bulunduğu ve yüzeylerinin girintili-çıkıntılı olduğu anlamına gelen bu öncül, düz bir çizginin daireye dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği bağlamında da tartışılmıştır. Cüveynî kelâmcıların bu konuda ihtilaf ettiğini söyler. Bunu imkânsız gören kelâmcılar, düz çizgilerin bir genişliğe sahip olduğunu, genişliğe sahip olan bir çizgi daireye dönüşmeye başladığında ise iç yönü daraldıkça dış yönünün genişleyeceğini öne sürmüşlerdir. Oysa tek tek cevherlerde böyle bir şey tasavvur edilemez. Ayrıca daralma ve genişlemenin kabul edilmesi, cevherin yönleri olduğu sonucuna da götürecektir.[366] Zira çizginin cevherlerden oluştuğu dikkate alındığında, aslında burada genişleyen ve daralan şeyin cevherlerin yönleri olması gerekir ve biri genişleyen diğeri daralan iki yöne sahip bir cevherin ise bölünemeyeceği düşünülemez. İbn Fûrek'in aktardığı üzere Eş'arî'nin açıklamaları bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır. O, "Allah, cevherlerden oluşan bir çizgiyi daireye dönüştürebilir mi?" diye soran bir kimseye, cevherin bölünmesine götüreceği için bunun imkânsız olduğu söylemiştir. Çünkü cüzlerin daireselliği (*istidâratü'l-eczâ'*), eğilmelerine ve bükülmelerine neden olur ki bu durum ancak bölünebilen bir şeyde mümkündür. Dolayısıyla daire, ancak iki cüzü arasında boşluk olacak ve bu iki cüze biri alttan diğeri üsten temas edecek iki cevherin bulunmasıyla oluşabilir.[367]

Rassâs da aynı gerekçeyle, düz çizgi dışında cüzleri arasında boşluk bulunmayacak tarzda çizgilerin veya geometrik şekillerin oluşamayacağını bir örnek üzerinden göstermeye çalışmaktadır: Aralarında mesafe olmaksızın biri diğerini kuşatan ve kompakt (*müterâşşa*) cüzlerden oluşan iki daire düşünüldüğünde, dış dairenin cüzleri içteki dairenin cüzlerinin birleştiği konuma denk gelecektir. Çünkü dıştaki dairenin içteki daireyi kuşatabilmesi için daha geniş olması ve dolayısıyla cüz sayısının daha fazla

[365] İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/84; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 41. Cüveynî, Mu'tezile'nin çoğunluğunun bu tanımı benimsediğini ifade eder; *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 479.

[366] Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 163. Ancak Cüveynî'nin kendisi bu görüşe katılmaz ve çizginin daireye dönüştürülebileceğini tercih eden Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşünü doğru bulur; *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 164. Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, 6/22.

[367] İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlât*, 208.

olması gerekir. İki daire arasında mesafenin olmadığı ve cüzlerin kompaktlığı varsayımı dikkate alındığında ise dıştaki dairenin fazla olan cüz veya cüzleri, içteki dairenin cüzlerinin birleştiği konuma yerleşecektir. Üçüncü öncülde açıklandığı üzere iki cevherin birleştiği konumda başka bir cevherin bulunması, cevherin bölünebileceği sonucuna götüreceği için mümkün değildir. Dış dairenin cüzlerinin içteki dairenin cüzlerinin hizasında olması ise cüzlerinin kompakt olduğuyla çelişecek ve böylece cüzler arasında boşluk olduğu ortaya çıkacaktır.[368] Bu örneğin aksine, biri diğerinden uzun iki çizgide cüzlerin kompaktlığı devam ettiği gibi iki cevherin birleştiği konumda başka bir cevherin bulunması da söz konusu değildir. Nitekim uzun çizgideki fazla cüz, kısa çizginin başında veya sonunda bulunan boş yönde yer alacaktır.

1.3.6. Cevherin Bölünebileceğine Yönelik Delillerin Eleştirisi

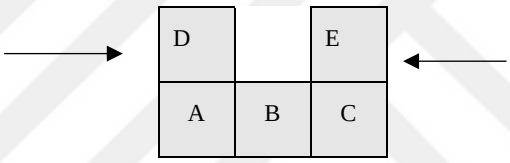
Klasik kelâm literatüründe cevherin bölünebileceğine yönelik öne sürülen delillerin genel olarak aklî ve geometrik şekillere dayalı karşıt deliller olmak üzere iki başlık altında toplandığı söylenebilir. Bu tarz bir başlıklandırma Rassâs'ın eserinde de görülmekle birlikte, o, İbn Metteveyh'in yaklaşımını takip ederek aklî delillerin de kendi içerinde iki başlık altında incelenmesini daha uygun bulmaktadır. Nitekim aklî deliller yalnızca cevherin bölünmesiyle ilişkili olabileceği gibi, Nazzâm tarafından ortaya atılan *ṭafra* teorisinin ispatında da kullanılabilir. Dolayısıyla aklî delillerden bir kısmının cevherin nefyi ve *ṭafra*nın ispatı olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Rassâs muhaliflerin

[368] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 42. Daha önce de yer verildiği üzere İbn Sînâ, cevherin kabul edilmesi durumunda daire ve üçgen gibi geometrik şekillerin oluşturulamayacağı üzerinden kelâmcıların cevher-i ferd teorisini reddetmiştir. Kelâmcılar ise bu eleştiriye, daire ve üçgenin çizgilerinde gözün yanıldığını, aslında bu şekillerin çizgilerinin göründüğünün aksine düz olmayıp girintili-çıkıntılı çizgiler olduğunu ileri sürerek karşılık vermişlerdir. Bk. İbn Sînâ, Bk. İbn Sînâ, *Fizik*, 2/21. Zira daireyi oluşturan çizgilerin cüzleri arasında boşluğun olmadığı ve birbirlerine temas ettikleri yönünde bir beyan, yukarıdaki gerekçelerden hareketle cevherin bölünebileceği sonucuna götüreceği gibi, dairenin iç yüzeyinin dış yüzeyine eşit olması şeklinde imkânsız bir sonuca da neden olur. Detaylar için bk. İbn Sînâ, *Fizik*, 2/21-22; Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, 6/134-135; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/63-64. Ancak kelâmcıların daire gibi şekillerin cüzleri arasında boşluk olduğu yönündeki bu cevabı, İbn Sînâ için cevherin bölünebileceğine yönelik başka bir argümana imkân tanımıştır. O, kelâmcıların iddia ettiği gibi dairenin yüzeyinde, girintili ve çıkıntılı olmasına neden olan boşluklara başka bir cevherin yerleştirilip yerleştirilemeyeceğini sormaktadır. Söz konusu boşluklara cevherler yerleştirilebilmesi durumunda, dairenin cüzleri arasında olduğu iddia edilen boşluk kapanacaktır. Bu boşluğa cevherin yerleştirilememesi ise cevherden daha küçük bir boşluğun olduğu ve dolayısıyla cevherin bölünebileceği sonucuna götürecektir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/132; Fahreddin er-Râzî, *el-Cevherü'l-ferd*, nşr. Eşref Altaş (Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin *el-Cevherü'l-ferd* Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili" içinde), *Nazariyat* 2/3 (Ekim 2015), 112-113; Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 200. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre cevherlerden oluşan bir dairenin cüzleri arasında boşluğun olması cevherin bölünebileceği sonucuna götürdüğü gibi, boşluğun olmaması da aynı sonuca götürür.

delillerini bu şekilde kategorize ettikten[369] sonra ilk olarak yalnızca cevherin bölünebileceğine ilişkin öne sürülen aklî delilleri, akabinde geometrik şekillere dayalı delilleri, son olarak da cevherin nefyi ve *ṭafra*nın ispatına ilişkin delilleri kapsamlı bir şekilde ele alarak hepsini reddeder.

1.3.6.1. Aklî Delillerin Eleştirisi

Kelâmcıların cevher-i ferd teorisine bölünemeyen cevher kavramının ortaya çıkaracağı mantıksal çelişkiler üzerinden muhalifleri tarafından birçok şüphe ve eleştiri yöneltilmiştir. Rassâs'a göre bunlar içerisinde en güçlüsünü, cevherden daha küçük uzaysal bir boşluğun ispatı üzerinden yöneltilen şüphe/delil oluşturmaktadır. Bu delilde ilk önce üç cevherden (A-B-C) oluşan bir çizginin bulunduğu, daha sonra ise çizginin uçları üzerine birer cevher (D-E) konulduğu varsayılmaktadır:

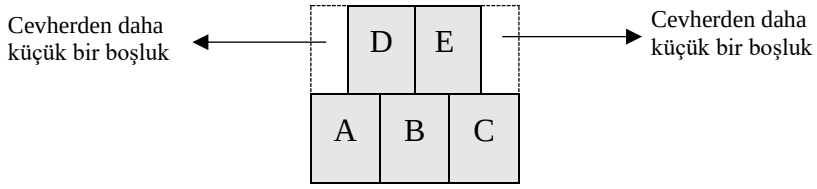


(Şekil: 3)

İki kādir uçtaki cevherleri birbirine doğru itmeye başladığında bunlar, alttaki iki cevherin arasında yer alan cevherin (B) tam ortasında karşılaşacak ve birbirine temas edecektir. Bu durumda üstteki iki cevher (D-E), yarıları ortadaki cevherin (B) üstünde, diğer yarıları ise uçlardaki cevherlerin (A-C) üstünde olacak şekilde konumlanacak ve uçtaki cevherlerin (A-C) üzerinde cevherden daha küçük uzaysal bir boşluğun veya miktarın bulunduğu ortaya çıkacaktır:[370]

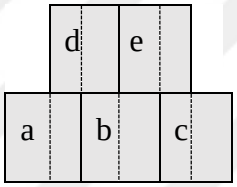
[369] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 43; krş. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/89; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 63b.

[370] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 47; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/91; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 64a-b. Ayrıca bu delil, iki cevherin birleştiği konumda başka bir cevherin bulunabileceğini savunan kelâmcılar tarafından kendi iddialarını desteklemek için de kullanılmıştır. Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf*, 97.



(Şekil: 4)

Cevherden daha küçük bir miktarın bulunması ise, kelâmcıların "en küçük miktar cevherdir" iddialarını geçersiz kılacaktır. Öte yandan bu delil, İbn Sînâ'nın açıkladığı tarzda başka bir açıdan daha cevherin bölünebileceğini göstermektedir. O, uçtaki cevherlerin kenarında ortaya çıkan cevherden daha küçük miktardan söz etmeksizin, üsteki iki cevherin alttaki cevherlerin yarısına, uçtaki cevherlerin ise üstteki iki cevherin yarısına denk gelmesinden hareketle beş cevherin de bölünebileceğini öne sürmektedir:[371]



(Şekil: 5)

İbn Metteveyh'in yer verdiği bilgilerden hareketle kelâmcıların bu delil karşısında iki gruba ayrıldıkları ve iki farklı cevap verdikleri söylenebilir. İki cevherin birleştiği konumda başka bir cevherin bulunmasını mümkün gören kelâmcılar için bu delilin bir anlamda bağlayıcılığı yoktur ve ikinci öncülde geçtiği üzere bu gruptaki kelâmcılar, "iki cevherin birleştiği konumda üçüncü bir cevherin bulunması, tek bir cevherin altı cevherle temas etmesinden daha fazla problemli değildir, bu durum cevherin bölünmesini gerektirmiyorsa, cevherin bu konumda bulunması da bölünmeyi gerektirmez" diyerek oldukça basit bir cevapla karşılık verebilirler. İki cevherin birleştiği konumda başka bir cevherin bulunamayacağını savunan kelâmcılar ise, çizginin üstündeki iki cevherin birbirine doğru intikalinin imkânsız olduğunu öne sürerek bu şüpheye cevap verebilirler. Bu cevabı öne sürenlere göre, iki çelişiğin bir arada bulunamayacağı ilkesi gereği fâilin cevhere uyguladığı *iʿtimâd*, kevn arazlarını tevlîd edemez. Aksi takdirde birbirine zıt iki

[371] İbn Sînâ, *Fizik*, 2/28-29; *en-Necât*, 93-94. Yukarıda görüldüğü üzere İbn Metteveyh ve Rassâs, bu delilin delâlet yönünü İbn Sînâ'nın açıklamalarından farklı bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla cevherin bölünebileceğine ilişkin öne sürülen bu delilin iki farklı tarzda açıklandığı gözden kaçırılmamalıdır.

kevn arazının ortaya çıkması gerekir ki, bu iki çelişiğin bir arada olması anlamına gelir.[372] Yine buna bağlı olarak, cevherin birbirine zıt iki kevn arazı ile aynı anda iki farklı yönde olması gibi başka bir imkânsız sonuçtan söz edilebilir.[373]

Rassâs, İbn Metteveyh'in iki grup adına verdiği bu cevapların söz konusu delili çürütmek için yeterli olmadığını düşünmektedir. O, iki cevherin birleştiği konumda başka bir cevherin bulunmasını mümkün gören kelâmcıların bu delili kolayca cevaplayabileceklerini düşünen İbn Metteveyh'in aksine, bu ilkeyi savunan bir kimsenin bu delile cevap vermesinin zor ve neredeyse imkânsız olduğunu söylemektedir. Hatta ona göre, iki cevherin birleştiği konumda başka bir cevherin bulunabileceği öncülünü kabul eden kimse için bu delil kesin bir biçimde bağlayıcıdır ve bu öncülü kabul etmesinden dolayı cevherin bölünmesini de kabul etmesi gerekir. Öte yandan Rassâs, iki cevherin birleştiği konumda başka bir cevherin bulunamayacağını savunan kelâmcılar adına İbn Metteveyh'in yer verdiği cevaba sonuç itibarıyla katılmakla birlikte, çizginin üzerindeki iki cevherin birbirine doğru hareketinin imkânsızlığı noktasında İbn Metteveyh'in öne sürdüğü gerekçeyi yeterli ve ikna edici bulmaz. Hatırlanacağı üzere İbn Metteveyh, iki zıt kevn arazının birlikte olamayacağından hareketle fâillerin uyguladığı *iʿtimâd*ın kevn arazlarını tevlîd edemeyeceği üzerinden bu delilin cevaplanabileceğini öne sürmüştü. Rassâs ise İbn Metteveyh'in yaklaşımından farklı olarak, buradaki kevn arazları arasında bir zıtlığın olmadığını söyler. Çünkü kevn arazlarının birbirine zıtlığı (*teżâddü'l-kevneyn*), yönlerin farklılaşmasıyla ortaya çıkar. Söz konusu örnekte tek bir yön olduğuna göre, iki kevn arazı arasında bir zıtlığın bulunduğu söylenemez ve böylece İbn Metteveyh'in ortaya koyduğu gerekçe anlamını yitirir. Dolayısıyla Rassâs'a göre fâillerin uyguladığı *iʿtimâd*ın kevn arazlarını tevlîd edememesi, iki çelişiğin bir arada bulunamayacağı ilkesi üzerinden açıklanamaz.[374] Ona göre *iʿtimâd,* gerekli olan bir şartın eksikliği nedeniyle burada kevn arazlarını tevlîd edemez. Bu örnekte eksik olan şart ise boş bir yönün bulunmamasıdır. Zira bu örnekte tek bir yön ve iki cevher bulunduğu için fâillerin cevherler üzerine uyguladığı *iʿtimâd*ların hiçbiri kevn arazını tevlîd edemez.

[372] Detaylar için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/91; Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 267. İbn Sînâ da kelâmcıların bu cevabına işaret eder. Ancak o, arada bir engel olmamasına rağmen iki cevherin birbirine doğru hareket edememesini oldukça ilginç bulur; İbn Sînâ, *Fizik,* 2/29. Ayrıca bk. Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 146.

[373] İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm,* 43.

[374] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 57-58.

Kevn arazı taşımayan cevherlerin ise hareketi ve intikali düşünülemez.[375] Rassâs bu cevabını, ikinci bölümde ele alınacak olan illiyet/nedensellik teorisine ilişkin açıklamaları doğrultusunda teorik bir zeminde de ortaya koymaya çabalar. İleride üzerinde duracağımız üzere, illet-malûl arasındaki zorunluluk ilişkisi gereği, malûl olmaksızın illetin mevcudiyetinden söz edilemez. Yine bu zorunluluk ilişkisi gereği, malûlü imkânsız kılan husus illeti de imkânsız kılar. Bu ilkeler söz konusu delile tatbik edildiğinde, çizginin üstündeki iki cevherin birbirine temas edecek şekilde ortadaki cevherin üstünde konumlanmaları (=malûl), yalnızca bir yön olduğu için (=malûlü imkânsız kılan husus) mümkün değildir ve bu imkânsızlık, *iʿtimâd* sonucunda kevn arazlarının (=illet) ortaya çıkmasını da engellemektedir.[376] Netice olarak Rassâs, boş iki yön olmadığı için fâillerin cevherlere uyguladığı *iʿtimâd*ın kevn arazlarını tevlîd edemeyeceği, kevn arazı olmaksızın da cevherlerin intikalinin düşünülemeyeceği üzerinden bu delili eleştirerek reddeder.

Kelâmcıların cevher-i ferd teorisine yöneltilen bir diğer şüphe, bölünemeyen tek bir cevherin farklı yönlerden diğer cevherlerle temas etmesinin ortaya çıkardığı mantıksal çelişki üzerine kuruludur. Genellikle iki farklı örnek üzerinden gösterilen bu çelişkide, ilk olarak tek bir cevherin farklı yönleri olduğu, akabinde ise farklı yönleri olan cevherin bölünebileceği sonucu ortaya konulmaktadır. Buna göre, iki cevher arasında bulunan tek bir cevhere sağındaki ve solundaki cevherler farklı yönlerden temas etmektedir. Tek bir cevhere temasın farklı yönlerden gerçekleşmesi ise cevherin farklı yönlerinin olduğunu ve dolayısıyla bölünebileceğini göstermektedir. Benzer şekilde tek bir cevhere altı yönden altı cevherin temas edebilmesi de aynı gerekçeyle cevherin bölünebileceği sonucuna götürmektedir.[377]

---

375 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 57; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 65a.

376 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 47-48; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 64b.

377 İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/89; Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 43. Cevher aleyhine ortaya atılan bu itirazın kökenleri Aristo'ya kadar uzanmaktadır; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 190. Aristo, çizgi gibi sürekli büyüklüklerin bölünemeyen şeylerden oluşamayacağını ifade eder. Çünkü bölünemeyen noktaların, çizgiyi ve çizginin uçlarını oluşturabilmesi için kendi uçlarının ve sonlarının olması gerekir. Ancak bölünemeyen noktanın uca ve sona sahip olması düşünülemez. Bk. Aristoteles, *eṭ-Ṭabîʿa*, çev. İshâk b. Huneyn, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2007), 2/605-606; David J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), 114. Aristo'nun buradaki "uç" veya "son" kavramlarının daha sonra "cevherin yönleri" olarak ifade edilmiş olması ve itirazın yeniden ortaya konulmuş olması muhtemeldir. Öte yandan Aristo'nun, noktaların temas yoluyla da çizgileri oluşturamayacağı bağlamındaki ifadeleriyle boyutsuz cevherlerden boyutlu cisimlerin oluşamayacağı yönündeki Nazzâm'ın itirazı arasında da bir benzerlik kurulabilir. Aristo, bölünemeyen bir şeyin parçası olamayacağına göre iki cüzün bütünüyle birbiriyle

Mu‘tezilî kelâmcılar bu delil karşısında iki gruba ayrılarak iki farklı cevap geliştirmişlerdir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali, Ebü’l-Kāsım el-Ka‘bî ve Kādî Abdülcebbâr cevherin yönünün cevherin dışında bir şey olduğunu söyleyerek cevherin yönüyle, cevherin karşılaştığı ve temas ettiği diğer cevherlerin kastedildiğini öne sürmüşlerdir.[378] Dolayısıyla mezkûr isimlere göre cevherin yönünden, ancak başka bir cevherle temas hâlindeyken söz edilebilmektedir.[379] Diğer bir ifadeyle cevher tek başına kaldığında, onun için yön ve taraf kavramları ortadan kalkmaktadır.[380] Böylece yön ve tarafa sahip olmayan cevhere yöneltilen bu şüphenin de geçerliliği kalmaz. Ebû Hâşim ise cevherin yönünün cevherin dışında bir şey olmasını kabul etmediği için[381] bu şüpheye “mütehayyiz” kavramı üzerinden cevap vermiştir. İbn Metteveyh ve Rassâs’ın da benimsediği bu cevaba göre, tek bir cevherin altı cevherle temas edebilmesi, cevherin bir *ḥâl*e sahip olduğu ve bu *ḥâl* sayesinde kedisine altı cevherin temas edebileceği anlamına gelir. Cevheri arazdan da farklı kılan söz konusu *ḥâl* ise cevherin yer kaplayan oluşudur (*kevnuhû müteḥayyiz*[en]). Bu açıklamalar doğrultusunda, cevherin başka bir cevherle temas etmesi, cevherin yer kaplayan oluş hâline işaret eder ve bu hâl sayesinde tek bir cevhere, etrafını kuşatan boşluklardan altı cevher temas edebilir. Cevherin etrafını saran boşluklar ise cevherlerin yönleri ve boyutları olamayacağına göre, bu şüpheden hareketle cevherin bölünebileceği ileri sürülemez.[382] Netice olarak birinci gruptaki kelâmcılar cevherin

temas etmesi gerektiği söylemektedir. Bu durumda ise büyüklüğün meydana gelmesi imkânsız olacaktır; Aristoteles, *eṭ-Ṭabîʿa*, 607. Aynı şekilde Nazzâm da kendisinde uzunluğu olmayan bir cevher başka cevherle birleştiğinde uzunluğu oluşturamayacağını öne sürmektedir. Kelâmcılar bu itirazı telif arazı ile aşmaya çalışmışlardır. Onlara göre, kendinde uzunluğu olmayan iki cevhere telif arazı yerleştiğinde uzunluğun meydana gelmesi imkânsız değildir. Bu durum, tek başına haber cümlesi olamayan harflerin bir araya geldiklerinde haber cümlesine dönüşmesine benzetilmiştir. Bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/90; Rassâs, *el-Kâşif li’l-beşâʾir*, 45.

[378] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni’l-mesâʾil*, 4/85; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/89; Rassâs, *el-Kâşif li’l-beşâʾir*, 44: 13-14: “*cihetü’l-cevher*[i] *ġayrü’l-cevher*.”

[379] Yine bu görüşle ilişkili olarak Ebü’l-Kāsım el-Ka‘bî, cevherin tek başına bir yönde bulunamayacağını ve yer kaplayan olamayacağını ileri sürmektedir; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi’l-ḫilâf*, 61; İbnü’l-Murtazâ, *Dâmiġu’l-evhâm*, 44.

[380] İbnü’l-Murtazâ, *Dâmiġu’l-evhâm*, 39.

[381] Ona göre cüzün yönü cüzün kendisine aittir; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi’l-ḫilâf*, 59. O, bir kimsenin ilk önce cevherin altı cevherle temas etmesini mümkün görüp daha sonra cevherin cihetinin cevherden farklı olduğunu iddia etmesini çelişkili bulur. Çünkü bir cevherin, altı farklı yönden diğer cevherlere temas edebilmesi için kendisinin altı cihete ve kenara (*ḳutr/aḳṭâr*) sahip olması gerekir. Detaylar için bk. İbnü’l-Murtazâ, *Dâmiġu’l-evhâm*, 44.

[382] İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/89; Rassâs, *el-Kâşif li’l-beşâʾir*, 43-44; Mahallî, *el-Kevâkibü’d-dürriyye*, 64a; Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 256-257. İbnü’l-Murtazâ Ebû Hâşim’in bu açıklamasını mugalata olarak değerlendirir ve bu şüphe karşısında bir cevap değeri taşımadığını ileri sürer. Çünkü hasmın ortaya koyduğu bu şüphenin cevherin yer kaplayan oluşuyla alakası yoktur. Bilakis hasım cevherin sağına temasın soluna temasından farklı olup olmadığını sormaktadır. Ayrıca yer kaplayan bir cevhere de aynı itiraz yöneltilebilir ve kendisine farklı yönlerden diğer cevherlerin temas

yönünü cevherin dışında bir şey sayarak bu şüpheyi cevaplamaya çalışırken, ikinci gruptaki kelâmcılar ise cevhere farklı yönlerden temasın en nihayetinde cevherin tek bir sıfatıyla (yer kaplayan oluşu) ilişkili olduğunu söyleyerek bu şüpheyi aşamaya çalışmaktadırlar.

Rassâs'ın cevhere yönelik aktardığı diğer bir şüphe, İbn Sînâ'nın cevher-i ferd aleyhine öne sürdüğü deliller arasında yer almaktadır. İbn Sînâ, cevher-i ferd görüşüne göre, bölünemeyen cüzlerden oluşan levhanın bir yüzünü güneş aydınlattığında veya bir yüzüne bir şey ârız olduğunda aynı durumun diğer yüz için de geçerli olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü iki yüzü veya yönü olamayan cevherlerden oluşan bir levhanın iki farklı yüzünden bahsetmek imkânsızdır. Yine buna bağlı olarak levhanın bir yüzünü görenin diğer yüzünü de görmüş olması gerekir.[383] İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu mantıksal çelişkiyi Rassâs ise şu şekilde aktarmaktadır: Bölünemeyen cüzlerden oluşan bir levhanın bir tarafında Zeyd'in, diğer tarafında ise Amr'ın olduğu düşünüldüğünde, Zeyd'in gördüğü yüzün Amr'ın gördüğü yüzden farklı olması gerekir. Aksi takdirde ikisinin de levhanın aynı yüzünü görmesi gerekir ki bu mantıksal olarak çelişkilidir. Levhanın, Zeyd ve Amr tarafından görülen iki farklı yüzü olduğuna göre cevherin de iki yüzü olması gerekir.[384] İki yüzü olan bir şeyin ise bölünemeyeceği iddia edilemez. Cevherin iki farklı yüzü olduğu iddiasına dayanan bu şüpheye Rassâs'ın cevabı oldukça ilginçtir. O, İbn Sînâ'ya kadar uzanan bu delilde, bir anlamda herhangi bir mantıksal çelişki görmez ve iki kişinin, levhanın farklı yönlerinde olmalarına rağmen levhanın tamamını görebileceklerini öne sürer.[385] Dikkat edileceği üzere onun bu cevabı, aslında İbn Sînâ'nın delilde ortaya koyduğu mantıksal çelişkidir.

---

ettiği ileri sürülebilir. Buna göre yer kaplayan bir cevherin sağına temas eden diğer bir cevherin, aynı zamanda sol tarafına da temas etmesi sağ ve sol yönlerinin aynı olacağı sonucuna götürecektir. Cevherin sağına temasın soluna temastan farklı olması ise cevherin bölünmesini gerektirecektir. Öte yandan İbnü'l-Murtazâ, cevherin yönünün cevherden farklı olduğunu savunan kelâmcıların cevabını da yeterli bulmaz. Bu şüpheye karşı kendisinin verdiği cevap ise Ebû Hâşim'in açıklamalarına benzerlik arz eder. Ancak ona göre Ebû Hâşim'in cevabı ifade ediliş tarzı bakımından kusurludur ve kusurlu bulunan bu açıklama, onun tarafından tashih edilerek yeniden ortaya konulur. Detaylar için bk. İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiğu'l-evhâm*, 39-40.

383 bk. bk. İbn Sînâ, *Fizik*, 2/20; Dhanani, "The Impact of Ibn Sīnā's Critique of Atomism on Subsequent Kalām Discussions of Atomism", *Arabic Sciences and Philosophy* 25 (2015), 83.

384 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 46-47.

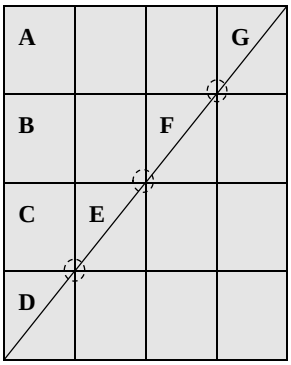
385 Rassâs bu şüphenin, cevherin altı cevherle temas etmesinden daha problemli olmadığını ifade eder. Ona göre tek bir cevherin altı cevherle temas etmesi cevherin bölünmesini gerektirmiyorsa, bu delilde öne sürülen gerekçeler de cevherin bölünmesini gerektiremez; *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 47.

1.3.6.2. Geometrik Şekillere Dayalı Delillerin Eleştirisi

Rassâs'ın geometrik şekillerden hareketle cevher-i ferdi reddedenlerin delillerine yönelik cevabı, İbn Metteveyh'in bu bağlamdaki izahlarına benzerlik teşkil eder. Ona göre cevher-i ferdin varlığı üzerine getirilen aklî deliller kesinlik ifade ederken, geometrik şekillerden hareketle cevher-i ferdin reddedilmesi için ileri sürülen deliller kesinlik ifade etmez. O, bu durumu Kur'ân'daki müteşâbih ayetlere benzetir; müteşâbih ayetlerin zahirinin akılla çelişmesi durumunda, bu ayetlerin aklî delillere muvafakat edecek şekilde tevil edilmesi gerektiği gibi geometrik şekillere dayalı delillerin de cevherin varlığına dair kesinlik ifade eden aklî delillere muvafakat edecek biçimde açıklanması gerekir. Ayrıca Rassâs bu konuda getirilen delillerin çoğunun kelâmcılar tarafından kabul edilmeyen öncüller üzerine kurulu olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra, Rassâs ilginç bir biçimde geometrik şekiller üzerinden cevherin bölünebileceğine ilişkin delillerin, aşağıda detaylarına yer verileceği üzere aslında cevherin varlığına delâlet ettiğini de öner sürer.

Geometrik şekillere dayalı delillerin ilki, cevhere yönelik eleştirilerde sıklıkla kullanılan köşegen problemiyle ilişkilidir. Dört kenarı eşit bir karenin bir köşesinden diğerine bir çizgi çizildiğinde, bu çizgi (köşegen) karenin kenarlarından daha uzun görünecektir. Karenin kenarlarını ve köşegeni oluşturan cüz sayısı eşit olmasına rağmen[386] köşegenin kenarlardan daha uzun görünmesinin sebebi, köşegeni oluşturan cüzlerin birbirine uçlarıyla (*bi-erkânihâ*)[387] temas etmesidir. Diğer bir ifadeyle, karenin kenarlarını oluşturan cüzler (A-B-C-D) birbirleriyle tam olarak (*bi-külliyetihî*)[388] temas ederken, köşegendeki cüzler (D-E-F-G) kenarlarıyla [◌ işareti ile gösterilen yerler] birbirine temas ederler:

[386] Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 65a; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiğu'l-evhâm*, 41.
[387] Cevherin *erkânı* ile cevherin ucunun/tarafının kastedildiği hakkında bk. *Şerḥu Kitâbi't-Teẕkire*, 63: 13.
[388] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 59.



(Şekil: 6)

Köşegendeki cevherlerin birbirine uçlarıyla temas etmesi ise cevherin uçlara/kenarlara sahip olduğunu gösterir. Cevherin kenarları da cevherin kendisinden daha küçük olacağı için cevherin bölünmesi mümkündür ve doğal olarak en küçük miktarın cevher olduğu yargısı da geçerliliğini yitirir. Kelâmcılar bu şüpheye karşı cevaplarını beşinci öncüldeki açıklamalar üzerinden verirler. Onlara göre köşegen düz bir çizgi olmadığı için cüzleri arasında boşluğun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Nitekim ancak düz çizgi cüzleri arasında boşluk bulunmayacak bir biçimde oluşabilir. Buna göre karenin kenarlarındaki cüzler (A-B-C-D) arasında boşluk bulunmazken köşegenin cüzleri (D-E-F-G) arasında boşluk bulunmaktadır ve bu sebeple köşegen kenarlardan daha uzun görünmektedir.[389]

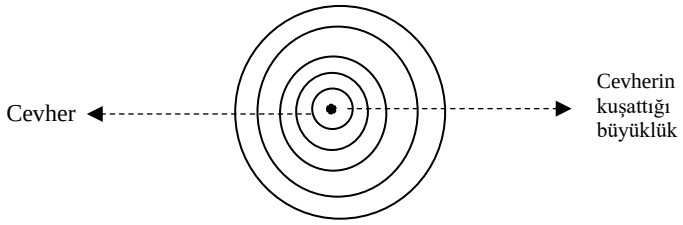
Öte yandan Rassâs, köşegenin kenardan daha uzun olduğu iddiasına dayanarak bu delilin cevherin bölünebileceğinden ziyade bizzat cevherin varlığına delâlet ettiğini öne sürmektedir. Zira cevherin sonsuza kadar bölünmesi durumunda, her ikisi de sonsuz cüzlerden oluşacağı için köşegenin kenardan daha uzun olduğu iddia edilemez. Köşegen ve kenar arasında uzunluk ve kısalık açısından kıyaslamanın yapılabilmesi ise her ikisinin de cüzlerinin sonlu olduğuna işaret eder.[390]

Geometrik şekillere dayalı delillerin ikincisinde ise ilk önce birbirini kuşatan iç içe geçmiş dairelerin bulunduğu varsayılmaktadır. Birbirini kuşatan bu dairelerin oluşma sürecinin en nihayetinde cevherde son bulması gerekir. Bu durumda cevher kendisinden

[389] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 58-59; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/92; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiğu'l-evhâm*, 41. Kelâmcıların bu cevabıyla problem tamamen çözülmüş değildir. Nitekim İbn Sînâ'nın kelâmcıların daire anlayışına yönelik itirazında olduğu gibi köşegenin cüzleri arasında bulunduğu iddia edilen bu boşluklara başka bir cevherin yerleştirilip yerleştirilemeyeceği üzerinden diğer bir itiraz yöneltilebilir. Söz konusu boşluklara başka bir cevherin yerleştirilmesi durumunda kelâmcıların iddia ettiği boşluklar kapanacaktır. Boşluklara cüzlerin yerleştirilememesi ise cevherden daha küçük bir miktarın olduğu sonucuna götürür ki bu durum da cevherin bölünebileceğini gösterir. Bu yönde bir itiraz için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Cevherü'l-ferd*, 163-164.

[390] Detaylar için bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 64.

daha küçük bir büyüklüğü kuşatacağı için cevherin kendisinden daha küçük bir büyüklüğün olduğu ortaya çıkar:



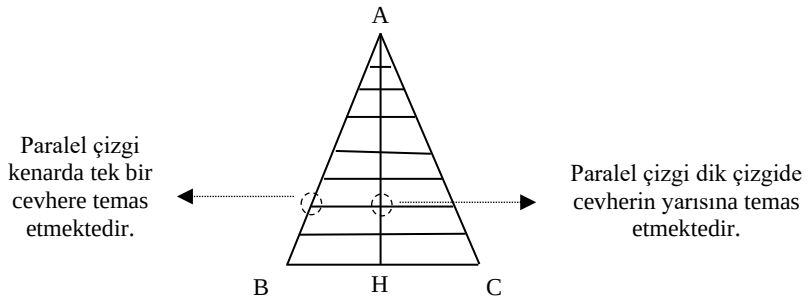
(Şekil: 7)

İlk olarak cevherin küpe benzediğini söyleyen kelâmcılar için bu delilin herhangi bir bağlayıcılığının olmadığı söylenebilir. Rassâs'ın da ifade ettiği üzere bu şüphe, cevherin daireye benzetilmesiyle[391] ortaya konulmaktadır. Oysa birinci öncülde, kelâmcılara göre cevherin geometrik şekiller içerisinden küpe benzediği açıklanmıştı. Dolayısıyla kelâmcıların küpe benzeyen cevherine, daireye benzetilen cevherden hareketle yöneltilen bu şüphenin geçerliliği yoktur. Ayrıca cevherin daireye benzediği kabul edilse dahi, kelâmcılara göre cevherden daha küçük bir büyüklük olmadığı için cevherin kendisinden daha küçük bir şeyi kuşattığı basitçe reddedilebilir.[392]

Cevherin bölünebileceğine ilişkin başka bir delil ikizkenar üçgen üzerinden öne sürülmektedir. Aşağıdaki üçgenin kenarları eşit (|A-B| = |A-C|), üçgenin tepe noktasından tabanına çizilen çizgiden (A-H) ise daha uzundur. Üçgenin kenarlarını ve tepeden tabana çizilen çizgiyi oluşturan cüzler, kenarların daha fazla cüze sahip olmasına binaen sayı açısından farklılık arz etmesine rağmen, üçgenin tabanına (B-C) paralel eşit çizgilerin çıkarılması mümkündür. Ancak bu durumda, eşit çıkarılan bu çizgiler üçgenin kenarında tam bir cüzle kesişirken/temas ederken, tepeden tabana olan çizgide cevherden daha küçük bir birimle kesişmesi ve temas etmesi gerekir. İki kenar arasında çıkarılan bu çizgilerin tepe-taban çizgisinde cevherden daha küçük birimle (=cevherin yarısı) kesişmesi ise doğal olarak cevherin bölünebileceğine delâlet etmektedir:

[391] Kelâmcılara göre hakikî bir dairenin dışta bulunamayacağı (bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, 2/479-480) dikkate alındığında aslında cevherin daireye benzetilmesi de mümkün değildir.

[392] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 60-61; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/93; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 64a-b; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm*, 41.



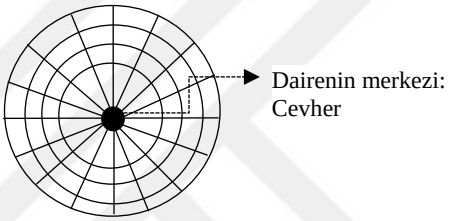
(Şekil: 8)

İlk olarak Rassâs bu itiraza, İbn Metteveyh'in açıklamalarına benzer bir şekilde, üçgenin kenarlarının düz bir çizgi olmadığını hatırlatarak karşılık verir. Üçgenin kenarlarının düz bir çizgi olmayıp kavisli olması ise cüzleri arasında boşluk olduğu sonucuna götürür. Kenarların aksine üçgeni tepeden bölen çizgi ise düz olduğu için cüzleri arasında boşluk bulunmaz (*v. öncül*). Böylece üçgenin kenarları ve dik çizgi cevher sayısı bakımından eşit olmasına rağmen, cüzleri arasındaki boşluk nedeniyle kenarlar dik çizgiden daha uzun görünmektedir. Kenarların ve dik çizginin cevher sayısı eşit olduğuna göre, üçgenin tabanına (B-C) paralel bir biçimde çıkarılan çizgilerin kenarlardan tam bir cüzle, dik çizginin ise bir cüzden daha küçük bir birimle kesiştiği iddia edilemez ve böylece bu itiraz da geçerliliğini yitirir.[393]

İkinci olarak Rassâs burada -İbn Metteveyh'ten farklı bir biçimde- bu şüpheye alternatif bir cevap daha sunmaktadır. Ona göre -tam da muhalifin öne sürdüğü gibi- üçgenin kenarlarını oluşturan cüzler arasında boşluğun bulunmadığı ve cüzlerinin dik çizginin cüzlerinden daha fazla olduğu kabul edilse dahi bu delil cevherin bölünebileceğine delâlet edemez. Çünkü paralel olarak çıkarılan çizgiler hem kenarlarda hem de dik çizgide tek bir cevhere temas etmektedir. Kenarlarda bulunan fazla cüzlerden ise, dik açının oluşmasıyla üçgenin kenarlarının bu fazla cüzleri kapsamasından dolayı çizgilerin çıkarılması mümkün değildir. Böylece paralel çizgiler hem kenarların hem de dik çizginin tek bir cüzüne temas edecek, üçgenin dik açısını oluşturmasından dolayı kenarlarda bulunan fazla cüzlerden ise çizgiler çıkarılmayacaktır.[394]

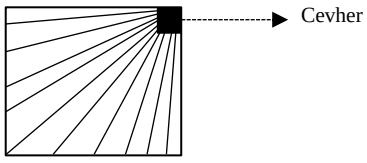
[393] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 61; krş. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/93; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 65a-b.
[394] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 61-62.

Cevher aleyhine Rassâs'ın peş peşe aktardığı diğer iki şüphe ise, yine kelâmcılar tarafından kabul edilmeyen tek bir cevherin altıdan fazla yönden diğer cevherlerle temas edebileceği aksiyomuna dayanmaktadır. Bu şüphelerden birincisi, dairenin merkezinde bulunan tek bir cevherden dairenin çapına sonsuz sayıda çizgilerin çıkarılabileceği üzerinden öne sürülmektedir. Dairenin merkezinde bulunan tek bir cevherden sonsuz sayıda çizgilerin çıkarılması ise cevherin kendinde tek bir şey olmasıyla ve bölünemeyeceğiyle çelişmektedir. Ayrıca merkezdeki cevherden sonsuz sayıda çizgilerin çıkarılması, tek bir cevherin temasının altı cevherle sınırlı olmadığını ve bölünmesinin nihaî olarak bir noktada sona ermediğini gösterir; çünkü kendinde tek bir şey olan sonlu ve sınırlı cevherden sonsuz sayıda çizgilerin çıkarılması mümkün değildir:



(Şekil: 9)

Aynı aksiyoma dayanan ikinci şüphe ise karenin bir köşesinde bulunan cevherden çok sayıda çizginin çıkarılabileceği üzerinden ortaya konulmakta ve yukarıdaki gerekçeden hareketle cevherin bölünmesinin sonlu ve sınırlı olmadığı iddia edilmektedir:[395]



(Şekil: 10)

Rassâs bu iki şüphenin geçerliliğinin tek bir cevherin altıdan fazla cevherle temas edebileceğine bağlı olduğunu ifade eder. Ancak ikinci öncülde geçtiği üzere kelâmcılara göre tek bir cevherin teması, kendisi gibi altı cevherle sınırlıdır ve daha fazla cevherle temas etmesi düşünülemez. Dolayısıyla tam da Rassâs'ın daha önce zikrettiği gibi bu iki şüphe kelâmcılara göre hatalı ve geçersiz sayılan bir ilke üzerine kuruludur. Şüphenin veya itirazın dayandığı aksiyom kelâmcılara göre kabul edilmediğinde, şüphenin

[395] Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 62; krş. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/93; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 65b.

kendisinin de bir geçerliği kalmayacaktır.[396] Aslında Rassâs'ın daha önce zikrettiği "cevher aleyhine öne sürdükleri itirazların çoğu (kelâmcılara göre) doğru olmayan ve kabul edilmeyen ilkeler üzerine kuruludur"[397] ifadesi oldukça önemli ve isabetlidir. Nitekim özellikle yukarıdaki iki şüphe, sürekliliğe dayanan Öklid geometrisinin ön kabullerinden hareketle süreksizliğe dayanan kelâmcıların cevher-i ferd teorisine yöneltilmektedir.[398]

Öte yandan Rassâs, cevher aleyhine öne sürülen bu iki itirazı, aynı gerekçelere dayanarak bizzat cevherin varlığına delâlet edecek bir biçimde yeniden yorumlayarak ortaya koyar. Örneğin ona göre, dairenin merkezindeki tek bir cevherden çizgilerin çıkarılması, aslında cevherin varlığına ve bölünmesinin sınırlı olduğuna delâlet etmektedir. Aksi takdirde, cevherin sonsuza kadar bölünmesi durumunda ilk olarak merkezdeki cevherin, kendini kuşatan daireden daha küçük olduğu düşünülemeyecektir; çünkü bir sonsuz diğer sonsuzdan daha büyük veya daha küçük olamaz. İkinci olarak, karınca-nal örneğine benzer bir şekilde dairenin merkezinden çapına çizgiler çıkarılamayacaktır; çünkü sonsuz olan kat edilemeyeceği için çizginin ilk önce merkezdeki cevheri kuşatan birinci daireyi, daha sonra ikincisini ve en nihayetinde içteki dairelerin hepsini kat edip en dıştaki daireye ulaşması mümkün olmayacaktır. Son olarak, her ikisi de sonsuz olduğu için merkezdeki cevher ile kendisinden çıkarılan çizgilerin büyüklük/uzunluk açısından eşit olması gerekecektir. Mamafih, gerek merkezdeki cevherin daireden daha küçük olması gerek merkezden çapa çizgilerin çıkarılabilmesi gerekse çıkarılan bu çizgilerin tek bir cevherden daha uzun/büyük olması cevherin bölünmesinin sonlu ve sınırlı olduğuna delâlet etmektedir.[399]

1.4. RASSÂS'IN ARAZ SAVUNUSU

Arazların tanımı, tasnifi ve özellikle arazın cismin bir niteliği mi yoksa kendinde gerçekliği bulunan ayrı bir zât mı olduğu konusunda önemli ayrışmalar olmakla birlikte genel olarak kelâmcılar, arazların insan zihni tarafından üretilmiş itibarî veya sübjektif durumlar değil Allah tarafından yaratılmış varlıklar olduğunu söyleyerek arazların

---

396 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 63; krş. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/94; İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiğu'l-evhâm*, 41-42.
397 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 58; krş. İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiğu'l-evhâm*, 41.
398 Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, 200; Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 273.
399 Detaylar için bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir*, 65-66.

varlığını kabul etmiştir.[400] Nitekim Cüveynî, âlemin tamamının cevherlerden oluştuğunu söyleyen Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816) dışında Müslümanlar'ın tamamının arazları kabul ettiklerini, ayrıntılarda ihtilaf etmekle birlikte arazların ispatı ve gerçekliği konusunda herhangi bir tartışmanın olmadığını belirtir.[401] Cüveynî'nin de işaret ettiği üzere varlıkları bir şekilde kabul edilen arazların tam olarak neye karşılık geldiği ve özellikle araz-sıfat arasındaki ilişki hakkında kelâmcılar ve kelâm ekollerinde farklı kanaatler bulunmaktadır. Öyle ki bu farklı kanaatler sonucunda, arazların hâricî varlığını savunan kelâmcılar, arazları cismin nitelikleri olarak görenleri arazları inkâr edenler (*nüfâtü'l-aʿrâż*) olarak isimlendirebilmiştir. Kelâmcılar arasındaki farklı kanaatler göz önüne alındığında Rassâs'ın arazlara yönelik yaklaşımına geçmeden önce ilk önce onun tevarüs ettiği Behşemî gelenek başta olmak üzere mütekaddim dönemde arazlar konusunun ve özellikle araz-sıfat ilişkisinin kısa bir tasvirinin ortaya konulması isabetli olacaktır.

Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmcılar, arazların mevcut olabilmek için bir mahalle ihtiyaç duymakla birlikte yerleştikleri mahalden ve cisimden ayrı bir hâricî varlığa sahip olduğu ve bunların cismin nitelikleri olarak değerlendirilemeyeceği konusunda aynı fikirdedirler. Nitekim İbn Fûrek'in, Eş'arî'ye göre arazların bir hakikatinin olmadığı yönündeki aktarımın oldukça hatalı ve yanlış anlaşılan bir rivayet olduğunu dile getirmesi ve yine Eş'arî'nin cismin niteliklerini cismin zâtına indirgeyenleri arazları inkâr edenler olarak nitelemesi[402] açık bir biçimde onun arazların hâricî varlıklarını kabul ettiğini göstermektedir. Aynı yaklaşım Eş'arî gelenek içerisinde sonraki kelâmcılar tarafından da takip edilerek desteklenmiştir. Özellikle Cüveynî, arazların yerleştikleri mahalden farklı olduklarını ve araz ile sıfat arasında ayrım yaparak arazların cismin niteliği olamayacağını savunmuştur. Zira o, ilmin âlimle âlimin de ilimle aynı şeyler kabul edilmesinin arazların inkârına götüreceğini ifade ederek âlimin bir zât, ilmin ise bu zât üzerine ilave başka bir husus olduğuna işaret ederek araz ve mahalli arasında mutlak bir ayrıma gitmiştir.[403]

---

[400] Bulgen, *Kelâm Atomculuğu*, 202.
[401] Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 168.
[402] İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālât*, 215, 333.
[403] Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 200; Mehmet Dağ, *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1976), 99-100.

Arazların cevher veya cisimden ayrı bir varlığı bulunduğu yönündeki genel kanaatten farklı olarak ilk dönemden itibaren arazları cismin sıfatı olarak değerlendiren isimler de bulunmaktadır. Özellikle Mu'tezilî ve Zeydî metinlerde *nüfâtü'l-aʿrâż* şeklinde geçen bu isimler arasında Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra) ve Ebû Bekir el-Esamm gibi kelâmcılara yer verilmektedir.[404] Yine bu isimlerin dışında Eş'arî'nin aktardığına göre Sünnî kelâmın kurucularından İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) cisimlerde kāim olan arazları sıfat olarak isimlendirmiş,[405] Cüveynî'nin bildirdiğine göre ise Ehl-i sünnet imamlarından bazıları arazı "başkası için sıfat olan" şeklinde ifade etmiştir.[406] Arazları cismin sıfatları olarak gören bu yaklaşımlar gerek Eş'arî gerekse Mu'tezilî kelâmcılar tarafından kabul edilmemiş ve eleştirilmiştir. Hususen Mu'tezilî kelâmcılar arazın mahalli için bir sıfat olamayacağını vurgulamıştır.[407] Onlar bu bağlamda sıfat ve vasfın aynı şeyler olduğunu ve vasfın bir kimsenin bir şeye ilişkin söylediği sözden öte bir şey olmadığını öne sürmüştür. Sıfatların da vasıf gibi niteleyen sözlerden ibaret olması ve yalnızca dilsel hakikatleri bulunması, arazların sıfat olarak değerlendirilmesine engel teşkil etmiştir.[408] Zira arazın sıfat olarak telakki edilmesi, esasında arazın hâricî varlığını inkâra götürecektir. Arazların gerçekliklerini kabul edenlerin, arazları cismin sıfatları sayanları *nüfâtü'l-aʿrâż* şeklinde isimlendirmelerinin gerekçesi de budur.

Yukarıda genel hatlarıyla tasvir edilen arazların hâricî bir varlığa sahip olduğu yönündeki genel kelâmî yaklaşımı benimseyen Rassâs ise bir taraftan bu düşünceyi takip edip desteklerken, diğer taraftan ise hem Hüseynî hem de Mutarrifî kelâmcıların araz anlayışını eleştirmiştir. Zira Rassâs'ın arazlara ilişkin düşüncesi, arazların Allah tarafından yaratılmadığını, cisimlerin değişim-dönüşümü sonucu ortaya çıktığını ve cisimlerde ortaya çıkan bu arazların cismin nitelikleri ve hâlleri olduğunu savunan Mutarrifiyye'nin araz anlayışı[409] ile hareket ve hareketli arasında bir fark olmadığını,

---

[404] Örneğin bk. Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/154; Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 17a; Tihâmî, *el-İklîl şerḥu meʿâni't-Taḥṣîl*, 11a. Ayrıca bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 369.

[405] Eş'arî, *Maḳālât*, 370.

[406] Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 168: 1: "*el-ʿaraż*^{u} *mâ kâne ṣıfat*^{en} *li-ġayrihî.*"

[407] Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 168.

[408] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1961), 7 (*Ḫalḳu'l-Ḳurʾân*)/117; Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 74-75.

[409] Detaylar için bk. el-Mahallî, *el-Burhânü'r-râʾîḳ*, 76b-83a.

Behşemî kelâmcılar tarafından "manâ" kavramıyla ifade edilen arazların aslında fâilin ahvali ve motivi doğrultusunda cisme kazandırılan hükümler veya nitelikler olduğunu söyleyen ve böylece manâ kavramını reddeden Hüseynî kelâmcıların araz anlayışından[410] oldukça farklıdır. Binaenaleyh Rassâs'ın araz savunmasını, Hüseynî ve Mutarrifî kelâmcılar olmak üzere iki farklı gruba karşı yaptığını söyleyebilir ve tanımından başlayarak arazlar meselesinin detaylarına geçebiliriz.

1.4.1 Araz Tanımı

Mantık ilminin henüz kelâmın bir yöntemi olmadığı mütekaddim dönemde kelâmcılar dile dayalı bir tanım teorisi geliştirerek ele aldıkları kavramları bu teori çerçevesinde tanımlamışlardır. Böylece beş tümel üzerinden yürütülen klasik mantığın tanım (*ḥad*) ve betim (*resm*) teorisi yerine, dil ve dildeki kullanım referans alınarak tanımlanan kavramın anlamına mutabık ve daha açık bir lafız üzerinden yapılan lügavî tanım teorisini benimsemişlerdir. Kelâmcıların, evrenin iki parçasından biri olan araz kavramına yönelik tanım çabaları da bu çerçevede şekillenmiş ve yapılan araz tanımları, kavramın dildeki kullanımı ile irtibatlandırılarak desteklenmiştir. Kelâmın mütekaddim döneminde ortaya konulan araz tanımlarının tamamını[411] burada ele alarak bu tanımların gerek sıhhatlerini gerekse dille ilişkilerini tahlil etmek, konunun oldukça uzamasına neden olacağı için biz burada özellikle Rassâs'ın da mensup olduğu Behşemî kelâm geleneğindeki araz tanımı üzerinde durarak yapılan tanımlar içerisinde hangisi üzerinde uzlaşı sağlandığını tespit etmeye çalışacak ve son olarak Rassâs'ın bu konudaki görüşünü ortaya koyacağız.

Mu'tezilî kelâmcıların araz kavramına ilişkin tanımlarına yer veren Cüşemî, ilk önce Ebû Hâşim'in tanımını zikreder ve onun *el-Ebvâb* ve *el-Câmiʿ* isimli eserlerinde arazı "cisimlere ârız olan ve cisimler gibi sürekliliği bulunmayan" şeklinde tanımlarken *el-Üşrûseniyyâtü'ş-şâniye*'de[412] ise, "araz cisme ârız olan şeydir" şeklinde tanımladığını

---

[410] Detaylar için bk. Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012), 116-117; Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâżu'l-mûniḳa fî ârâʾi ehli'l-ʿilm*, thk. Es'ad Cum'a (Kayrevân: Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, 2004), 287-288; Mehmet Fatih Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir* 16 (2020), 125-128.

[411] Kelâmcıların arazların isimlendirilmesi hususundaki ihtilafları ve araza yönelik tanımlarının bir listesi için ayrıca bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 369-370; Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*, 22-23.

[412] Muhtemelen yazma nüshanın hatalı okunmasından kaynaklı olarak Ebû Hâşim'in eserinin ismi burada *el-Üsrûşiyyâtü'ş-şâniye* şeklinde kaydedilmiştir; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/155. Ancak diğer nüshalarda da geçtiği üzere eserin ismi, *el-Üşrûseniyyâtü'ş-şâniye* şeklindedir; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-*

aktarır. Ebû Hâşim'in bu tanımları kendisinin de fark ettiği üzere birkaç açıdan problemlidir. İlk olarak Allah'ın iradesi, kerâheti ve fenâ araz olmakla birlikte ne cisme ne de başka bir şeye ârız olur. Tanımdaki "cisimlere ârız olan" ifadesi herhangi bir şeye ârız olmamaları nedeniyle bu üç arazı araz olmaktan çıkardığı için, tanım sıhhat şartlarından biri olan kapsayıcılık özelliğini yitirir.[413] İkinci olarak bu tanım âlemin sükûnu açısından da problemlidir. Çünkü âlemin sükûnu, bu sükûn arazını taşıyan âlem gibi sürekli olmasına rağmen tanımdaki "cisimler gibi sürekliliği bulunmayan" ifadesi âlemin sükûnunu araz olmaktan çıkarır. Tanımın bu problemden ve itirazdan kurtulması için, "cisimler gibi sürekliliği bulunmayan" yerine "cins olarak sürekliliği bulunmayan *(lâ yebḳā cinsuhû*) ifadesinin kullanılması gerekir.[414] Aynı tanım Ebû Ali'ye de nispet edilir ve onun açısından bu tanım doğrudur. Çünkü o Allah'ın iradesini, kerâhetini ve fenâyı araz olarak kabul etmez. Nitekim İbn Metteveyh'ten öğrendiğimiz kadarıyla Ebû Ali, mahalde bulunmayan bir şeyin araz olarak isimlendirilemeyeceğini savunmaktadır.[415] Ebû Abdillah el-Basrî ise araza yönelik farklı eserlerinde farklı tanımlar sunmuştur. *el-Muḳaddimât* isimli eserinde arazı "varlığı arız olan ve cisimler gibi bekāsı olmayan" şeklinde tanımlarken, *el-İstiḳṣâ'*da ise "varlığı ârız olan ve cismin bekāsıyla birlikte kendisinin fenâsı mümkün olan" şeklinde tanımlamıştır ve Kādî'nin bildirdiğine göre hocasının nihaî görüşü ikinci sırada verilen tanımdır.[416] Ebû Abdillah el-Basrî'nin öğrencilerinden olan ve bilindiği kadarıyla Zeydî-Mu'tezilî düşüncede ilk sistematik arazlar risalesini telif eden Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî ise arazın cisimler ve cevherlere ârız olması sebebiyle bu ismi aldığını ve cevherler ve cisimler gibi kalıcılığının bulunmadığını söyler. İbn Dâî, hocasının *el-İstiḳṣâ'* isimli eserindeki açıklamalarına benzer bir şekilde arazların, cevherler ve cisimler gibi kalıcılığının bulunmadığı kaydıyla cismin bekāsıyla birlikte arazın fenâsının mümkün olduğunun, ancak bunun aksine cismin fenâsıyla birlikte arazın bâki olamayacağının kastedildiğini belirtir.[417] Cüşemî ise araza yönelik tanımlar içerisinde Kādî'ye ait araz tanımının daha doğru olduğunu ifade ederek kendisi de bu tanımı tercih eder. Onun

mesâ'il (Riyad: Mektebetü Câmiati'l-Melik Muhammed b. Suûd, 7783), 46b. Ebû Hâşim'in bu eseri hakkında bilgi için ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 88.

413 Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâ'il*, 4/155.

414 İbnü'l-Murtazâ, *Dâmiġu'l-evhâm*, 87.

415 İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/107. Ayrıca bk. Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 51b.

416 Cüşemî, *Şerḥu ʿuyûni'l-mesâ'il*, 4/155.

417 İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'iḳu'l-aʿrâż*, 318.

aktardığına göre Kādî, *Şerḥu'l-Câmiʿ* ve *et-Tecrîd* isimli eserlerinde arazı "cisimler gibi sürekliliği ve bekāsı gerekmeyen" şeklinde tanımlamıştır.[418] Cüşemî'nin bu aktarımı, Kādî'nin *el-Muġnî*'deki tanımıyla örtüşmektedir. Nitekim Kādî *el-Muġnî*'de arazı "varlığa ârız olan ve cevherler gibi kalıcılığı (*lübṯ*) bulunması gerekmeyen" şeklinde tanımlamaktadır.[419] Cüşemî doğru kabul ettiği Kādî'nin tanımına diğer eserlerinde de yer vererek takip eder. Örneğin o, *et-Teʾṯîr ve'l-müʾeṯṯir*'de, "arazı tanımlamak istediğimizde 'araz; varlığı ârız olan ve cevherler ve cisimler gibi kalıcılığı gerekmeyendir' deriz" diyerek Kādî'nin tanımına aynen yer verir.[420]

Yukarıdaki aktarımlar ve açıklamalar dikkate alındığında Kādî Abdülcebbâr ile birlikte Behşemî kelâmcıların süreç içerisinde araz tanımını kısmen tadil ve tashih ederek geliştirdikleri söylenebilir. Her ne kadar arazların çoğu mevcut olabilmek için bir mahalle ihtiyaç duysa da özellikle Ebû Hâşim'in tanımında yer alan "cisimlere ârız olan" ifadesinin Allah'ın iradesini, kerâhetini ve fenâyı kapsamadığı için kuşatıcı bir tanım olmadığı fark edilmiş ve böylece bu ifade, bütün arazları kuşatan ve süreksizliklerini vurgulayan "varlıkta ârız olma/varlıklarının ârız olması" ifadesi ile değiştirilmiştir.[421] Böylece kuşatıcı bir tanım için, arazın özelliklerinden biri olan "mahalde

---

[418] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/155. Cüşemî doğru kabul ettiği bu tanım dışında arazın Kādî'ye ait iki tanımına daha yer verir. Bunlardan birincisi, "araz; varlığı ârız olan, cevherler ve Allah (*ḳadîm*) için hüküm gerektiren ve ikisi gibi (=cevherler ve *ḳadîm*) kalıcılığı gerekmeyen şeydir" şeklindedir. Bk. *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/156. Cüşemî'nin eserinin matbu hâlinde bulunmayan, ancak yazma nüshasında yer alan Kādî'ye ait ikinci araz tanımı ise "varlığı ârız olan ve kendisiyle başkasının hükmü değişen şey" şeklindedir. Bk. Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil* (Riyad: Mektebetü Câmiati'l-Melik Muhammed b. Suûd, 7783), 47a.

[419] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. George C. Anawati (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962), 6(2) (*el-İrâde*)/166. Öte yandan Kādî, muhtemelen ilk dönem teliflerinden biri olan *Ḥudûd* risâlesinde ise Ebû Hâşim'in tanımına yaklaşık bir biçimde arazı, "cisimlerde meydana gelen şeyler" olarak tanımlar. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâẓ*, nşr. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz (Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudûdü'l-elfâẓ*'ı - İnceleme ve Neşir" içinde), *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 70.

[420] krş. Cüşemî, *et-Teʾṯîr ve'l-müʾeṯṯir*, 29a; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/166.

[421] Araz tanımları bağlamında Cüveynî'nin ortaya koyduğu bir itirazdan hareketle özellikle Basra Mu'tezilesi açısından arazın cevherde veya cisimde kāim oluşu üzerinden tanımlanamayacağı konusunda oldukça önemli başka bir gerekçeden daha bahsedilebilir. İkinci bölümde kapsamlı olarak ele alacağımız Basra Mu'tezilesi tarafından savunulan "ma'dûmun şeyiyyeti" teorisine göre gerek cevherler gerekse arazlar yoklukta sâbit iken cevherler yoklukta arazları taşımazlar. "Araz, cevherde kāim olan şeydir" tanımı ise bir anlamda cevherin madûm hâldeyken de arazı taşıdığı imasını içerir. Cüveynî'nin de işaret ettiği üzere Mu'tezile bu ima ve itirazdan kaçınmak için tanıma, "araz, varlık hâlinde cevherle kāim olan şeydir" şeklinde bir kayıt koymalıdır. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 167. Cevheri ve cismi "varlık" ile kayıtlayan bu kayıt, Behşemî metinlerde genellikle cevher veya cisme izafe edilmeksizin mutlak olarak kullanılmış ve araz "varlıkta ârız olandır (*mâ yaʿriḍu fi'l-vücûd*)" şeklinde tanımlanmıştır. Böylece tanımda arazın varlığının ârız olduğu ve süreksizliği ön plana çıkarılmıştır.

bulunma/mahalle ihtiyaç duyma/cisimlere ârız olma" bir anlamda geri planda bırakılarak araz, mahal ve cisme ârız olma üzerinden tanımlanmamıştır. Kādî'nin bu bağlamdaki ifadeleri de bir anlamda bu duruma işaret etmektedir. O, arazın araz oluşunun, bir mahalde bulunmaksızın var olamayacağını gerektirmediğini ifade eder. Çünkü arazlar; tek bir mahalle ihtiyaç duyan, telîf gibi iki mahalle ihtiyaç duyan, mahalle ilişkili olan, toplamla ilişkili olan ve hatta fenâ arazı gibi bir mahalde bulunması imkânsız olan şeklinde farklılık göstermektedir.[422] Mahal açısından farklılık göstermelerine rağmen bunların tamamı araz oluşlarında müşterektir. Dolayısıyla mahal açısından farklılıkları göz önüne alındığında arazların, mahalle ihtiyaç üzerinden tanımlanması problemli olacaktır. Ancak mahallin aksine "varlıkta ârız olmaları/varlıklarının ârız olması", daha genel bir ifade olarak bütün arazları kapsamına alacaktır. Tanımın ikinci cümlesini oluşturan "cisimler gibi sürekliliği bulunmayan" kaydıyla ise arazların süreksizliği ön plana çıkarılmıştır. Ancak burada mutlak olarak "arazların sürekliliği yoktur (*lâ beḳā'e lehû*)" demek yerine "cisimler ve cevherler gibi sürekliliği yoktur" denilerek iki an bâki olabilen arazlar da tanımın kapsamına dâhil edilmeye çalışılmıştır.[423]

Rassâs ise farklı eserlerinde arazların ispatı ve taksimi meselelerini detaylıca ele almasına rağmen doğrudan araz tanımına veya kendinden önce yapılan tanımların tahliline yer vermez. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun arazın tanımına ilişkin kısa bir açıklaması, *et-Taḥṣîl* isimli eserinde "Allah'ın araz olmadığı" meselesi bağlamında geçer. Ancak onun buradaki açıklamasının, arazın terminolojik tanımından ziyade dildeki kullanımıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Nitekim o, "araz, kalıcılığı olmayan şey için vaz edilmiş [bir isimdir]" diyerek bu anlamı ayetler ve hadislerle destekler.[424] *et-Taḥṣîl* şârihi Ahmed er-Rassâs da bu minvalde bir açıklamada bulunarak, "arazın dildeki hakikati; varlığı ârızî (sonradan ortaya çıkmış ve geçici) olan ve kalıcılığı az olandır" diyerek bu tanımın arazın dildeki kullanımına ait olduğuna işaret eder.[425] Her ne kadar Rassâs'ın bu açıklaması arazın dildeki kullanımıyla ilişkili olsa da dili referans göstermesinden hareketle onun da

[422] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/166.
[423] Mânkdîm Şeşdiv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 230-231.
[424] Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 224a.
[425] Ahmed er-Rassâs, bu lügavî tanımın akabinde arazın terminolojik olarak iki tanımına yer verir. Bu tanımlardan birincisi, cevher ve araz farkını ortaya koyan yer kaplama (*teḥayyüz*) kavramı üzerinden yapılarak araz "meydana geldiğinde yer kaplamayandır" şeklinde tanımlanır. İkinci tanım ise süreksizlik üzerinden yapılarak "araz, var olduğunda cisimlerin kalıcılığı ve sürekliliği gibi kalıcılığı ve sürekliliği gerekmeyendir" şeklinde tanımlanır. Bk. Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâ'idi't-Taḥṣîl*, 14b. Benzer açıklamalar için bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 67b.

tanımında arazın kalıcılığının olmayışını ve süreksizliğini ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Ayrıca onun, -Kādî'nin açıklamasına benzer bir şekilde- arazın mahalde bulunmaksızın varlığının imkânsız oluşunun ancak bir mahalde var olabileceğini zorunlu kılmadığını dile getirmesi[426] ve yine Allah'ın iradesinin, kerâhetinin ve fenâ arazının bir mahalde bulunamayacağını öne sürmesi[427] göz önüne alındığında onun araz tanımında süreksizliği ön plana çıkararak mahalle ihtiyaç duymayı ikinci plana bırakması daha beklenebilir bir durumdur.

1.4.2. Arazların İspatı

Behşemî düşünceden ve bu düşünceyi takip eden Zeydî kelâmcıların eserlerinden hareketle arazların ispatı meselesinin, arazların duyusal olarak algılanıp-algılanamamalarına göre iki farklı bağlamda kendini gösterdiğini söylenebilir. Duyusal olarak algılanan arazların varlığı zorunlu olarak bilindiği ve inkârı zorunlu bilginin inkârı anlamına geldiği için bunların varlıkları ve gerçeklikleri için ayrı bir istidlâle ihtiyaç duyulmaz. Ancak zorunlu olarak bilinen bu arazların, yerleştikleri mahalden farklı zâtlar olduğunun ortaya konulması gerekir.[428] Dolayısıyla Behşemîler'e göre müdrek arazlarda ispata konu olan varlıkları veya gerçeklikleri değil, bulundukları mahalden farklı birer zât oldukları hususudur. Örneğin müdrek arazlar kategorisinde yer alan ve varlığı zorunlu olarak bilinen ses arazında ispata konu olan, sesin cismin ötesinde bir zât olduğu iddiasıdır.[429] Müdrek arazların aksine duyusal olarak algılanamayan kevn gibi arazların ise ilk önce varlıklarının daha sonra ise yerleştikleri mahalden farklı bir zât olduklarının ispatlanması gerekir.

Behşemî düşüncede müdrek arazların ispatı bağlamında yer verilen, "yerleştikleri mahalden farklı birer zâttırlar"[430] vurgusu oldukça önemlidir. Nitekim bu vurgu, bir taraftan -müdrek arazları mahalle indirgeyenlerin yaklaşımın aksine- bu arazların cismin üzerine ilave bir husus olduklarına işaret ederken, diğer taraftan ise bu ilave hususların cismin bir sıfatı veya hükmü değil, kendinde gerçeklikleri olan ve mahalden bağımsız bir şekilde bilgiye konu olabilen anlamında birer zât olduklarına işaret eder. Buna göre

---

426 Rassâs, *et-Tibyân*, 87a.
427 Rassâs, *et-Tibyân*, 88b.
428 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/177; Rassâs, *el-Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*, 1; Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 16b.
429 Örneğin bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 7/24; Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*, 11; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 90b.
430 Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 16b; Tihâmî, *el-İklîl şerḥu meʿâni't-Taḥṣîl*, 15a.

müdrek arazların ispatı, ilk önce cisimler üzerine ilave husus oldukları, akabinde ise bu ilave hususların sıfat veya hüküm değil, birer zât oldukları şeklindeki iki iddianın ispatı üzerinden yürütülür.

Müdrek arazların cismin üzerine ilave birer husus oldukları iddiasına yönelik birçok delil getirilmiştir. Bu delillerden bir tanesi, ses veya elem gibi birtakım arazların kudretimiz kapsamında iken bu arazların mahalli olan cisim veya cevherlerin kudretimiz kapsamında olamayacağı ayrımına dayanmaktadır. Aşağıda detayları üzerinde duracağımız üzere Behşemî düşünceye göre insanlar ses veya elem gibi arazları meydana getirebilirken, cevherleri veya cisimleri meydana getiremez. Bu durum ise kudretimiz kapsamında olan ile kudretimiz kapsamında olmayanın farklı şeyler olmasını gerektirir. Öyleyse ses ve elem gibi duyusal olarak idrak edilen arazlar, bulundukları mahallin ötesinde bir şeydir.[431] Diğer bir delil ise, tek bir cins olduğu kabul edilen cevherlerin taşımış oldukları arazlar sayesinde farklılaştığı yaklaşımı üzerinden ortaya konulmaktadır. Zât sıfatı ve zât sıfatının gerektirmiş olduğu muktezâ sıfat, cevherlerin ortak paydasını oluştururken siyah veya beyaz oluşlarıyla da birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Bir cevheri diğerinden ayıran husus ile ona benzer kılan husus aynı şey olmayacağına göre duyusal olarak algılanan arazların cevher veya cisim üzerine ilave birer husus olmaları gerekir.[432] Benzer şekilde cevherler tek bir cins iken duyusal olarak algılananlar içerisinde farklı cinslerin bulunması da müdrek arazların mahalle özdeşleştirilemeyeceğini gösterir. Müdrek arazların mahallerinin ötesinde bir şey olduğuna yönelik deliller arasında, arazın idrakiyle mahallinin idrakinin farklı biçimde gerçekleşmesi de yer almaktadır. Örneğin renk arazını taşıyan bir mahal dokunma (*lems*) yoluyla idrak edilebilirken bu mahalde bulunan renk ise ancak görme duyusuyla idrak edilebilir.[433] Arazın ve bulunduğu mahallin farklı yollarla idrak edilmesi ise ikisinin aynı ve tek şeyler olduğu düşüncesini geçersiz kılmaktadır. Yukarıda yer verilen açıklamalar duyusal olarak algılanan arazların bulundukları mahallin üzerine ilave bir husus olduklarını açık bir şekilde göstermektedir.

Bu aşamadan sonra bu ilave hususların daha da netleştirilerek zât, sıfat ve hüküm şeklindeki üç kısımdan hangisinin altında yer aldıklarının ortaya konulması gelir.

---

431 Rassâs, *el-Muḫtaṣar fî iṣbâti'l-aʿrâż*, 1; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 16b.
432 Rassâs, *el-Muḫtaṣar fî iṣbâti'l-aʿrâż*, 2; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 16b.
433 Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 69a-b. Aynı durum ses arazında da geçerlidir. Nitekim sesin idraki ile cismin idraki farklı şekilde gerçekleşmektedir. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 7/24; Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*, 346-347.

Behşemî kelâmcılara göre bu ilave hususların birer sıfat olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Üçüncü bölümde daha detaylı işleyeceğimiz üzere sıfat nitelediği zâttan bağımsız bir şekilde bilginin konusu olamaz. Sıfatın aksine bu ilave hususlar ise bulundukları mahalden bağımsız bir şekilde bilinebilir. Ayrıca bu ilave hususların cismin sıfatı olması, cismin en özel niteliği olmalarını gerektirir. En özel niteliği olması durumunda ise cisim bu niteliğini asla kaybedemez. Bu ilave hususlar cismin hükmü de olamaz; çünkü yine ileride daha detaylıca değineceğimiz üzere hüküm ancak iki zât arasında [bir bağıntı olarak] bilinebilir. Buna göre rengin, cismin bir hükmü olması durumunda ancak başka bir zâtı daha dikkate aldığımızda bu hükmü bilebilmemiz gerekir. Oysa başka bir zâtı dikkate almadan biz rengi bilebiliriz. Bu açıklamalar sonucunda cisimlerin sıfatı veya hükmü olamayan bu ilave hususların, bulundukları mahalden farklı olan ve kendi başına bilgiye konu olabilen birer zât oldukları açık şekilde ortaya çıkmaktadır.[434]

Behşemî metinlerde müdrek arazların ispatı bu şekilde işlenirken, duyusal olarak idrak edilemeyen arazların ispatı daha detaylı bir şekilde işlenmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere müdrek arazların varlığı zorunlu olarak bilindiği için ispatı bağlamında yalnızca bulundukları mahallin ötesinde bir zât oldukları ortaya konulurken, ekvân gibi duyusal olarak algılanamayan arazların hem varlıkları hem de mahalden ayrı birer zât oldukları üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ilk önce cismin veya cevherin hareketli, sâkin veya bir yönde oluş gibi birtakım ilave hususlara sahip olduğu, bu ilave hususların zât veya hüküm değil birer sıfat oldukları, cismin bu sıfatları zâtı veya zâtî bir hâli dolayımıyla kazanamayacağı gibi önermeler[435] üzerinden kapsamlı açıklamalara yer verilerek cismin bu sıfatları kazanmak için hâricî bir müessire ihtiyaç duyduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu aşamadan sonra ise özellikle Behşemî ve Hüseynî kelâmcılar arasında oldukça tartışmalı bir konu olan, bu hâricî müessirin neliği ve kimliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Sırasıyla bu meseleleri ele alarak özellikle Behşemî kelâmcıların duyusal olarak idrak edilemeyen arazların varlıklarını ve gerçekliklerini nasıl ispat ettiklerini daha da yakından inceleyebiliriz.

[434] Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâ'idi't-Taḥṣîl*, 16b-17a; Tihâmî, *el-İklîl şerḥu me'âni't-Taḥṣîl*, 15a; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 69b-70a; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/178.

[435] Arazların ispatındaki önermeler için bk. Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*, 10.

Genel olarak kelâmcılar arasında cismin sâkin, hareketli veya bir yönde oluş gibi zâtı üzerine ilave birtakım hususlara sahip olduğu konusunda tartışma bulunmamaktadır. Nitekim tek bir cins olan cevherler veya cisimlerden her biri değişik yönlerde bulunarak birbirinden farklılaşmaktadır. Cevherleri veya cisimleri birbirinden farklılaştıran bu hususların zât veya hüküm olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü zât tek başına bilgiye konu olabilirken cevherlerin veya cisimlerin sahip olduğu bu ilave hususlar nitelendikleri zâttan bağımsız bir şekilde bilginin konusu olamaz. Nitekim cisme yönelik bilgi olmaksızın cismin sâkin, hareketli veya bir yönde oluşu tasavvur edilemez. Öte yandan bu ilave hususların bilgisine ulaşmak için niteledikleri zât yeterli olacağı ve başka bir zâtın dikkate alınması gerekmeyeceği için bunları cismin hükmü olarak değerlendirmek de mümkün değildir.[436] Cisim veya cevherlerin zâtı üzerine ilave olan ve sıfatlar kategorisinde değerlendirilen bu hususular, Behşemî kelâmcılara göre cismin zâtıyla açıklanamaz. Daha açık bir ifadeyle cisim bu nitelikleri zâtı veya zâtî bir hâli dolayımıyla kazanamaz. Çünkü zât veya zâtî bir hâl dolayımıyla kazanılan sıfatın sürekliliği gerekir ve zât mevcut olduğu sürece bu niteliğini asla kaybedemez. Örneğin cevherler zât sıfatları dolayımıyla tehayyüz niteliklerini kazandıkları için cevherler mevcut oldukları sürece bu niteliklerini taşır ve cevherin bu zâtî niteliği kaybetmesi düşünülemez. Oysa bunun aksine cisimler veya cevherler sâkin hâlden hareketli hâle, hareketli hâlden sâkin hâle, birleşik hâlden ayrık hâle, ayrık hâlden ise birleşik hâle geçebilmekte ve bir yönden diğerine intikal edebilmektedir. Ayrıca zâtı gereği hareketli olan veya bir yönde bulunan bir cevher fâil tarafından sâkin kılınamayacağı ve başka bir yöne taşınamayacağı için cisimlerin veya cevherlerin zâtı dolayımıyla bu nitelikleri kazanmış olması, insanların cisimler üzerindeki tasarruflarını da imkânsız kılar.[437] Gerek insanların cisimler üzerindeki tasarrufu gerekse cisim veya cevherlerin bir hâlden başka bir hâle geçişi, esasında yukarıdaki sıfatların zorunlu değil mümkün olduğunu gösterir. Herhangi bir niteliğin mümkün tarzda ortaya çıkması ise bu niteliğin, cismin zâtının ötesinde hâricî bir müessirle talîl edilmesi gerektiği sonucuna götürür.[438] Behşemî

[436] Detaylar için bk. Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 18a-b; Tihâmî, *el-İklîl şerḥu meʿâni't-Taḥṣîl*, 12a-b.

[437] Rassâs, *el-Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*, 3-4; *et-Taḥṣîl*, 213b-214a; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 18b; Tihâmî, *el-İklîl şerḥu meʿâni't-Taḥṣîl*, 12b-13a.

[438] Mahallî, sıfatların hangi koşullarda *taʿlîl* edileceği konusunda kendinden önceki Behşemî kelâmcıların önemli açıklamalarına yer verir. Onun aktardığına göre Kādî Abdülcebbâr, sıfatların talîl yönlerinden birine arz edilmesini, talîli kabul edenlerin talîl edilmesini, kabul etmeyenlerin ise talîl edilemeyeceğini savunmuştur. Ancak onun bu açıklaması zayıf bulunmuştur. Ebû Reşîd ise, herhangi bir sıfatın veya

düşüncede cismin mümkün tarzda bir sıfatı kazanmasına neden olan müessirin ne olabileceği sorusu gündeme getirildiğinde, biri fâil diğeri ise *maʿnâ* olmak üzere iki muhtemel seçenekten söz edilmektedir.[439] Üçüncü bölümde manevî sıfatlar başlığı altında detaylıca ele alacağımız gerekçelerle cismin mümkün niteliklerinin müessirinin fâil olabileceği seçeneği elenir. Nitekim Behşemî kelâmcılara göre insanların doğrudan cismin niteliklerine neden olabilmesi bazı şartlara bağlıdır ve bu şartlar cevherleri veya cisimleri insanların doğrudan etkide bulunabileceği zâtların kapsamından çıkarır. Cisimlerin mümkün niteliklerini fâil dolayımıyla kazanamaması, doğal olarak söz konusu bu hâricî müessirin bir *maʿnâ* olduğunu gösterir[440] ve esasen burada *maʿnâ* olarak ifade

hükmün talîl edilmesi, ilgili sıfatın veya hükmün sâbit oluş tarzını geçersiz kılıyorsa bunların talîl edilemeyeceğini savunmuştur. Örneğin zâtlar üzerinde zorunlu bir biçimde sâbit olan zât sıfatının zâtın ötesinde bir şeyle talîl edilmesi, bu sıfatın sâbit oluş tarzıyla çelişeceği ve zât sıfatını zorunlu kategorisinden çıkarıp mümkün sıfatlar kategorisine dâhil edeceği için zât sıfatı talîl edilemez. Diğer taraftan herhangi bir sıfatın ve hükmün talîl edilmemesi, yine zât üzerinde sâbit oluş tarzlarıyla çelişiyorsa bunların da talîl edilmesi gerekir. Örneğin Zeyd'in eylemde bulunma imkânı (hüküm) talîl edilmediğinde, bu hüküm geçersiz olacağı veya Zeyd'in zorunlu olarak eylemde bulunan biri olması sonucuna götüreceği için bu hükmün talîl edilmesi gerekir. Rassâs ise –muhtemelen günümüze ulaşmayan veya kayıp olan– *Nakżu'l-Lübâb* isimli eserinde üç farklı durumda sıfatların talîl edilmesi gerektiğini söylemiştir: i. Müşterek iki zâttan biri herhangi bir sıfat kazanırken diğerinin kazanamaması bu sıfatın talîl edilmesini gerektirir. ii. Herhangi bir sıfatın imkân üzere ortaya çıkması bu sıfatın talîl edilmesini gerektirir. iii. Sıfatın sonradan ortaya çıkması talîli gerektirir. Mahallî bu konuda Ebû Reşîd'in açıklamalarını daha isabetli bulur. Detaylar için bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 123a-b; krş. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd* (*Divânü'l-uṣûl* [?]), nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Vizâratü's-Sekāfe, 1969), 483-484. Mahallî'nin bu aktarımları yukarıdaki mesele bağlamında dikkate alındığında, Behşemî kelâmcıların sıfatların gerekçelendirilmesinin ve böylece arazlarının ispat edilmesinin teorik zeminini bu açıklamalarla inşa ettikleri söylenebilir. Örneğin Ebû Reşîd'in açıklamaları göz önüne alındığında cismin hareketli, sâkin veya bir yönde oluş niteliklerinin cismin zâtının ötesinde bir şeyle gerekçelendirilmemesi ya cismin bu niteliklerini iptal eder ya da cismin zorunlu olarak bu niteliklere sahip olması gerektiği sonucuna götürür. Cismin zorunlu olarak bu nitelikleri kazanması durumda ise, söz gelimi hareketli oluş niteliği sürekli hâle gelir ve cisim bu niteliğini asla kaybedemez. Oysa cisim hareketli oluş niteliğini yitirip sâkin hâle geçebilmektedir. Yine Rassâs'ın özellikle ikinci seçenekte yer verdiği açıklama dikkate alındığında, cismin hareketli ve sâkin oluşu eşit derecede mümkünken, hareketli oluş niteliğinin ortaya çıkması bu niteliğin zâtın ötesinde bir şeyle gerekçelendirilmesini zorunlu kılar. Bu açıklamalar arazların ispatının yanı sıra, *teʿaddüdü'l-ḳudemâʾ* sakıncası ve gerekçesi dışında Allah'ın manâlar dolayımıyla sıfatlarını kazanamayacağı konusunda mantıksal bir açıklama sunar. Allah sıfatlarını zorunlu olarak kazandığı için bu sıfatların O'nun zâtının ötesinde bir şeyle açıklanması keyfiyetleriyle çelişir ve söz gelimi Allah'ın zorunlu olarak değil imkân üzere âlim olduğu sonucuna götürür. Çünkü ancak mümkün tarzda sâbit olan sıfatlar zâtın dışında bir şeyle talîl edilebilir. Bu yönde bir açıklama için ayrıca bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 701.

[439] Esasen burada fâil ve manâ dışında, sebr ve taksim yöntemiyle cismin mümkün bir niteliğine neden olabilecek bütün muhtemel seçeneklere tek tek yer verilerek geçersiz kılınır. Bu seçenekler ve geçersiz kılınmaları için bk. Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*, 12; Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nîsâbûrî, et-*Taʿlîḳ fî ʿilmi'l-kelâm*, nşr. Mahmûd Yezdî Mutlak (Meşhed: Neşrü'l-Câmiati'r-Radaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1433 H./1390 HŞ.), 7; Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâzî, *Taʿlîḳu't-Tebṣıra fi'l-ʿadl ve't-tevḥîd* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 52-53; *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûl* (Riyad: Câmiatü Muhammed b. Suûd, 2404), 20b-21a.

[440] Detaylar için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/ 240-241; Rassâs, el-*Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*, 4; *et-Taḥṣîl*, 214a-b; Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 19b-20b; Tihâmî, *el-İklîl şerḥu meʿâni't-Taḥṣîl*, 20b-25a.

edilen bu müessir, cismin zâtının ötesinde bir gerçekliği bulunan, kendi başına ayrı bir zât kabul edilen ve cisme birtakım nitelikler kazandıran arazlardır.[441]

1.4.3. Arazların Tasnifi

Mütekaddim dönem kelâmında, hususen Ehl-i sünnet kelâmcılarının eserlerinde arazların net bir taksimi olmamakla birlikte özellikle Behşemî kelâmında arazların, belirli özellikleri dikkate alınarak sistemli bir şekilde kategorize edildiği, ancak bununla birlikte tek bir müellifin dahi farklı eserlerinde farklı tasnifler bulunabildiği için bütün Behşemî kelâmcıların benimsediği tek tip bir tasniften ziyade öne çıkan farklı taksim ve tasniflerin yer aldığı söylenebilir.[442] Günümüze ulaşan Zeydî-Mu'tezilî düşünceye ait eserler içerisinde arazların özellikleri dikkate alınarak yapılabilecek muhtemel tasniflerin geneline ilk defa İbnü'd-Dâî *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż* risâlesinde yer vermektedir. İbnü'd-Dâî arazları; mahalle ilişkili olanlar-toplamla ilişkili olanlar, bekāsı mümkün olan-bekāsı mümkün olmayanlar, tek bir mahalle ihtiyaç duyanlar-iki mahalle ihtiyaç duyanlar, mahalde bulunmaksızın mevcut olabilenler-ancak mahalde mevcut olabilenler, yerleştiği mahallin toplamına/bütününe bir *ḥâl* gerektirenler-gerektirmeyenler, varlığında başka bir araza ihtiyaç duyanlar-duymayanlar, tek bir cevherde bulunması mümkün olanlar-ancak iki cevherde veya toplamda bulunanlar, benzer, farklı, zıt veya zıt konumunda olanlar, mahallinde idrak edilenler-mahallinde idrak edilemeyenler, mekânda idrak edilenler-mekânda idrak edilemeyenler ve son olarak terk ve metrûk olanlar[443] şeklinde tasnif ederek her bir seçenek altındaki arazları detaylıca incelemektedir.[444] Zeydî-Mu'tezilî düşüncede erken dönem araz tasnifi açısından İbnü'd-Dâî'nin tasnifi önem taşırken

---

[441] Cisimlerin değişen niteliklerinin müessiri illet, manâ veya doğrudan araz kavramlarıyla ifade edilir. Nitekim Kādî Abdülcebbâr, kelâmcıların manâyı illet anlamında kullandıklarını, "cisim bir manâ dolayımıyla hareketlidir" cümlesindeki "manâ" lafzını "illet" ile değiştirerek "cisim bir illet dolayımıyla hareketlidir" şeklinde yeniden ifade ettiklerini, bazen de müsbet bir şey olan telif gibi bir araza doğrudan "manâ" dediklerini belirtir. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. Mahmûd M. el-Hudayrî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 5 (*el-Fıraḳ ġayrü'l-İslâmiyye*)/253; krş. Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*, 82-83. Dolayısıyla, özellikle Behşemî kelâm metinlerinde cisimlerin nitelikleri bağlamında yer alan manâ veya illet kavramları araz yerine kullanılmaktadır ve bu manâlar cisimlerin hareket, sükûn veya başka bir hâlde bulunmasını gerektiren birer etken (müʾessir) konumundadır. Detaylar için bk. İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/380; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 51b; Mehmet Fatih Özerol, "Basra Mu'tezilesi'nin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (Aralık 2021), 5-13.

[442] Mütekaddim dönemde kelâmcılar arasında yaygın olan tasnifler ve detayları için bk. Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*, 124-147.

[443] Terk ve metrûk hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 161a.

[444] Detaylar için bk. İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż*, 316-317.

Mu‘tezilî düşüncede arazlara yönelik en kapsamlı tasnif ise İbn Metteveyh tarafından ortaya konulmuştur. Nitekim o, arazların farklı özelliklerini ve niteliklerini dikkate alarak burada tek tek zikredilmesi mümkün olmayan kırk küsur taksime yer vermektedir.[445]

İbn Metteveyh'in taksimine göre oldukça sınırlı olan ve yine de arazların tamamını kapsayan bir tasnife yer veren Cüşemî ise arazları ilk olarak mahalli merkeze alarak taksim eder. Böylece mahal açısından arazlar; mahalle ihtiyaç duyan ve mahalle ihtiyaç duymayan olarak iki kısma ayrılır. Mahalle ihtiyaç duymayan arazlar da irade ve kerâhet gibi Allah için bir *ḥâl* gerektirenler ve cisimlerin fenâsında müessir olan fenâ arazı olmak üzere kendi içerisinde iki kısma ayrılır. Aynı şekilde mahalle ihtiyaç duyan arazlar da hükmü bulunduğu mahalle sınırlı olan ve hükmü bulunduğu mahalli aşan olmak üzere iki kısma ayrılır ve her iki kısım da kendi içerisinde alt kısımları barındırır. İkinci olarak Cüşemî arazların tesirlerini ve tesir alanlarını merkeze alarak arazları taksim eder. Buna göre tesirleri açısından arazlar; ekvân gibi mahallinde tesirde bulunanlar, itikād, zan ve nazar gibi toplamda tesirde bulunan arazlar, irade gibi canlıda tesirde bulunan arazlar ve son olarak renkler gibi ne mahallinde ne de mahalli dışında tesir eden arazlar olmak üzere üç kısma ayrılır. Üçüncü olarak Cüşemî süreklilik ve süreksizliği merkeze alarak arazları renkler gibi sürekli/bâkī olanlar ve sesler gibi sürekli olmayanlar şeklinde iki kısma ayırır. Duyusal idrak merkeze alındığında ise arazlar renkler ve sesler gibi idrak edilenler ile itikād ve irade gibi idrak edilmeyenler olmak üzere iki kısma ayrılır. Son olarak Cüşemî arazları, varlıklarını aldıkları fâiller açısından taksim ederek yalnızca Allah'ın kudreti dâhilinde olanlar ile Allah'ın ve aynı zamanda kulun kudreti dâhilinde olanlar şeklinde iki kısma ayırır.[446] Cüşemî'nin yukarıdaki tasnifinin konumuz açısından önemi ise kısmî farklılıklar olmakla birlikte Rassâs'ın da eserlerinde Cüşemî'nin öne çıkardığı özellikleri dikkate alarak arazları tasnif etmesidir. Dolayısıyla Cüşemî'nin eserlerindeki araz tasnifinin Rassâs'a büyük oranda kaynaklık teşkil ettiği ve onun bu konuda Cüşemî'yi takip ettiği söylenebilir. Nitekim o, Cüşemî'nin tasnifinde yer aldığı gibi, *Keyfiyyetü vucûdi'l-aʿrâż* risâlesinde mahalli dikkate alarak arazları taksim eder ve bu bakımdan arazları üç başlık altında toplar.[447] Arazlara ilişkin başka bir risâlesi olan *el-Muḫtaṣar fî*

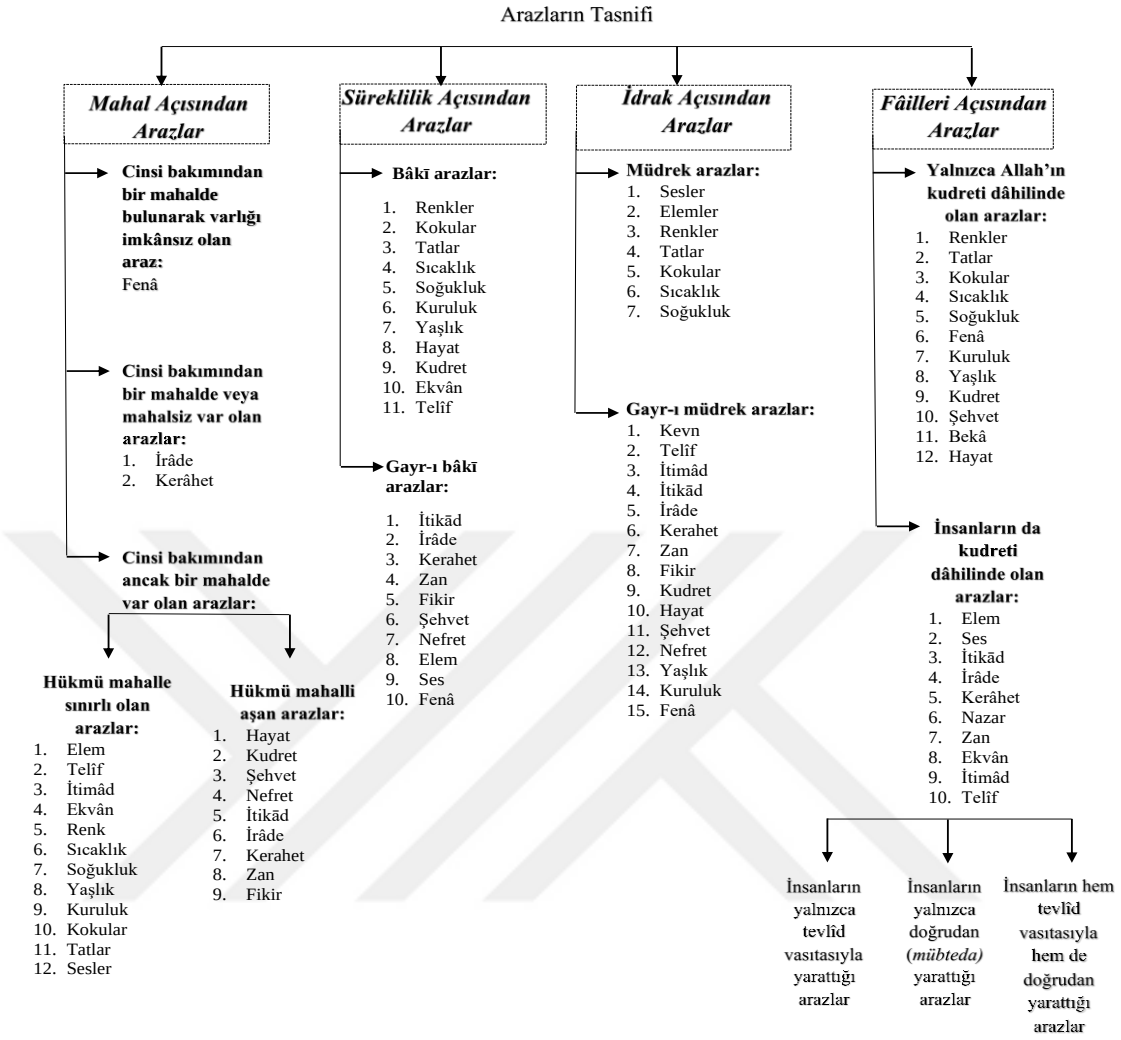
[445] Detaylar için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/2-7. Benzer kapsamlı bir taksim İbnü'l-Murtazâ tarafından da verilir. Bk. *Dâmiġu'l-evhâm*, 89-91.

[446] Cüşemî, *Münteẕaʿa min kitâbi't-Teʾşîr ve'l-müʾeşşir*, nşr.Muhammed Şerefüddin Abdullah el-Hüseynî (Cemâlüddin Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Bekrî, *Miṣbâḥuʾẓ-ẓulümât fî keşfî meʿâni'l-Müʾeşşirât* içinde; Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022), 200-201.

[447] Rassâs, *Keyfiyyetü vucûdi'l-aʿrâż*, 210.

iṯbâti'l-aʿrâż'da ise duyusal idraki merkeze alarak arazları müdrek ve ğayr-ı müdrek olmak üzere iki kısma ayırır. Ancak o burada, fâilleri açısından arazları ayrı bir tasnif seçeneği olarak sunan Cüşemî'den farklı olarak varlıklarını aldıkları fâiller açısından araz tasnifini duyusal idrak açısından araz tasnifi altına çekerek yalnızca Allah tarafından yaratılanlar ile Allah ve insanlar tarafından yaratılanlar olmak üzere iki seçenekten söz eder.[448] İnsanların ise arazları doğrudan, tevlîd vasıtasıyla veya hem doğrudan hem de tevlîd vasıtasıyla yaratabileceği dikkate alındığında[449] ikinci kısımda kendi içerisinde üçe ayrılır. Son olarak süreklilik ve süreksizlik açısından arazları, ikinci anda yok olması gerekenler ve gerekmeyenler şeklinde tasnif ederek bâkī ve ğayr-ı bâkī olmak üzere iki seçenekten söz eder.[450] Rassâs'ın, özellikle mahal ve duyusal idraki merkeze alarak yaptığı iki tasnif sonraki Zeydî kelâmcıların eserlerinde de yer almış ve bu iki tasnif üzerinden arazlar sistemli bir şekilde işlenmiştir.[451] Detaylarına girmeden önce, Rassâs'ın ve özellikle onu takip eden Zeydî kelâmcıların eserlerinden hareketle yukarıda yer verilen tasnif seçenekleri aşağıdaki şema üzerinden daha net bir biçimde gösterilebilir:

[448] Rassâs, *el-Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*, 1.
[449] Rassâs, *et-Tibyân*, 88b.
[450] Rassâs, *et-Tibyân*, 76a.
[451] Örneğin bk. Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâ'idi't-Taḥṣîl*, 14b-16a; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 68a-b.



Rassâs gerek doğrudan arazlara ilişkin risâlelerinde gerekse diğer eserlerinde farklı meseleler altında yukarıdaki dörtlü tasnife yer vermekle birlikte, süreklilik-süreksizlik ile fâilleri açısından araz tasnifinin detayları üzerinde durmazken, bu iki tasnifin aksine mahal ve duyusal idrak açısından yapılan araz tasnifi üzerinde detaylıca durur ve bu iki tasnifin alt başlıkları altında kapsamlı açıklamalara yer verir. Binaenaleyh onun arazların kısımlarına ilişkin açıklamalarını duyusal idrak ve mahal merkezli tasnif üzerinden incelemek daha uygun olacaktır.

1.4.3.1. Duyusal İdrak Açısından Araz Taksimi

Rassâs duyusal idrak açısından arazları; **i.** idrak edilen (*müdrek*) arazlar, **ii.** idrak edilemeyen (*ġayr-ı müdrek*) arazlar olmak üzere iki kısma ayırır. Duyusal olarak idrak

edilen arazlar içerisinde "sesler", "elemler", "renkler", "tatlar", "kokular", "sıcaklık" ve "soğukluk" olmak üzere yedi cins bulunur.[452] Bu yedi cins araz duyusal idrak ile algılandığı için zorunlu olarak bilinir ve böylece gerçekliklerinin ispatı için ayrı bir delile ihtiyaç duyulmaz. Duyusal olarak idrak edilen arazlar, varlıklarını kazandıkları fâiller açısından da kendi içerisinde iki kısma ayrılarak; **ia.** kulun kudreti dâhilinde olanlar, **ib.** kulun kudreti dâhilinde olmayanlar şeklinde iki seçenek ortaya çıkar. Nitekim insanlar ses ve elem arazını yaratmaya ve varlık kazandırmaya kādir iken renk, tat, koku, sıcaklık ve soğukluk arazı yalnızca Allah tarafından yaratılabilir.[453] Esasında Rassâs burada mutlak olarak değil, fâilleri açısından arazları duyusal idrak altına çekmesine bağlı olarak duyusal olarak idrak edilen arazlardan hangilerinin yalnızca Allah tarafından, hangilerinin ise hem Allah hem de insan tarafından yaratılabileceğine yer vermektedir. Çünkü onun mensup olduğu kelâmî geleneğe göre gerek yalnızca Allah tarafından yaratılanlar gerekse insanların da yaratabildiği arazlar onun *Muḫtaṣar*'da sıraladıkları ile sınırlı değildir. Nitekim Rassâs *et-Tibyân*'da önceki Mu'tezilî eserlerde olduğu gibi ses ve elemin dışında kalbin fiillerinden olan itikād, irade, kerâhet, nazar ve zan; uzuvların fillerinden olan ekvân, itimâd ve telîf gibi arazları kulun kudreti kapsamına dâhil ederken, yukarıdaki beş arazın dışında fenâ, kuruluk, yaşlık, kudret, şehvet, bekā ve hayatın ise yalnızca Allah'ın kudretine konu olabileceğini söyler.[454] Öte yandan insanlar kādir oldukları ses, elem ve telif gibi arazları yalnızca tevlîd vasıtasıyla; irade arazını doğrudan; kevn ve itimâd gibi arazları ise hem tevlîd vasıtasıyla hem de doğrudan meydana getirebileceği için[455] kulun kudreti kapsamına dâhil olan arazlar da kendi içerisinde üç alt kısma ayrılır. Duyusal idrak ile algılanamayan ve dolayısıyla zorunlu olarak bilinemeyen arazlar ise "kevn", "telîf" "itimâd", "itikād", "irade", "kerâhet", "zan", "fikir", "kudret", "hayat", "şehvet", "nefret", "yaşlık", "kuruluk" ve "fenâ" olmak üzere on beş cinstir.[456]

---

[452] Rassâs, *el-Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*, 1; *et-Tibyân*, 65b; krş. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 92; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 15a; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 68b. Bu yedi cins araz, idrak edildikleri duyu ve kendisi gibi zıddının da idrak edilip edilmemesi açısından alt taksimlere tâbi tutulur. Bk. İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż*, 325; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/2.

[453] Rassâs, *el-Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*, 1.

[454] Rassâs, *et-Tibyân*, 64b-65a; krş. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 126-128; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/157-158; krş. Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*, 138.

[455] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.), 9 (*et-Tevlîd*)/80.

[456] Rassâs, *el-Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*, 3-8; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 15a; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 71b. Rassâs her ne kadar burada detaylara yer vermese de duyusal

Böylece Rassâs idrak edilen ve edilemeyen toplam yirmi iki cins araza yer vererek Behşemî kelâm ekolü tarafından savunulan arazların yirmi iki cins olduğu[457] düşüncesini takip eder ve destekler.

1.4.3.2. Mahal Açısından Araz Taksimi

Rassâs, Kādî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh gibi kendinden önceki kelâmcıların eserlerinde de geçtiği şekliyle mahalli açısından arazları üç kısma ayırır: **i.** Cinsi bakımından mahalde bulunmaksızın varlıkları imkânsız olan arazlar, **ii.** Cinsi bakımından mahalde bulunarak varlıkları imkânsız olan arazlar, **iii.** Cinsi bakımından mahalde bulunması ve bulunmaması mümkün olan arazlar.[458] Birinci kısım içerisinde "renkler", "kokular", "tatlar", "sıcaklık", "soğukluk", "kuruluk", "yaşlık", "hayat", "kudret", "şehvet", "nefret", "itikād", "zan", "fikir", "ses", "ekvân", "itimâd", "elem" ve "telîf"; ikinci kısım içerisinde "fenâ"; üçüncü kısımda ise "irade" ve "kerâhet" yer alır.[459] Mahalli açısından arazların bu şekilde üç kısma ayrılmasında, zâtın hakikatinin değişim ve dönüşümünün imkânsızlığı kriteri ön plana çıkarılır. Buna göre, cinsi bakımından ancak bir mahalde var olması gereken arazların mahal olmaksızın mevcudiyetleri, zâtlarının hakikatinin başka bir zâta dönüşmesine neden olur.[460] Diğer taraftan ise mahalde bulunmaksızın var olması gereken bir arazın bir mahalde var olması kendi zâtının başka bir zâta dönüşmesine neden olur. Söz gelimi bütün mahallere zıtlık teşkil eden fenâ arazı, iki zıttan birinin diğerine yerleşemeyeceği ilkesi gereği cevher veya cisim gibi bir mahalde bulunamaz. Aksi takdirde fenâ arazının cevher veya cisme zıt olmaktan çıkması gerekir ki esasen bu durum fenâ arazının hakikatinin değişerek arazlardan başka bir cinse

olarak idrak edilemeyen arazların da aklen zorunlu olarak, vahiyle veya aklî istidlalle varlıklarının/gerçekliklerinin bilgisine ulaşılabileceği dikkate alındığında, gayr-ı müdrek arazların da kendi içinde üç kısma ayrıldığı görülür. Bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*,1/8; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/138-139; Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*, 130.

457 bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire,* 1/2; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 14b; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 68a; Thiele, "A Zaydī Treatise on the Proof of Accidents", 5.

458 Rassâs, *Keyfiyyetü vucûdi'l-aʿrâż*, 207; krş. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire,* 1/3. Kādî Abdülcebbâr her ne kadar açık bir biçimde bu tasnife işaret etmese de Allah'ın iradesinin bir mahalde bulunarak, insanların iradesinin ise bir mahalde bulunmadan var olamayacağını; ilim, kudret ve hayatın mahal olmadan mevcut olamayacaklarını; fenâ arazının ise bir mahalde bulunmaksızın mevcut olması gerektiğini söyler. Sırasıyla bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/164-165, 168, 171. Esasen onun bu açıklamaları yukarıda açık bir şekilde yer verilen üç seçeneğe karşılık gelir.

459 Rassâs, *Keyfiyyetü vucûdi'l-aʿrâż*, 261, 263-264; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 68a-b, 74b; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 15a.

460 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/164: 5: "*lev lem yûced fi'l-maḥall*ⁱ *le-eddâ ilâ ḳalbi cinsihî*."

dönüştüğünü gösterir.[461] Diğer taraftan birinci seçenek içerisinde yer alan kevn arazlarının ise bir mahalde bulunmadan mevcut olmaları imkânsızdır. Nitekim kevn arazlarının cisim veya cevher gibi bir mahalle sıfat gerektirebilmeleri, o mahalle yerleşmelerine bağlıdır. Dolayısıyla bir mahalde bulunmayan kevn arazlarının bir sıfata neden olmaları düşünülemez. İllet konumunda olan bir kevn arazının ise herhangi bir sıfata neden olamaması hakikatinin değiştiği ve dönüştüğü anlamına gelir.[462] Ancak Behşemî düşünceye göre zâtların hakikatinin değişim ve dönüşümü imkânsızdır. İlk iki seçeneğin aksine üçüncü seçenek içerisinde yer alan aynı cinsten arazların bir kısmının mahalde, bir kısmının ise mahal olmaksızın mevcut olmaları mümkündür ve bu durum zâtlarının hakikatinin değişim ve dönüşümüne neden olmaz.[463] Bu seçenek içerisinde yalnızca irade ve kerâhet arazları yer alır. Nitekim irade bir mahalde bulunabileceği gibi mahalde bulunmaksızın da mevcut olabilir. Aynı durum kerâhet arazı için de geçerlidir. Örneğin irade arazı, insanlar söz konusu olduğunda ancak bir mahalde bulunarak toplamın (*cümle*) mürîd oluşuna neden olabilir. Ancak Allah söz konusu olduğunda, irade herhangi bir mahalde bulunmaksızın Allah'ın mürîd oluşunu gerektirir.[464] Mahal açısından araz taksimi içerisinde üçüncü seçeneğe, Allah'ın herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle mürîd olduğu şeklindeki Mu'tezilî düşünce ve kabul[465] doğrultusunda yer verildiği açıktır.

Rassâs bu ilk taksimin akabinde birinci seçeneği de kendi içerisinde; **ia.** hükmü, bulunduğu mahalli aşmayan, **ib.** hükmü mahalli aşan arazlar şeklinde iki kısma ayırır.[466]

---

461 Rassâs, *Keyfiyyetü vucûdi'l-aʿrâż*, 261, 263; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 68a; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 15a.

462 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/168; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 15a-b.

463 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/163: 8: "*ve enne vücûdehâ lâ fî maḥall*^{in} *lâ yüʾeddî ilâ ḳalbi cins*^{in}."

464 Rassâs, *Keyfiyyetü vucûdi'l-aʿrâż*, 263- 263; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 74a; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 16a. İbnü'd-Dâî bu iki arazın dışında Allah'ın gazabını, rızasını ve öfkesini (*suḫṭ*) de bu kısma dâhil eder. Bk. *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż*, 330.

465 Detaylar için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/149.

466 Rassâs, *Keyfiyyetü vucûdi'l-aʿrâż*, 255. Mahalde mevcut olabilen arazların taksimi Kādî ve Cüşemî'nin eserlerinde daha ayrıntılıdır. Kādî Abdülcebbâr mahalde bulunabilen arazları; i. bir mahalle yerleşen (*yaḫteṣṣu*) ve bu mahalle bir *ḥâl* gerektiren arazlar, ii. bir mahalle yerleşen ancak mahalle bir *ḥâl* gerektirmeyen arazlar, iii. toplamla ilişkili olan, toplama bir *ḥâl* gerektiren, ancak mahal üzerinde tesiri olmayan arazlar, iv. toplamla ilişkili olan, toplama bir *ḥâl* gerektiren, mahal üzerinde tesiri olan arazlar şeklinde dört kısma ayırır. Birinci seçeneğe ekvânı, ikincisine renkleri, üçüncüsüne irade ve itikādı, dördüncüsüne ise kudret ve hayatı örnek verir. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/162. Cüşemî ise mahalde mevcut olabilen arazları; hükmü bulunduğu mahalle sınırlı olan ve hükmü bulunduğu mahalli aşan şeklinde ikiye ayırır. Akabinde ise hükmü bulunduğu mahalle sınırlı olan arazları; ekvân gibi mahalli için bir *ḥâl* gerektirenler ve renkler gibi mahalli için bir *ḥâl* gerektirmeyip ancak mahallinin ismini değiştirenler olmak üzere iki kısma ayırır. Aynı şekilde hükmü bulunduğu mahalli aşan arazlar

Hükmü bulunduğu mahalle sınırlı olan arazların birincil özelliği ancak bir mahalde var olmalarıdır ve böylece bir mahalde bulunarak bir hükme neden olabilirler. Neden oldukları hükümlerden biri de zıddı ile çelişmesidir (*muḍâddetühû li-ḍıddihî*). Örneğin hareket ve sükûn arazı ancak bir mahalde mevcut olabilirler ve yalnızca bulundukları mahal müteharrik veya sâkin olarak nitelenebilir. Daha açık bir ifadeyle, hareket veya sükûn arazı insanın bir kısmına yerleştiğinde bir bütün olarak "insan hareketlidir" veya "insan sâkindir" denilemez. Ancak bunun yerine, bu iki arazın yerleştiği mahal dikkate alınarak örneğin, "insanın eli hareketlidir" veya "insanın eli sâkindir" denilebilir.[467] Bu hâliyle hareket ve sükûn arazı, hükmü yalnızca bulunduğu mahalle sınırlı olan ve mahallinin dışına aşmayan arazlar kategorisinde yer alır. Öte yandan hareket ve sükûn arasında bir zıtlıktan bahsedilebilmesi için tek bir mahallin dikkate alınması gerekir. Nitekim arazların salt varlıkları veya var oluşlarıyla birbirine zıt oldukları açıklanamaz. Dolayısıyla hareket ve sükûn arazlarının mahalde bulunmaksızın var oluşları, ikisi arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırır. Bunun neticesinde ise hareketin sükûna, sükûnun ise harekete zıt olduğu şeklindeki hüküm geçerliliğini yitirir. Birbirine zıtlık teşkil etmeyen hareket ve sükûn arazının ise hakikatleri ve zâtları değişime ve dönüşüme uğramış, daha açık bir ifadeyle hareket arazı hareket olmaktan, sükûn arazı da sükûn olmaktan çıkmıştır.[468]

Hükmü bulunduğu mahalli aşan arazlar ise, "hayat", "kudret", "şehvet", "nefret (*nefâr*)", "itikād", "irade", "kerâhet", "zan" ve "fikir" olmak üzere dokuz tanedir. İrade ve kerâhet hariç bu arazların birincil özelliği ancak bir mahalle bağlı olarak mevcut olabilmeleridir. Nitekim bu arazların bir mahalde bulunmaksızın mevcudiyetleri hakikatlerinin değişim ve dönüşümüne neden olur. Bu birincil niteliklerine bağlı olarak kudret arazı bir mahalde bulunmaksızın eylem gerçekleştirilemezken, hayat arazı da bir mahalde bulunmaksızın dokunma ve temas yoluyla soğukluk veya sıcaklık idrak edilemez. Aksi takdirde ancak kudretin mahallinin kullanımıyla eylemin gerçekleştirilebileceği, hayatın ise ancak mahallinin kullanımı ile soğukluk veya sıcaklığın idrak edilebileceği şeklindeki temel özellikleri ve hakikatleri değişim ve dönüşüme uğrar.[469] Bu arazlar bir mahalle bağlı

da hayat ve kudret gibi bünyeye ihtiyaç duyanlar ile itikād ve nazar gibi özel bir bünyeye ihtiyaç duyanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Bk. Cüşemî, *Münteze'a min Kitâbi't-Te'sîr ve'l-müessir*, 260.

467 Detaylar için bk. İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'iḳu'l-a'râż*, 319-320.

468 Rassâs, *Keyfiyyetü vucûdi'l-a'râż*, 256.

469 Rassâs, *Keyfiyyetü vucûdi'l-a'râż*, 261, 263; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 68a; Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâ'idi't-Taḥṣîl*, 15a.

olduğu gibi neden oldukları hükümler de bulundukları mahalli aşar. Zira kudret veya hayat arazı canlının bütün uzuvlarına yerleşmesine rağmen tek tek uzuvlar dikkate alınarak örneğin, "insanın eli canlıdır" veya "insanın eli kādirdir" demek yerine, insanın bir bütün olarak canlı ve kādir olduğu söylenir. Benzer şekilde kalbin fiillerinden olan ilim, cehalet, irade veya kerâhet yalnızca kalbe yerleşmekle birlikte "insanın kalbi âlimdir" veya "insanın kalbi cahildir" denilemez. Bunun aksine insanın bir bütün olarak âlim ve cahil olduğu söylenir.[470] Bu seçenek içerisindeki arazların hükümlerinin mahallerini aşmasıyla kastedilen de budur ve bu arazlar mahal yerine mahallin bir cüzünü teşkil ettiği bünyenin bütünü için bir sıfat gerektirirler.

[470] İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż*, 319; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/2; Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 15b-16a; Richard M. Frank, "Abū Hāshim's Theory of 'States': Its Structure and Function", *Early Islamic Theology: The Muʿtazilites and al-Ashʿarī. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. II*, ed. Dimitri Gutas (London – New York: Routledge, 2016), 90.

İKİNCİ BÖLÜM

NEDENSELLİĞİN TEMEL KAVRAMLARI: *MÜʾESSİRÂT*

2.1. MÜESSİRİN TANIMI

Behşemî metinlerde özellikle cismin nitelikleri ve arazların ispatı bağlamında imkân ve zorunluluk üzere etkide bulunan şeklinde müessirin iki kısmından söz edilmekle birlikte,[471] tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan bu kavramın tanımı ve anlamı üzerine ilk aktarım Cüşemî tarafından verilmektedir. O, detaylara girmeden müessirin tanımı konusunda ihtilafın bulunduğunu söyledikten sonra, birini diğerine tercih etmeksizin müessirin iki farklı tanımını aktarır. Bu tanımlardan birincisi *müessir olan/tesir eden, var olmaması/bulunmaması hâlinde ortaya çıkmayacak bir durumun kendisi sebebiyle ortaya çıktığı şey*[472] şeklindeyken ikincisi ise, *varlığı ve yokluğu dolayımıyla başka bir şeyin var ve yok olduğu şeydir, kendisi olmasaydı bu durum gerçekleşmezdi*[473] şeklindedir. Cüşemî'nin, ikinci tanımın içine bir şekilde etkiye sahip olan aklî ve şer'î müessirlerin girdiği yönündeki kısa açıklamasından[474] hareketle ikinci tanımın daha genel bir açıklama ve tanım olduğu, birinci tanımın ise kelâmî terminolojiye ait olduğu söylenebilir. Nitekim aşağıda da ele alınacağı üzere kelâmî terminolojide müessir, bir şeyin yokluğundan ziyade varlığına ve ortaya çıkışına neden olur.[475]

Cüşemî'nin oldukça kısa ve teknik olmayan bu aktarımının ve açıklamalarının aksine, başta Rassâs olmak üzere Zeydî kelâmcıların eserlerinde müessir kavramına ilişkin daha net bir tanıma yer verilmekte ve tanımın ayırıcı hususiyetleri üzerinde durulmaktadır. Farklı metinlerde tekrar eden bu tanıma göre müessir *kendisi dolayımıyla bir hükmün*

---

[471] Örneğin bk. Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben vd. (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965), 1/34-35.

[472] Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾs̲îr ve'l-müʾess̲ir*, 205: 11: "*hüve mâ li-eclihî yaẓheru mâ levlâhu lem yaẓher*."

[473] Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾs̲îr ve'l-müʾess̲ir*, 205: 12: "*hüve'llez̲î li-ecli s̲übûtihî ve nefyihî yes̲bütü şeyʾün ev yentefî, levlâhu le-mâ kâne kez̲alik.*"

[474] Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾs̲îr ve'l-müʾess̲ir*, 205.

[475] Bk. İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/496.

veya sıfatın ortaya çıktığı her şey[476] olarak tanımlanır. Bu tanımdaki "şey" ifadesi neyin müessir kapsamına giremeyeceğini gösterirken, "kendisiyle sıfat ve hükmün ortaya çıkması" ifadesi ise hiçbir müessiri tanımın kapsamı dışında bırakmaz. Buna göre bilinçli bir şekilde tercih edilen "şey" kavramıyla sıfatlar müessir kapsamından çıkarılır ve hatta bazen, "şey" ifadesi yerine doğrudan "zât" ifadesi konularak[477] bu hususa daha açık şekilde işaret edilir. Çünkü Behşemîler'in sıfat anlayışına göre sıfatlar, zâtların aksine kendi başına bir gerçekliğe sahip değildir ve zâttan bağımsız bir şekilde bilginin konusu olamadıkları gibi[478] herhangi bir şeyde müessir olmaları da mümkün değildir. Burada, esasında birer sıfat olan *şarṭ* ve *muḳteżî* dolayımıyla da birtakım sıfatların ve hükümlerin ortaya çıktığı, tanıma göre bunların da müessir olarak kabul edilmesi gerektiği, ancak "şey" ve "zât" vurgularıyla her ikisinin de müessir kapsamından çıkarıldığı yönünde bir eleştiri ileri sürülebilir. İlk bakışta bu eleştirinin haklılık payından söz edilebilir. Nitekim bir sıfat olan muktezî, müessir konumunda olmakla birlikte bir "şey" değildir. Ancak daha sonra detaylı olarak ele alınacağı üzere muktezîye izafe edilen etki, gerçekte nitelendiği zâta aittir. Söz konusu zât, muktezî sıfatı dolayımıyla başka bir sıfata neden olduğu için gerçekte bir müessir olmamakla birlikte muktezîye mecazî olarak bir etki nispet edilir ve bu bakımdan müessir konumunda kabul edilir.[479] Şarta gelince, her ne kadar ilim sıfatının şartı olan kalp bünyesi gibi bazı şartlar bir "şey" olarak değerlendirilse de ilim sıfatının ortaya çıkışında müessir, şart olan kalp bünyesi değil, illet olan ilim arazıdır. Diğer bir ifadeyle âlim oluş sıfatı, bünye şartının bulunmasıyla birlikte ilim arazının tesiri ile ortaya çıkar.[480] Gerek muktezînin gerekse şartın hakikatte bir etkiye sahip olmadığı ortaya çıkınca, yukarıdaki eleştiri de haklılık payını yitirir ve bu açıdan tanımın sıhhati ile ilgili bir problemden söz edilemez.

Tanımdaki, "kendisi dolayımıyla sıfat veya hükmün ortaya çıkması" cümlesi ise fâil, illet ve sebep olmak üzere bütün gerçek müessirleri içine alır. Nitekim fâil, zâtlara varlık sıfatı

---

[476] Rassâs, *el-Müeşşirât*, 42: 3-4: "*hüve küllü şey'in yaẓheru bihî ḥükmün ev ṣıfatün*." Ayrıca bk. Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme fî selki'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/4), 38b.

[477] Ahmed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme*, 38b.

[478] Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 366; Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period* (Albany, NY: State University of New York Press, 1978), 26.

[479] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 78, 163; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 2/126; Bekrî, *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 85.

[480] Bekrî, *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 85.

kazandırdığı için gerçek bir müessir olarak tanımın kapsamına dâhil olurken, illet olarak kabul edilen ekvân gibi birtakım arazlar zâtlara sıfat; telîf ve itimâd gibi diğer arazlar ise hüküm kazandırdığı için gerçek bir müessir olarak tanıma dâhil olur. Açık bir biçimde tanımın kapsamına dâhil olan fâil ve illetin aksine, Behşemî kelâmcıların farklı bağlamlarda sebebe ilişkin açıklamalarıyla buradaki tanım arasında uzlaştırılması ve izaha kavuşturulması gereken bir çelişki bulunmaktadır. Aşağıda da değineceğimiz üzere, Behşemî metinlerde sebebin herhangi bir hüküm veya sıfata değil başka bir zâta neden olduğundan söz edilir. Daha teknik bir ifadeyle sebep, "başka bir zâtı gerektiren zâtlar" olarak tanımlanır.[481] Oysa müessirin tanımında başka bir zâtın değil, sıfat veya hükmün ortaya çıkmasından bahsedilmektedir. Şu hâlde, sebep nasıl yukarıdaki tanıma dâhil edilmekte veya tanımın sıhhati ile ilgili bir problemin olmadığı ileri sürülmektedir? Bu çelişki, sebebin başka bir "zâta" neden olmasıyla ne kastedildiğinin ortaya konulmasıyla izaha kavuşturulabilir. Filhakika sebebin başka bir "zâta" neden olmasıyla, zâtı zât kıldığı kastedilmez. Çünkü Behşemî düşünceye göre madûm zâtlar mutlak yokluk değil, kendinde bir gerçekliği bulunan, ancak varlık sıfatını taşımayan *şeyler*dir. Bu hâliyle düşünüldüğünde, sebep esasında zâtın kendisine değil varlığına neden olmaktadır. Örneğin nazar, araz olarak bir zâttır ve başka bir zât olan ilim arazının zâtında değil varlığında müessirdir. Behşemî geleneğe göre "varlık (v*ücûd*)" ise zâtlara giydirilmiş bir sıfattır. Dolayısıyla metinlerde yer alan "sebep başka bir zâtı gerektirir" ifadesiyle kastedilen zâtın kendisi değil, varlığıdır. Bekrî'nin, "fâil ve sebep dolayımıyla [bir şeyin] varlık sıfatı ortaya çıkar"[482] ifadesi de bu durumu açıkça göstermektedir. Bütün bunlar dikkate alındığında, sebep ile de bir sıfatın ortaya çıktığı, böylece müessir kapsamına girdiği ve tanımın sıhhat şartını sürdürdüğü görülür.

---

[481] Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*, 13; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, e*t-Tehẕîb fî't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısrî – Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1440), 8/6131-6132; Mansûr-billâh el-Kāsım b. Muhammed b. Ali ez-Zeydî, *Kitâbü'l-Esâs li-ʿaḳā'idi'l-ekyâs fî maʿrifeti rabbi'l-ʿâlemîn ve ʿadlihî fi'l-maḥlûḳīn ve mâ yettaṣılu bi-ẕâlike min uṣûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Kāsım Abdullah el-Hâşimî (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1421/2000), 29; Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefî, *Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr: Şifâ'u ṣudûri'n-nâs bi-şerḥi'l-Esâs*, thk. Ahmed Atâullah Ârif (Yemen: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1991), 1/248; Semîh Duğaym, *Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi'l-kelâmi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998), 1/805-806.

[482] Bekrî, *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 84; Cüşemî, *Münteẕeʿa min Kitâbi't-Teʾşîr ve'l-müʾeşşir*, 200-201.

2.2. MÜESSİRLERİN TAKSİMİ VE KISIMLARI

Yukarıdaki tanım ve açıklamalarla kavramsal çerçevesi belirlenen müessirin taksimi ve kısımları konusunda farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Örneğin Cüşemî gerek illet gibi ontolojik gerekse delil gibi epistemolojik açıdan etkide bulunan bütün kavramları müessir kapsamına dâhil ederek toplam on iki kısımdan söz ederken,[483] özellikle Rassâs'ın ve sonraki Zeydî kelâmcıların eserlerinde, bu on iki kısım dakik bir taksimle daha sistemli bir hâle getirilmiş[484] ve ayrıca bazı kısımlar müessir kapsamından çıkarılmıştır. Bu bağlamda müessirler ilk önce, hakiki müessirler ve müessir konumunda olanlar (*mâ yecrî mecra'l-müeṯṯir*) şeklinde genel bir taksime tâbi tutulmaktadır. Bu genel taksimin akabinde ise, tesirlerinin zorunlu veya imkân üzere gerçekleşmesi üzerinden hakiki müessirlerin kısımları tespit edilmektedir. Gerek Rassâs'ın gerekse diğer Behşemî kelâmcıların eserlerinde yer alan bu kritere göre zâtın dışındaki bir müessirin etkisi ya zorunlu tarzda ya da imkân üzere gerçekleşir.[485] İmkân üzere etkide bulunan müessir fâil iken, zorunlu tarzda etkide bulunan ise illettir. Ancak, diğer bir hakiki müessir olan sebep dikkate alındığında hakiki müessirlerin bu kriter üzerinden tespit edilmesi birkaç açıdan problemlidir. İlk olarak mûcib müessir içine sebep kavramı da girmektedir ve dolayısıyla bu kriter sebep ve illet farkını ortaya koyamamaktadır. İkinci olarak Rassâs'ın ve diğer Zeydî kelâmcıların eserlerinde hakiki müessirler içerisinde açık bir şekilde sebebe de yer verilmekle birlikte zorunlu tarzda etkide bulunan müessirler seçeneğinde yalnızca illet zikredilmektedir. Bu hâliyle de taksim bütün kısımları içine almadığı için kuşatıcılık şartını sağlamamaktadır. Bu bağlamda bir açıklamaya yer veren Mahallî, hakiki müessirlerin tespitinde mütekaddim kelâmcıların ifadelerinin bir anlamda yetersizliğine işaret etmektedir:

---

[483] Bu on iki kısım için bk. Cüşemî, *Münteze'a min Kitâbi't-Te'ŝîr ve'l-mü'eṯṯir*, 200-201.

[484] Cüşemî'nin *Kitâbu't-Te'ŝîr ve'l-mü'eṯṯir*'i üzerine bir makale yazan ve bu makalede eserin "Faṣl[ün] fî ẕikri'l-esbâb ve'l-müsebbebât" bölümünü neşreden Thiele (bk. Jan Thiele, "La causalité selon al-Ḥākim al-Ǧišumī", *Arabica* 59 [2012], 291-318) Rassâs'ın eseriyle Cüşemî'nin eseri karşılaştırıldığında, Rassâs tarafından yazılan metnin çok daha sistemli ve ayrıntılı bir biçimde kendini gösterdiğini söyler. Bk. Jan Thiele, *Kausalität*, 80. Thiele'nin Rassâs'ın eserine yönelik bu değerlendirmesinin aynı şekilde Ahmed er-Rassâs'ın eseri için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hatta Ahmed er-Rassâs'ın müessirin tanımı, taksimi ve her bir müessirin tanımından sonra bu müessirler sonucunda ortaya çıkan sıfat ve hükümleri ele alarak müessirlerle ilişkilendirmesi ve örneklendirmesi, -meselenin daha da net bir biçimde anlaşılması bakımından- onun eserini daha da ön plana çıkarır. Bk. Ahmed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme*, 38a-41b.

[485] Örneğin bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/240; Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 9; Ferrezâzî, *Ta'lîḳ 'alâ Şerḥi'l-Uṣûl*, 21a.

> Müessir; ya imkân ve ihtiyar üzere bir müessirdir ki bu fâildir ya da imkân ve ihtiyar üzere değil, zorunluluk üzere bir müessirdir ki bu ise illettir. Bu, mütekaddim kelâmcıların (*şuyûḫ*) ifadeleridir. Ancak zorunlu (*mûcib*) [müessir] içerisinde sebep de bulunmakla birlikte, sebep sonucun (müsebbeb) illeti değildir.[486]

Mahallî'nin bu aktarım ve değerlendirmesine göre, "müessir ya imkân üzere ya da zorunluluk üzere etkide bulunur" ifadesi, bir taraftan sebebi taksimin kapsamı dışında bırakırken diğer taraftan ise sonucu (müsebbeb) fâile nispet edilen sebep ile malûlü hiçbir şekilde fâile nispet edilmeyen illet arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır. Her ne kadar Mahallî zikretmese de ayrıca bu kriter, ancak bazı koşullarda etkide bulunabilen sebep ile etkisi herhangi bir koşula bağlı olmayan illete ilişkin bir ayrıştırma sağlamamaktadır. Mahallî burada bir gerekçelendirme sunarak mütekaddim kelâmcıların, sebebin gerçekte sonucun varlığında etkide bulunmamasına binaen müessirlerin taksimini bu şekilde ortaya koymuş olabileceklerini ifade eder.[487] Müessirlerin taksimine ilişkin yukarıda verilen kriterin yanı sıra, yine Mahallî'nin aktardığına göre Rassâs bu konuda farklı bir açıklama daha sunmaktadır:

> Şeyhimiz Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed er-Rassâs şöyle söylemiştir: "[Müessirlerin] taksimi şöyle söylenerek nefiy ve ispat arasında dönmektedir: Zâtın dışındaki bir müessirin etkisinin zorunluluğu ya imkânından sonraya kalabilir (*yecûzu terâḫî vücûbi teʾşîrihî ʿan cevâzihî*) ya da kalamaz. Şayet [etkisinin zorunluluğu imkânından] sonraya kalabiliyorsa bu, fâildir. Çünkü [fâilin eylemde bulunmasının] imkânı, zorunluğu öncelemesi gerektiği için tesirinin zorunluluğu imkânından sonraya kalır. [Etkisinin zorunluluğu imkânından] sonraya kalamıyorsa, bu da illettir. Çünkü illetin meydana gelip malûlün bulunmaması mümkün değildir."[488]

---

[486] Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 24b.

[487] Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 25a. Mahallî'nin bu gerekçelendirmesinin dışında mütekaddim kelâmcıların müessirler içiresinde yalnızca fâil ve illete değinmelerinin, özellikle bağlamla ilişkili olan başka bir nedeni daha bulunmaktadır. Kelâmcıların müessir ve kısımlarına ilişkin değerlendirmeleri, genellikle cismin mümkün niteliklerine neyin neden olabileceği ihtimalleri bağlamında yer almakta ve burada muhtemel iki seçenek olarak fâil ve illete yer verilmektedir. Mevcut bir cisim üzerindeki değişimlere ve mümkün niteliklere etkisi olmayan sebep ise bilinçli bir şekilde zikredilmemektedir.

[488] Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 25a; krş. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 43; *et-Tibyân*, 11b.

Ancak Mahallî Rassâs'ın bu açıklamasını, yukarıda ortaya konulan problemin yanı sıra başka bir açıdan daha kusurlu bulmaktadır. Daha sonra ele alınacağı üzere illet, malûlü olan sıfatın yalnızca zorunlu olarak ortaya çıkışında müessirdir ve malûlün imkânı, illetin dışında bir şeye dayanmaktadır. Bundan dolayı, malûlün zât üzerindeki imkânından sonra illetin zâtla ilişkisinden ve ona yerleşmesinden (*iḫtiṣâṣ*/*ḥulûl*) söz edilebilir. Rassâs'ın, "müessirin zorunlu tesiri, imkânından sonraya kalabilir veya kalamaz" ifadesi ise illetin malûlün imkânında da müessir olduğu izlenimini vermektedir.[489] Mütekaddim dönem kelâmcıların ve Rassâs'ın hakiki müessirlerin kısımlarına yönelik açıklamalarını kusurlu bulan Mahallî'ye göre hakiki müessirlerin tamamı taksim altında toplanmak istendiğinde şu şekilde bir kriter ortaya konulmalıdır: Zâtın dışında bir müessir ya imkân ve ihtiyar üzere etkide bulunabilir ya da bulunamaz. Birincisi fâil, ikincisi ise mûcibdir. Mucîbin tesiri ise bir şarta bağlı olabilir veya olamaz. Birincisi sebep, ikincisi ise illettir.[490]

Özellikle hakiki müessirlerin taksiminin nasıl yapılacağı konusunda Mahallî'nin de işaret ettiği problemler bir kenara bırakılırsa, Rassâs ve sonraki kelâmcılar eserlerinde, hakiki müessirler içerisinde fâil, illet ve sebebe; müessir konumunda olanlar içerisinde ise muktezî, şart ve dâîye yer vererek[491] her bir kısmı ayrıntılı bir şekilde incelemektedirler.

2.2.1. Hakiki Müessirler

2.2.1.1. Fâil

Fâil ile fiil arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmamakla beraber,[492] gerekli koşullara sahip bir fâilin kendi iradesi ve kasdı doğrultusunda fiilini meydana

---

489 Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 24b-25a.

490 Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 24b-25a. Bütün kısımları içine alacak şekilde diğer bir kriter üzerinden yapılan müessir taksimi için ayrıca bk. Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 85.

491 Rassâs, *el-Müʾessirât*, 42-43; Ahmed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme*, 38b; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/51. Bekrî'nin şerhte yer verdiği bilgiye göre Rassâs bazı kitaplarında müessirlerin yalnızca fâil ve illet olduğunu söylemiş ve sebebi müessirler içine dâhil etmemiştir. Bk. Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 86. Bekrî'nin yer verdiği bu bilgi Rassâs'ın eserlerindeki ifadelerle doğrulanmaktadır. Örneğin o, zâtın dışındaki bir müessirin illet ve fâil dışında bir şey olamayacağını, *Keyfiyye*'de açık bir şekilde dile getirir. Bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 62. İlk bakışta Rassâs'ın müessirlerin kısımları konusunda iki farklı yaklaşım sergilediği düşünülse de onun bu konudaki fikri nettir. Çünkü o, doğrudan müessirler konusunu işlediği *el-Müʾessirât*'ında müessirlerin kısımlarını fâil, illet ve sebep şeklinde tam olarak verirken, diğer eserlerinde ve özellikle cisimlerin nitelikleri bağlamında konu doğrudan müessirler meselesi olmayıp cismin nitelikleri ile ilişkili olduğu için yalnızca fâil ve illete değinmektedir. Bu yönde bir açıklama için bk. Tihâmî, *el-İklîl şerḥu meʿâni't-Taḥṣîl*, 14a.

492 İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1981), 2/88: "İlletlerle ilişkili olanda ihtiyâr/tercih yolu söz konusu olamayacağı gibi fâille ilgili olanda da

getirebilmesi ve böylece bir şeyin varlığında veya ortaya çıkışında etkide bulunması (*teʾs̲îr*), fâili hakiki müessirler içerisine dâhil eder. Müessirler konusunu müstakil bir şekilde ele alan Cüşemî ve Rassâs gibi kelâmcılar da bu iki noktaya temas ederek müessir olarak fâil kavramına ilişkin değerlendirmelerini, bir taraftan kendi iradesine bağlı olarak etkide bulunan fâilin müessirler içerisinde yer aldığı ve hatta birinci sırada geldiği, diğer taraftan ise fâil-fiil arasında zorunlu bir nedensellik ilişkininin bulunmadığı üzerinden ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda Cüşemî fâili "kudretine konu olan [şey] meydana gelendir"[493] şeklinde tanımlayarak gerekli koşulların bulunması durumunda fâilin kasdı ve motivi doğrultusunda fiilin meydana geleceğini ve fâilin etkisinin seçimine (*iḫtiyâr)* bağlı olduğunu söyleyerek fâil-fiil arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisinin bulunmadığını vurgular.[494] Aynı şekilde, diğer Behşemî metinlerde de yer alan fâil tanımına yer veren Rassâs da fâil-fiil arasında zorunlu nedensellik ilişkisinin bulunmadığını sıklıkla vurgulayarak fâili "kudretine konu olanlardan bazılarını kendisi tarafından meydana getirendir"[495] şeklinde tanımlar. Bu tanımdaki her bir ifade, tanım ve tanımlanan arasında tam bir mutabakat sağlaması bakımından önemli bir kayıt işlevi görmektedir. Örneğin buradaki "kudretine konu olanlardan bazılarını" ifadesi, fâilin iradeye ve seçime sahip olduğuna işaret ederek fâilin güç yetirebildiği her şeyi meydana getirme zorunluluğunun olmadığını ortaya koyar.[496] Çünkü illetin veya gerekli koşullar bulunduğunda sebebin bir şeyi zorunlu kılması gibi fâilin kendi eyleminde zorunlu tarzda etkide bulunması mümkün değildir. İllet ve sebebin aksine fâil eyleminde, eylemi meydana getirme veya getirmeme seçimine sahip olmalıdır.[497] Tanımdaki, "kendisi

---

zorunluluk (*el-îcâb*) söz konusu olamaz. Bu durumlardan her biri, gözetilmesi ve dikkat edilmesi gereken önemli bir ilkedir."

493 Cüşemî, *Münteze ʿa min Kitâbi't-Teʾs̲îr ve'l-müʾes̲s̲ir*, 209: 3: "*fe-emme'l-fâ ʿilu fe-men vücide maḳdûruhû.*"

494 Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/701.

495 Rassâs, *el-Müʾes̲s̲irât*, 42; *et-Tibyân*, 156a: 13-14: "*hüve men vücide min cihetihî baʿḍu mâ kâne ḳādiran ʿaleyhi*." Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 115; İbn Şervîn, *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*, 829.

496 Bekrî, *Miṣbâḥu'z̲-z̲ulümât*, 87.

497 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. Tevfîk et-Tavîl – Saîd Zâyid (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.), 8 (*el-Maḫlûḳ*)/18. Ancak bununla birlikte fâilin eylemini zorunlu kıldığı veya zorunlu olarak eylemi meydana getirmek durumunda kaldığı bazı istisnaî hâller de bulunmaktadır. Genellikle bu hâller, fâilin zorunlu olarak meydana getirdiği eylemin, iradeli eylemenin zorunlu sonucu (*mûceb*) olması veya ihtiyarî olarak seçtiği eylemin ancak başka bir eylemle tamamlanması durumunda ortaya çıkar. Örneğin, Allah iradesine dayalı olarak bir cevher yaratmak istediğinde, bu iradeli eyleminin zorunlu sonucu olduğu için kevn arazını da zorunlu olarak meydana getirir. Çünkü kevn arazı taşımayan bir cevherin varlığı düşünülemeyeceği için cevherin varlığı, kevn arazının yaratılmasını ve varlığını zorunlu kılar. Aynı şekilde Allah ihtiyarî olarak bilgiyi yaratmak istediğinde, bu iradeli eylemi ancak hayat arazının

tarafından (*min cihetihî*)" ifadesi ise fiili meydana getiren kimsenin fâil ismini alacağını vurgulayarak fâil kategorisi içerisinde kimlerin yer aldığını tespit eder. Böylece bu ifade Allah'ın yanı sıra, Mu'tezile'nin özellikle kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu yönündeki görüşüyle doğrudan alakalı olarak insanları da gerçek anlamda fâil kategorisi içine dâhil eder.[498] Nitekim Mu'tezile'ye göre insan, önceden herhangi bir belirlenme söz konusu olmaksızın kendi fiillerinde gerçek anlamda fâildir.[499] Ancak bununla birlikte insanın bazı fiillerini doğrudan yaparken mütevellid fiillerde olduğu gibi bazılarını ise ancak bir sebep vasıtasıyla yapabilmesi, cisimlerin hiçbirini yaratmazken arazlardan ancak bazı cinsleri yaratabilmesi, âlet konumunda olan uzuvlarıyla fiillerini gerçekleştirmesi veya herhangi fiile yöneldiğinde başkası tarafından engellenebilmesi, insanın fâil oluşunun Allah'ın fâil oluşuna nispetle oldukça sınırlı olduğunu gösterir.[500]

Müessirler içerisinde en güçlü etkiye sahip olan fâil, diğer bütün müessirleri önceler ve hiyerarşik olarak birinci sırada yer alır. Zira gerek illetin gerekse sebep-sonuç ikilisinin varlık bakımından fâile dayanması, fâilin diğer müessirlerde de etkide bulunduğunu ve böylece fâilin diğer müessirlere göre daha güçlü bir etkiye sahip olduğunu gösterir.[501] Burada fâil ile hem Allah hem de insanlar kastedilmekle birlikte zâtı dolayımıyla kādir olan Allah gerek cisimleri gerekse illet ve sebep konumunda olan bütün arazları yaratabildiği için en güçlü etki olan yoktan yaratmaya (*el-iḫtirâʾ*) her alanda sahipken bir müessir ve fâil olarak insanların yaratması ise sınırlıdır.

2.2.1.2. İllet

Ebû Hâşim tarafından kurulan ahvâl teorisi bağlamında özel bir işleve sahip olan Behşemî illet anlayışı, filozofların yanı sıra diğer kelâmcıların illet anlayışından da farklılık arz etmektedir. Ebû Hâşim öncesi Mu'tezilî kelâmcılar arasında illet kavramının tanımına ve kısımlarına ilişkin ortak bir kanaatin bulunmaması ve illetin kavramsal çerçevesinin tam

---

yaratılması ile tamamlanacağı için hayat arazını zorunlu olarak yaratır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 9/43.

498 Rassâs, *el-Müʾesşirât*, 43; Ahmed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme*, 39b.

499 Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980), 12.

500 Allah'ın fâil oluşu ile insanların fâil oluşu arasındaki diğer farklar için bk. Cüşemî, *Münteẓaʿa min Kitâbi't-Teʾşîr ve'l-müʾesşir*, 209-210.

501 Her ne kadar illet varlığını fâille kazansa da fâil ile malûl arasında bir ilişki bulunmaz ve malûl hiçbir şekilde fâile nispet edilemez. Bk. Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾesşir*, 29a: 9: "*mûcebü'l-ʿilleti lâ yeteʿallaḳu bi'l-fâʿili aṣlen*." Malûlün aksine sonuç (müsebbeb) ise genel kanaate göre sebebe mecazî olarak izafe edilir ve gerçekte sebep gibi sonuç da varlığını fâille kazanır. Bk. Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/702; Bekrî, *Mişbâḥu'z-ẓulümât*, 86.

olarak tespit edilememesi, Behşemî ve diğer Mu‘tezilî kelâmcılar arasındaki farklı illet anlayışlarını açık bir şekilde göstermesi açısından oldukça önemlidir. Mu‘tezilî kelâmcıların illet konusunda on farklı görüşe ayrıldıklarını söyleyen ve bunları aktaran Eş‘arî’nin verdiği bilgilerden hareketle, özellikle Ebû Hâşim öncesi Mu‘tezilî kelâmcılar arasında illet-malûl birlikteliği meselesiyle ilişkili olarak temel bir ihtilafın bulunduğu görülmektedir. Örneğin Eş‘arî’nin ismen zikretmediği bazı kelâmcılar illeti, malûlle birlikte olan ve malûlden önce olan şeklinde ikiye ayırıp birincinin zorunlu illet, ikincinin ise ihtiyarî illet olduğunu öne sürerken, Bişr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825) ise illet-malûl birlikteliğini reddederek bütün illetlerin malûllerinden önce olması gerektiğini savunmuştur. Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) illetin ancak malûlle birlikte olabileceğini iddia ederken, Ebû Ali el-Cübbâî ise malûlü önceleyen ve malûlle birlikte olan iki tür illetten söz etmekle birlikte illetin malûlü ancak bir an önceleyebileceğini, bir andan fazla olması durumunda o şeyin illet olamayacağını söyleyerek Eş‘arî’nin birinci sırada aktardığı kelâmcıların görüşünden ayrılmıştır.[502]

Behşemî kelâmcıların illet tanımının yukarıdaki yaklaşımların yanı sıra özellikle ahvâl teorisini kabul etmeyen Eş‘arî kelâmcıların illete yönelik açıklamalarından da farklılık arz ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin Cüveynî’nin aktarımına göre illeti; “bir hükmü ve hükümle birlikte isimlendirmeyi gerektiren şey”[503] şeklinde tanımlayan İbn Fûrek’in tanımı ifade düzeyinde kusurlu olduğu gibi Behşemîler’in ahvâl teorisi açısından da doğru bir tanım değildir. Çünkü Cüveynî’nin de işaret ettiği üzere İbn Fûrek’in bir taraftan hâl teorisini reddederken diğer taraftan illetin bir hükmü gerektirdiğini öne sürmesi anlamsızdır. Tanımdaki “hüküm” ifadesiyle illet sonucunda bir şeyin yeni bir isim kazanmasının kastedilmesi ise, tanımda tekrara sebep olacağı gibi[504] Behşemî kelâmcılar tarafından dilin ötesinde sübutu kabul edilen hâlleri, dilsel/lafzî kavramlara indirger. Aynı durum, İbn Fûrek’in aktardığı Eş‘arî’nin illete yönelik açıklamaları için de geçerlidir. Eş‘arî her ne kadar illeti “kendisinden zorunlu olarak kaynaklanan hükme taalluk eden manâ”[505] şeklinde tanımlayıp Behşemî düşüncede olduğu gibi illeti manâ olarak ifade etse de ahvâl savunucularından farklı olarak illet sonucunda ortaya çıkan hükmün sadece dilsel gerçekliğinden söz eder. Nitekim o, cevherlerle kāim olan arazları

[502] Detaylar ve diğer görüşler için bk. Eş‘arî, *Maḳālât*, 389-391.
[503] Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli’d-dîn*, 648.
[504] Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli’d-dîn*, 649.
[505] İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālât*, 303.

veya manaları (=hareket) illet, arazların hükümlerini ise (=hareketli oluş) malûl olarak isimlendirmekle birlikte, bu hükümlerin cevher ve cevhere yüklem olan araz dışında bir şey olduğunu kabul etmez.[506] Böylece ahvâl teorisini kabul etmeyen Eş'arî kelâmcılar ile Behşemî kelâmcıların illet tanımı ve anlayışında fark, illet-malûl açısından kendisini gösterir: Behşemî kelâmcılara göre illet sonucunda ortaya çıkan malûl (=*ḥâl/ṣıfat*) dilsel gerçekliğin ötesinde bir sâbiteye işaret ederken, hâli kabul etmeyen Eş'arî kelâmcılar malûlün yalnızca lafız düzleminde gerçekliğinden söz eder. Ahvâl teorisini kabul eden Bâkıllânî ve Cüveynî gibi Eş'arî kelâmcıların sisteminde ise illet kavramının hakikati ve işlevi Behşemî kelâmcıların illet anlayışıyla örtüşmekle birlikte, Cüveynî'nin Bâkıllânî'ye nispetle aktarıp kendisinin de tercih ettiği, "kendisinde bulunduğu kimseye bir hüküm gerektiren sıfat"[507] şeklindeki illet tanımıyla Behşemî kelâmcıların illet tanımı arasında ifade düzeyinde bir farktan söz etmek mümkündür. Bâkıllânî ve onun tanımını tercih eden Cüveynî burada illeti muhtemelen mecazî olarak[508] "sıfat" şeklinde ifade ederken Behşemî kelâmcılar özellikle tanım gibi teknik bir bağlamda illetten sıfat olarak söz etmezler.[509] Behşemî gelenekte oldukça teknik bir illet tanımının ortaya konulması

---

[506] İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālât*, 303. Ayrıca bk. Ebü'l-Kāsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî, *Şerḥu'l-İrşâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1205), 84a; Richard M. Frank, "*Al-Aḥkām* in Classical Ashʿarite Teaching", *Classical Islamic Theology: The Ashʿarites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. III*, ed. Dimitri Gutas (London - New York: Routledge, 2016), 756.

[507] Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 646; krş. Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 144.

[508] Cüveynî bazen hâlleri kabul etmeyenlerin görüşü doğrultusunda bazen de mecazî olarak illet konumundaki manâları sıfat kavramıyla ifade eder. Buna göre sonucun zikredilip sebebin kastedilmesi kaidesi doğrultusunda ilim, neden olduğu "âlim oluş" sıfatıyla ifade edilmekle birlikte, kendinde mevcut olan ilim manâsının mevsûftan bağımsız düşünülemeyen "âlim oluş" ifadesiyle isimlendirilmesi mecazîdir. Bk. Ebü'l-Feth Muslihuddin Mûsâ et-Tebrizi İbnü'l-Emîr el-Hâc, *el-Kâmil fî uṣûli'd-dîn fî-ḫtişâri'ş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 2/722; krş. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 141-142.

[509] Örneğin Ahmed er-Rassâs, illet konumdaki araz ile cisim arasındaki ayrımın, arazın cismin sıfatı kabul edilmesiyle gerçekleşemeyeceğini ve dolayısıyla da arazın cismin sıfatı olarak tanımlanamayacağını iki gerekçe üzerinden ortaya koyar. Onun sunduğu birinci gerekçeye göre, "kendi başına bilginin konusu olabilen zât" kavramının hakikati ve tanımı hem cisim/cevher hem de araz için geçerlidir. Daha net bir ifadeyle, cevher ve cisme zât denilebildiği gibi araza da zât denilebilmektedir. Buna göre zât kategorisinde değerlendirilen arazın sıfat, yine zât kabul edilen cismin ise bu sıfatın mahalli ve mevsûfu olması, arazın mevsûf, cismin ise sıfat olmasından daha öncelikli değildir. Arazın sıfat, cismin ise mevsûf olmasını öncelikli kılan bir etken olmadığına göre, araz cismin sıfatı olarak kabul edilemez ve tanımlanamaz. Ahmed er-Rassâs'ın ortaya koyduğu ikinci gerekçe, arazların niçin cismin sıfatı olarak tanımlanamayacağının daha net açıklamasını verir: İleride ele alınacağı üzere Behşemî sıfat anlayışına göre cismin nitelikleri/sıfatları, hudûs ve kıdem kavramlarıyla nitelenemez ve ifade edilemez. Arazın cismin sıfatı olarak kabul edilmesi durumunda ise -yukarıdaki gerekçeye binaen- arazların hudûs kavramıyla nitelenmesi ve yine hâdis oluşlarından hareketle gerçekliklerinin ortaya konulması imkânsız hâle gelir. Aksi takdirde cismin sıfatı olan arazın, yine başka bir sıfat olan hudûs ile ifade edilmesi ve böylece bir sıfatın başka bir sıfatla nitelenmiş olması gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkar; bk. Ahmed

ve süreç içerisinde bu tanımın geliştirilmesi, gerek Ebû Hâşim öncesi Mu'tezilî kelâmcıların yaklaşımına nispetle illetin kavramsal çerçevesinin daha net çizildiğinin gerekse ahvâl teorisi doğrultusunda bir illet anlayışının benimsendiğinin en açık göstergesidir. İlk önce Behşemî kelâmcılar illet kavramının, nesnelerin sürekli değişime uğrayan niteliklerini/hâllerini belirleyen arazlar için kullanıldığını ve bu kullanımın dil açısından uygunluğunu ortaya koyarlar. Bu bağlamda Cüşemî, illetin dilde hastalık ve diğer durumlar gibi insanın veya diğer nesnelerin hâllerini değiştiren şeyler için kullanıldığını, hareket ve sükûn gibi arazlarla da cevherin hâllerinin değişime uğramasından dolayı dildeki kullanıma uygun olarak arazları da illet olarak isimlendirdiklerini belirtir.[510] Arazlar nesneler üzerindeki değişim ve dönüşümün illeti olduğu gibi nesnenin arazdan türetilen ismi almasını da sağlar.[511] Söz gelimi herhangi bir cismin hareketli oluşu hareket arazına/illetine dayanırken, cismin hareketli (*müteḥarrik*) olarak isimlendirilmesi de aynı araza dayanır.

Rassâs ise, şâhid âlemdeki zâtların hâllerinin nedeni oluşturan, ontolojik gerçekliğe sahip olan ve arazlara işaret eden illeti Behşemî anlayış doğrultusunda terminolojik olarak, *başkası için bir sıfat/hâl gerektiren bütün zâtlar*[512] şeklinde tanımlar. Bu tanımdaki "zât" ifadesi, sıfatların illet olarak değerlendirilemeyeceğini gösterirken illetin kendisi dışında bir zâta (*li-ġayrihâ*) sıfat gerektirmesi ise illet-muktezî ayrımını ortaya koyar. Nitekim illetin neden olduğu sıfatın başka bir zât ile illet arasında ortak olması veya yalnızca illete ait olması mümkün değildir.[513]

Tanımın akabinde illetin temel hususiyetleri bağlamında yer verilen en önemli vurgularından birisi, illetin tesirinin varlığına bağlı olması ve kendisinin varlığına eş zamanlı olarak malûlün ortaya çıkmasıdır. Zira illetin varlığıyla tesiri eşzamanlıdır ve

---

er-Rassâs, *Mesâʾilü'l-Hedeviyye fi't-tenbîh ʿalâ iṣbâti'l-meziyye ʿalâ meẕhebi'z-Zeydiyye: fî İṣbâti'l-mezâyâ ve ennehâ zâʾide ʿale'ẕ-ẕât* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 390), 37b.

[510] Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾṣîr ve'l-müʾeṣṣir*, 210; *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/694. Ayrıca bk. Bekrî, *Miṣbâḥu'ẕ-ẕulümât*, 88.

[511] İbn Şervîn, *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*, 828; Peters, *God's Created Speech*, 149-150.

[512] Rassâs, *el-Müʾeṣṣirât*, 42: 7: "*küllü ẕâtⁱⁿ tûcibᵘ li-ġayrihâ ṣıfatᵉⁿ*."; krş. Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾṣîr ve'l-müʾeṣṣir*, 211; *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/694. Bekrî bu tanımın, yalnızca "sıfat" ifadesine yer verilmesinden dolayı sadece itimâd gibi hükmü gerektiren illetleri dışarıda bırakacağı, zâtların varlık sıfatına neden olmasından dolayı da sebebi içine alacağı yönünde iki itiraza açık olduğunu belirtir. O, her iki itirazın önünü kapatan bir ifadeyle illeti "başkası için varlık sıfatının ötesinde bir sıfatı ve hükmü gerektiren bütün zâtlar" şeklinde tanımlayarak bir anlamda Rassâs ve diğer kelâmcıların tanımını tashih eder. Bekrî, *Miṣbâḥu'ẕ-ẕulümât*, 88. Aynı şekilde bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 97b.

[513] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 5/93.

tesiri olmayan illetin kendisi de var olamaz. Bu vurgu Behşemî kelâmcıları, illeti "kendisinden sonra (*ʿaḳībehû*) malûlü meydana gelen şeydir" şeklinde tanımlayan Ebü'l-Kāsım el-Belhî[514] gibi kelâmcıların yaklaşımından ayırdığı gibi malûlü önceleyen ve malûlle birlikte olan şeklindeki ikili illet tasnifini de imkânsız kılar. Bu bağlamda Cüşemî, illetin bu şekilde tanımlanmasının doğru olmadığını, çünkü malûlün illetten sonra değil malûlle birlikte (*maʿahû*) ortaya çıkması gerektiğini söylerken,[515] aynı şekilde illetin malûlü önceleyemeyeceğini belirten Kādî Abdülcebbâr ise malûlü önceleyen illete ancak sebep kastedilerek illet denilebileceğini ifade eder.[516]

İlletin temel hususiyetleri bağlamında sıklıkla tekrarlanan ifadelerden bir diğeri ise *iḫtiṣâṣ* kavramıdır. Genel olarak illet ile illetin sıfat gerektirdiği zât arasındaki ilişkiye işaret eden bu kavramın farklı seçeneklerinden söz edilmektedir.[517] Özellikle hâdis zâtlar söz konusu olduğunda ihtisâs ile illetin bu zâtlara yerleşmesi (*ḥulûl*) kastedilir.[518] Behşemî metinlerde bu kavrama, belirli bir zâtla ilişkisi/ihtisâsı olamayan bir illetin başka bir zât yerine bu zâta bir sıfat gerektirmesinin daha öncelikli olamayacağı nedeniyle yer verilir. Bu bağlamda bir açıklama sunan Kādî Abdülcebbâr, ihtisâsın şart koşulmaması durumunda, örneğin ilim arazının birçok kimsede âlim oluş sıfatını gerektirebileceğini, bunun ise mümkün olmadığını dile getirir.[519] Böylece ihtisâs, illetin hangi zâta sıfat gerektirebileceğini belirler. İhtisâsın şart koşulması ve madûm illetin bir şeye yerleşmesinin mümkün olmaması "mevcut illet" fikrini ortaya çıkarırken[520] illet yalnızca mevcut bir zâtta sıfata neden olabileceği için[521] ilişkili olduğu zâtın da mevcut olması gerekir. Çünkü madûm bir zâtla mevcut illet arasında ilişki kurulamaz. Rassâs da diğer Behşemî kelâmcılar gibi illette ihtisâsı şart koşmakla birlikte ihtisâsın detaylarına ilişkin bir meselede farklı bir kanaat sergiler. Söz konusu mesele şu şekilde ortaya konulabilir:

---

514 bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 646.

515 Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾs̱îr ve'l-müʾess̱ir*, 211.

516 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 8/100.

517 Örneğin bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 655; Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾs̱îr ve'l-müʾess̱ir*, 211; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 19b.

518 Rassâs, *et-Tibyân*, 1b.

519 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/151.

520 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/166; Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾs̱îr ve'l-müʾess̱ir*, 211; Rassâs, *et-Tibyân*, 19a. Özellikle cismin değişen niteliklerinin müessirinin tespiti bağlamında mevcûd-madûm, kadîm-hâdis illet seçenekleri gündeme getirilir. İhtisâs gerekçesiyle madûm illet seçeneği elenirken, herhangi bir niteliğin cisim üzerinde yok olup tekrar ortaya çıkmasının müessirinin de yok olup tekrar ortaya çıktığını gösterdiği, kadîmin ise yok olamayacağı gerekçesiyle de kadîm illet seçeneği elenir. Böylece illetin ancak mevcûd ve hâdis olabileceği öne sürülür. Örneğin bk. Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 214b.

521 Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 399-400: "*li-enne'l-ʿillet*^{e} *innemâ tûcibü'l-ḥukm*^{e} *li'l-mevcûd*".

Daha önce yer verildiği üzere burada illet ile kastedilen belirli bir araz, ihtisâs ile kastedilen ise arazın belirli bir mahalle yerleşmesidir (*ḥulûl*). İllet konumundaki bir arazın zâtlar içerisinden belirli bir zâtın sıfatına neden olmasının gerekçesi de ilgili arazın/illetin o zâta yerleşmiş olmasıdır. Örneğin a-hareket arazının, b-cevheri yerine c-cevherine hareketli oluş sıfatı gerektirmesi, a-hareket arazının b-cevherine değil, c-cevherine yerleşmesinden dolayıdır. Ancak bu aşamada önemli bir soru gündeme getirilmekte ve a-hareket arazının niçin b-cevheri yerine c-cevherine hulûl ettiği sorulmaktadır. Klasik metinlerdeki teknik ifadesiyle, belirli bir arazın belirli bir mahalle yerleşmesini gerektiren veya arazların mahallini tahsis eden müessir nedir? Rassâs öncesi Behşemî kelâmcılar bu soruyu, "arazların hulûlü talîl edilmez"[522] diyerek cevaplamaya çalışmışlardır. Onlara göre bir arazın belirli bir mahalle yerleşmesinin herhangi bir müessirle gerekçelendirilmesi mümkün değildir. Zira bir arazın belirli bir mahalle başka bir araz sebebiyle yerleşmiş olması, arazların birbirini taşıyamayacağı ilkesi ile çelişirken, fâil ile gerekçelendirilmesi ise arazların mahalde bulunmadan da mevcut olabileceği sonucuna götürür. Çünkü fâil kendi iradesi doğrultusunda eylemde bulunduğu için arazı mevcut kılmayı irade edip herhangi bir mahalde bulunmamasını tercih edebilir.[523] Rassâs ise diğer Behşemî kelâmcıların bu yaklaşımından ayrılarak Hüseynî kelâmcılarının görüşüne[524] benzer bir şekilde arazların belirli bir mahalle yerleşmesinin fâille talîl edilmesi gerektiğini savunmuştur.[525] Rassâs'ı arazların hulûlünün talîl edilmesi gerektiği fikrine sevk eden temel nedenlerden birisi, imkân kavramıdır. İmkân açısından bir arazın birçok mahalle yerleşmesi mümkün iken, hâricî bir etken olmadan bu mahallerden birinin araz için belirlenmesi ve tayin edilmesi, talîl yöntemlerini geçersiz kıldığı gibi niteliklerin imkânı üzerinden ulaşılan müessirlere yönelik bilginin yolunu da kapatır.[526] Öte yandan ona göre hulûl, "bir mahalde bulunma" anlamında arazların var oluşlarının bir

---

[522] Rassâs, *et-Tibyân*, 83b: 19: "*inne ḥulûle'l-aʿrâżi lâ yumkinu taʿlîluhû.*"; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962), 6(1) (*et-Taʿdîl ve't-tecvîr*)/54: 7-8: "*enne'l-ʿaraża leyse lehû bi-ḥulûlihî ṣıfaten zâideten alâ vucûdihî, fe-liẕâlike lem nuʿallilhu*." Ayrıca bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 384-385; İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/168; *et-Teẕkire*, 1/139.

[523] Detaylar için bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 83b-85b; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/481-482.

[524] bk. Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1390 HŞ), 415.

[525] Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 180a. Hatta o bu konuda katı ve tavizsiz bir tutum takınmış ve bu tavizsiz tutumunun mezar taşına yazılmasını vasiyet etmiştir. Bk. İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/482.

[526] Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 180b.

keyfiyetidir. Arazlar fâil dolayımıyla varlıklarını kazandıkları için var oluş keyfiyetlerini ifade eden hulûl de fâille gerekçelendirilmelidir. Arazların hulûlünün fâille gerekçelendirilmesi durumunda fâilin herhangi bir mahalde bulunmayan bir arazı mevcut kılabileceği yönündeki diğer Behşemî kelâmcıların temel endişesini ise Rassâs, "fâil bir zâtı, zât için mümkün olan bir durum üzere kılabilir"[527] açıklamasıyla aşmaya çalışmıştır.[528] Bu açıklamaya göre, arazların bir mahalde bulunmadan mevcut olmaları imkânsız olduğu için fâilin bir arazı herhangi bir mahalde bulunmadan mevcut kılması düşünülemez.[529]

Rassâs'ın fâille talîl edilmesi gerektiğini savunduğu, diğer kelâmcıların ise hiçbir şeyle talîl edilmeyeceğini söylediği illetin ihtisâsı veya arazların hulûlü ile ilgili önemli diğer bir itiraz da Behşemî kelâmcıların bir taraftan ihtisâs gereği illetin mevcut olmasını gerekli görürken diğer taraftan da illetin zâtı dolayımıyla müessir olduğunu öne sürmeleri bağlamında ortaya çıkar. İlletin hükümlerini açıklarken illetin malûlü zorunlu kılmak için herhangi koşula bağlı olamayacağını ifade eden Cüveynî, madûmun şey olduğunu kabul eden Mu'tezilî kelâmcıların bu ilkeyi savunamayacağını, aksi takdirde büyük bir çelişkiye düşeceklerini belirtir. Örneğin zâtı gereği mûcib olan "ilim" arazının, madûm olduğu aşamada da zâtı sâbit olduğu hâlde âlim oluş sıfatını zorunlu kılamaması ve dolayısıyla gayr-ı mûcib olması, Behşemî kelâmcıların "illetler zâtı gereği sıfatları zorunlu kılar" yaklaşımıyla ters düşerken, bundan kurtulmak için ilim arazının mevcudiyetinin şart koşulması ise illetin tesirinin herhangi bir koşula bağlı olmadığı açıklamalarıyla çelişir.[530] Kādî Abdülcebbâr'ın hareket arazı bağlamında, Ebû Reşîd'in ise doğrudan illetle ilgili açıklamasında yer verdiği "illet zâtı gereği bir sıfatı zorunlu kılar"[531] şeklindeki ifadeleri dikkate alındığında Cüveynî'nin Mu'tezilî kelâmcılara yönelik itirazının haklılık payı olmakla birlikte özellikle Cüşemî ve Rassâs gibi sonraki kelâmcılar için bu itirazın geçerliliği yoktur. Manevî sıfatlar başlığı altında kapsamlı bir şekilde ortaya konulacağı üzere Cüşemî ve sonraki kelâmcılar tam da Cüveynî'nin söz ettiği problem sebebiyle illetin zâtı dolayımıyla tesirde bulunmasını kabul etmezler. Bir

[527] Rassâs, *et-Tibyân*, 85b.
[528] Rassâs, *et-Tibyân*, 85b.
[529] Rassâs, *et-Tibyân*, 86b.
[530] Detaylar için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 671.
[531] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 8/97: 13-14: "*hiye tûcib*^{u} *kevnehâ müteḥarrik*^{en} *li-mâ hiye ʿaleyhi fî ẕâtihâ.*"; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 172: 10: "*li-enne'l-ʿillet*^{e} *tûcibü'l-ḥukm*^{e} *li-mâ hiye ʿaleyhi fî ẕâtihâ.*"

anlamda önceki kelâmcıların yaklaşımını tashih ederek illetin, zât sıfatının gerektirdiği ve varlık sıfatı koşulana bağlı olarak ortaya çıkan muktezâ sıfatı dolayımıyla müessir olduğunu öne sürerler.[532]

2.2.1.3. Sebep

Sebep, eylemlerin kudret mahalli dışında meydana gelen sonuçlarıyla insanın sorumluluğu arasındaki ilişkiyi izah için Mu'tezilî kelâmcılar tarafından geliştirilen tevlîd-tevellüd teorisinin merkezinde yer alan bir kavramdır. Mu'tezilî kelâmcılar insanın eylemlerini kudret mahallinde ve kudret mahalli dışında meydana gelen şeklinde ikiye ayırmış, birincisini doğrudan (*mübâşir*), ikincisini ise dolaylı (*mütevellid*) fiiller olarak isimlendirmiş ve insanın kudret mahalli dışındaki eylemi ancak bir sebep vasıtasıyla meydana getirebileceğini öne sürmüştür. Böylece sebep, bir taraftan fâili sonuca (*müsebbeb*) ulaştıran âlet/vasıta işlevi görürken[533] diğer taraftan da dolaylı olarak meydana getirilen bir eylemin sorumluluğunu insana yüklemeye imkân tanımıştır.

Erken dönemden itibaren Mu'tezilî kelâmcılar tevlîd-tevellüd teorisini tartışmış ve özellikle dolaylı olarak ortaya çıkan bir fiilin kime izafe edileceği meselesinde farklı kanaatler öne sürmüşlerdir.[534] Mevcut literatür içerisinde tevlîd konusunun en kapsamlı incelemesi ise Kādî Abdülcebbâr tarafından ortaya konulmuş ve Kādî Abdülcebbâr *el-Muġnî*'nin dokuzuncu cildini tamamen bu konuya ayırmıştır.[535] Cüşemî ve Rassâs ise daha kısa ve öz bir biçimde bir müessir olarak sebebin tanımını, sebebin kısımlarını, hangi sebebin hangi sonucu tevlîd edebileceğini genel hatlarıyla sunmuştur. Bu bağlamda ilk olarak, *başka bir zâtı gerektiren bütün zâtlar*[536] şeklinde tanımlanan sebep kavramının terminolojik hakikati ortaya konulmaktadır. Burada sebebin "zât" olarak tayin edilmesi, sıfatları sebep kapsamından çıkarmakta ve illet gibi sebebin de bazı arazlara karşılık

---

[532] Cüşemî, *Münteẓa min Kitâbi't-Teʾs̱îr ve'l-müʾess̱ir*, 211; *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/694; Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 50.

[533] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 9/54: 10-11: "*inneme's-sebebu vaṣletu[in] li'l-fâʿil ilâ îcâdi mâ yaḳdiru[u] ʿaleyhi mine'l-müsebbeb fe-hüve ke'l-âleti[i]*."

[534] Mu'tezilî kelâmcıların özellikle mütevellid fiillerin kime izafe edileceği konusundaki görüşlerinin detayları için bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 400-408; Cüşemî, *Münteẓa min Kitâbi't-Teʾs̱îr ve'l-müʾess̱ir*, 216; Ulvi Murat Kılavuz, *İslam Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar* (Tevlid-Tevellüd) (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 53-62; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 242-252.

[535] Kādî Abdülcebbâr dışında tevlîd-tevellüd konusunun diğer kapsamlı bir incelemesi Mahallî tarafından ortaya konulmuştur. Mahallî ilk önce sebebin tanımına, kısımlarına ve hangi sebebin hangi sonucu doğurabileceğine ve bu konudaki ihtilaflara yer vermekte, akabinde ise tevlîd-tevellüdle ilişkili sıraladığı yirmiden fazla meseleyi ele almaktadır. Bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 97b-121b.

[536] Rassâs, *el-Müʾess̱irât*, 42: 8: "*küllü ẕâtin[in] tûcibü ẕâten[en] uḫrâ*."

geldiğini göstermektedir. Bu tanımda sebep gibi sonuçtan da "zât" olarak söz edilmesinin, herhangi bir sıfata karşılık gelen malûlle, zâta, daha açık bir ifadeyle yine bazı arazlara karşılık gelen müsebbebi birbirinden ayırdığı ifade edilse de[537] zâtların hakikatleri gerekçelendirilemeyeceği ve herhangi bir müessir hakikatlerinde etkide bulunamayacağı için[538] sebebin herhangi bir arazın zâtına neden olmasıyla kastedilen, tevlîd-tevellüd ilişkisi doğrultusunda bir arazın (=sebep) başka bir araza (=müsebbeb) varlık sıfatı kazandırmasıdır. Buna göre, tanımı doğrultusunda sebebi illetten ayıran fark, kendisinin bir zâta, illetin ise bir sıfata neden olması değil, illetin zâtın varlık sıfatının ötesinde bir niteliğine, sebebin ise tevlîd-tevellüd ilişkisi doğrultusunda zâtın yalnızca varlık sıfatına neden olabilmesidir.

Tevlîd-tevellüd ilişkisinin bütün arazlarda geçerli olmaması sebebi üç kısımla sınırlar ve böylece sebep konumunda yalnızca "itimâd", "nazar" ve "kevn" arazları yer alır. Bu üç sebebin tevlîd edebileceği müsebbeb ise altıyla sınırlıdır.[539] Rassâs, sebep içerisinde birinci sırada yer alan ve *mahallin altı yönden birine doğru itilmesini gerekli kılan manâ*[540] şeklinde tanımlanan itimâdın aynı yönde olmak koşuluyla kendisi gibi benzer bir itimâdı doğurduğunu söyleyerek diğer Behşemî kelâmcıların yaklaşımını takip eder.[541] İtimâdın benzer bir itimâdı doğurabileceği bağlamında, itimâdın hiçbir şeyi tevlîd edemeyeceğini söyleyen ve hareket ile sükûnu bizzat hareketin tevlîd ettiğini savunan Ebû Ali'nin görüşü,[542] verilen bir örnek üzerinden eleştirilerek reddedilir. Bu örneğe göre atılan bir taş, biri diğerini doğuran itimâd manâlarıyla düşeceği konuma ulaşır ve taşın gidişinin hareketten doğması mümkün değildir. Çünkü taşın gidişinin hareketten kaynaklanması durumunda, atan kimsenin elinden çıktıktan sonra taşın en yakın yönde düşmesi veya sonsuza kadar gitmesi gerekir. Ancak taşı atan kimsenin daha az veya daha çok kuvvetli oluşuna bağlı olarak taşın gittiği mesafenin değişmesi, taşın gidişinin itimâd

---

537 Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/702.

538 Bekrî, *Mişbâḥu'ẕ-ẕulümât*, 89: 5: "*li-enne'ẕ-ẕevâte enfüsehâ lâ teʾŝîra li-müeŝŝirin fîhâ*."

539 Rassâs, *el-Müʾeŝŝirât*, 44; Cüşemî, *Müntezeʿa min Kitâbi't-Teʾŝîr ve'l-müʾeŝŝir*, 218; Ahmed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme*, 38b. Sebebin kısımlarının bu üç arazla sınırlı olduğunun gerekçelendirilmesi için ayrıca bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 98a.

540 Bekrî, *Mişbâḥu'ẕ-ẕulümât*, 100: 13: "*hüve'l-maʿne'llezî yûcibu tedâfüʾa'l-maḥallî fî iḥde'l-cihâti's-sitti*." Ayrıca bk. Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/309; Peters, *God's Created Speech*, 136. İtimâdın altı yönden birine doğru gerçekleşmesi en önemli hususiyetidir ve hususiyet itimâdı hareketten ayırır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 9/142.

541 Rassâs, *el-Müʾeŝŝirât*, 44; krş. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/329; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/323.

542 Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 503; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 205; krş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 209.

manâsından kaynaklandığını gösterir.[543] Aynı şekilde itimâd kevn arazını da doğurur. İtimâdın sonucunda doğan (*müvelled*) kevnin hareket olması durumunda, itimâd bu hareketi mahallinde ve mahalli dışında tevlîd edebilirken sükûnu ise yalnızca mahalli dışında tevlîd edebilir. Örneğin itimâd uygulanan a-cismi b-cismi ile karşılaştığında, a-cisminde bulunan itimâd b-cisminin bulunduğu mahalden başka bir mahalle intikaline ve dolayısıyla itimâdın kendi mahalli (a-cismi) dışında bir mahalde (b-cismi) hareketi doğurmasına neden olur. Ancak itimâd uygulanan a-cismi herhangi bir şeyle karşılaşmadığında itimâd bu mahalde hareketi tevlîd ederek bizzat a-cismi bir mahalden diğerine intikal eder. Yere düşmemesi için ağır bir cisme uygulan itimâdın sona ermesiyle cismin düşmeye devam etmesi ise itimâdın sükûnu ancak mahalli dışında tevlîd edebileceğini gösterir.[544] Son olarak, sert iki cismin birbirine çarpması örneğinde olduğu gibi itimâd çarpma (*ṣakke*) koşuluna bağlı olarak sesi tevlîd edebilir.[545] Esasında Behşemîler'e göre ses mevcut olması bakımından mahalli dışında bir şeye ihtiyaç duymaz. Seste çarpma/vurma koşulu ise insanın sesi ancak tevlîd-tevellüd yoluyla meydana getirebilmesi açısından gerekli görülür.[546] Daha açık bir ifadeyle ses zâtı açısından çarpma koşuluna ihtiyaç duymasa da itimâdın sesi tevlîd edebilmesi için bu koşul gereklidir.[547]

Sebep içerisinde ikinci sırada yer alan nazar ise doğru olması koşuluyla (*ʿale'l-vechi'ṣ-ṣaḥîḥ*) ilmi doğurur ve çoğunluğa göre nazarın ilim dışında başka bir şeyi doğurması mümkün değildir.[548] Sebep içerisinde son sırada yer alan kevn ise iki mahallin yan yana olması (*mücâvere*) koşuluyla telîfi doğurur. İki mahallin yan yana olması koşulunun yanı sıra mahalden birinin yaş diğerinin ise kuru olması durumunda kevnin doğurduğu telîf, mahallin parçalanmasını zorlaştıracak tarzda meydana gelir.[549] Kevn arazlarından olan

---

[543] Detaylar için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 9/52-53; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/330.

[544] İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/330; Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 104.

[545] Rassâs, *el-Müʾeṩṩirât*, 44; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 9/34.

[546] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 150; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/185.

[547] İnsanın sesi ancak tevlîd-tevellüd yoluyla meydana getirebilmesi ve bu yolla meydana gelen seste çarpmanın şart koşulması, doğal olarak sesin meydana geldiği mahallin sert olmasını da gerektirir. Bk. Cüşemî, *et-Teʾṩîr ve'l-müʾeṩṩir*, 31b-32a.

[548] Rassâs, *el-Müʾeṩṩirât*, 44; el-Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 106. Nazarın başka bir nazarı, şekki ve zannı doğurmayacağı konusunda bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.), 12 (*en-Naẓar ve'l-meʿârif*)/116; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 2/672.

[549] Rassâs, *el-Müʾeṩṩirât*, 44. Kevnin telîfi doğurması için iki mahallin yan yana olmasının dışında bir şart aranmaz. Ancak cismin parçalanmasını zorlaştıracak bir telîften söz etmek için cismin bazı parçalarının yaş, bazılarının ise kuru olması gerekir. Bk. Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 110.

iftirâk ise elemi doğurur.[550] Ancak iftirâkın elemi doğurabilmesi, özel bir telîf olarak ifade edilen ve hayat mahallinde bulunan sıhhati[551] ortadan kaldırmasına (*intifâʾü'ṣ-ṣıḥḥa*) bağlıdır. Rassâs'ın elemin mevcut olabilmesi için sıhhatin ortadan kalkmasını şart koşması, kelâmcılar arasında elem arazı ile ilgili bir ihtilafa ve bu konuda kendi tercihine işaret eder. Söz konusu ihtilaf, elemin var olabilmesi için mahal dışında başka bir şeyin gerekli olup olmadığıyla alakalıdır. Onun aktardığına göre, Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbâr elemin doğrudan (*mübtedeʾ*) ve dolaylı (*mütevellid*) olarak meydana gelmesi arasında ayrıma gitmiş, elemin doğrudan meydana gelmesi durumunda mahal dışında başka bir şeye ihtiyaç duymayacağını söylemiş ve bunun sonucunda elemin cansız varlıklarda da meydana gelmesini mümkün görmüşlerdir. Ancak elemin tevlîd vasıtasıyla meydana gelmesi durumunda, mahallin tek başına yeterli olamayacağını, aynı zamanda söz konusu mahalde hayat arazının da bulunması gerektiğini söylemişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebü'l-Kāsım el-Belhî ise gerek doğrudan gerekse tevlîd yoluyla meydana gelen elem için yalnızca mahallin yeterli olamayacağını söyleyerek her iki durumda da mahallin canlı olmasını şart koşmuşlardır.[552] Rassâs'ın, iftirâk arazının sıhhati ortadan kaldırması şartıyla elemi doğurabileceğini öne sürmesi ve sıhhati hayat mahallinde bulunan özel bir telîf olarak tanımlaması, onun bu konuda Ebû Ali'nin ve Belhî'nin görüşünü takip ettiğini göstermektedir.

Sonuçlarını hangi mahalde ve ne zaman doğurabilecekleri bakımından sebep konumundaki yukarıdaki arazların kendilerine ait birtakım hususiyetleri de bulunmaktadır. Yukarıda da geçtiği üzere itimâd, sonucunu kendi mahallinde doğurabileceği gibi mahalli dışında da doğurabilir. "Kendi mahalli dışında" ifadesi ile kastedilen ise itimâda en yakın olan mahaldir.[553] İtimâdın aksine nazar ve kevn ise sonuçlarını ancak kendi mahallerinde doğurabilir. Rassâs bu durumu şu şekilde açıklar: Nazarın ilmi kendi mahalli dışında tevlîd etmesi durumunda, mahaller arasında daha

[550] Rassâs, *el-Müʾesṣirât*, 44. Rassâs bu bağlamdaki açıklamalarıyla Ebû Hâşim'in yaklaşımından ayrılmaktadır. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Ebû Hâşim gerek elemin gerekse telîfin itimâd sonucunda ortaya çıkmasını mümkün görmektedir. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 9/138; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 98a; Bekrî, *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 109. Rassâs ise Kādî Abdülcebbâr'ın görüşüne (bk. Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/309) benzer bir şekilde telîf ve elemin yalnızca kevn arazı dolayımıyla tevellüd edebileceğini söylemektedir.

[551] Bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 162a; Bekrî, *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 110.

[552] Detaylar için bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 162a-b; İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/414; Bekrî, *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 110; Thiele, *Kausalität*, 88.

[553] Bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 89b-90a; *Keyfiyyetü vücûdi'l-aʿrâż*, 257.

öncelikli olanından söz edilemeyeceği için ilmin kalbin tamamına yerleşmesi gerekir. Ancak telîf dışındaki arazların birden fazla mahalde bulunması mümkün değildir. Aksi takdirde ilmin telîf cinsine dönüşmesi gerekir. Rassâs bu açıklamasının peşinden, nazar kalbin hangi cüzünde bulunuyorsa ilmi de o cüzde doğurabileceği sonucuna ulaşır. Rassâs aynı durumun kevn arazı için de geçerli olduğunu söyleyerek kevnin de yalnızca kendi mahallinde sonucunu doğurabileceğini ifade eder.[554] Zaman açısından ise nazar ve itimâd sonuçlarını ancak varlıklarının ikinci anında (*fi'l-vaḳti'ş-şânî min vucûdihimâ*) doğurabilirken kevn ise varlığına eş zamanlı olarak sonucunu doğurabilir.[555] Nazarın sonucunu ancak ikinci anda doğurabilmesi, medlûle ilişkin ihtimal (*tecvîz*) içermesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla medlûle ilişkin epistemolojik anlamda kesinlik taşımayan nazar ile kesinlik içeren ilim aynı anda var olamayacağı için nazar ancak varlığının ikinci anında ilmi doğurabilir.[556] İtimâdın varlığına eş zamanlı olarak sonucunu (=örneğin başka bir itimâdı) doğurması ise cisme bizzat bulunduğu yöne doğru bir itme ve etki uygulandığı anlamına gelir. Ancak bu durum itimâd manâsının yukarıda verilen tanımı ile çelişmektedir. Böylece itimâdın, cismin bulunduğu birinci yönden en yakın olan ikinci yöne doğru hareketine neden olması, itimâdın ancak varlığının ikinci anında sonuçlarını doğurabileceğini gösterir.[557]

2.2.2. Müessir Konumunda Olanlar

2.2.2.1. *Muḳteżî*

Müessir konumunda olanlar içerisinde ilk olarak, Behşemî düşüncede zât-sıfat ilişkisi probleminde zâtî sıfatların Allah'ın zâtına nasıl yüklendiğinin açıklanmasında önemli bir işleve sahip olan ve Ebû Hâşim tarafından geliştirilen *muḳteżî* kavramı yer alır. Ehl-i sünnet ve ilk dönem Mu'tezilî kelâmcılar arasında en tartışmalı konulardan biri olan Allah'ın sıfatlarının zâtına nasıl yüklendiği sorusuna Ebû Hâşim her iki grubun yaklaşımından da farklı bir cevap sunmuştur. O, her bir zâtın kendisini diğerlerinden ayıran bir "zât sıfatı" olduğunu ve aynı yargının Allah hakkında da geçerliliğini savunmuştur. Genellikle "kadîm oluş" şeklinde ifade edilen zât sıfatı, hâricî bir manâya

---

554 Bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 89a-b; *Keyfiyyetü vücûdi'l-aʿrâż*, 259.

555 Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâʾir*, 79; Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾşîr ve'l-müʾeşşir*, 217; Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 111.

556 Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/705; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 104b.

557 Detaylar için bk. Ebû Abdillah Hüseyn b. Müsellem et-Tihâmî, *Ecvibeʿani'l-mesâʾil evradehâ el-faḳīh el-ecell el-ʿâlim Aḥmed b. Muḥammed el-Maḥallî* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Âmme, 2691), 190a; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 113a.

ihtiyaç bırakmadan Allah'ın diğer sıfatlarının zâtına yüklenmesinin nedenini oluşturmaktadır.[558]

Allah'ın sıfatlarının zâtıyla ilişkisi bağlamında Ebû Hâşîm tarafından geliştirilen muktezî kavramı, sonraki Behşemî kelâmcıların eserlerinde yalnızca bir zâtın kendisinde ne olduğunu ifade eden zât sıfatıyla sınırlandırılmamış, başka bir sıfatı zorunlu kılan bütün sıfatlar muktezî kapsamına alınmış ve aynı zamanda Allah'ın zâtı dışında cevher ve araz gibi zâtların da muktezî sıfatından söz edilmiştir. Gerek yüklendiği zâtlar gerekse karşılık geldiği sıfatlar bakımından kullanım alanının genişlemesiyle birlikte özellikle Cüşemî ve Rassâs gibi kelâmcılar, müessir konumunda olan muktezî kavramının tanımını, hususiyetlerini ve diğer müessirlerden ayrıştığı noktaları sistemli bir şekilde ele almışlardır. Bu doğrultuda Rassâs ilk önce muktezîyi, *kendisi dolayımıyla zât için başka bir sıfatın zorunlu hâle geldiği zâta özgü bütün sıfatlar*[559] şeklinde tanımlayarak kavramın terminolojik hakikatini ortaya koymaktadır. Tanımdaki "bütün sıfatlar" ifadesi, bir taraftan zât olan illet ve sebep ile muktezî arasındaki temel ayrımlardan birini oluştururken, diğer taraftan da muktezînin yalnızca zât sıfatı ile sınırlanmadığını, başka bir sıfatı zorunlu kılan bütün sıfatların muktezî olarak kabul edildiğini açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim cevhere yer kaplama niteliğini gerektiren cevherin zât sıfatı bir muktezî olduğu gibi, insanlar hakkında manevî, Allah hakkında ise muktezâ bir sıfat olan "canlı oluş" da zâtın idrak eden oluşunu (*kevnühû müdrik*^{en}) gerekli kılan bir muktezîdir.[560]

Yukarıdaki tanımla hakikati ve kullanım alanı belirlenen muktezî kavramına ilişkin netleştirilmesi gereken en önemli husus, muktezînin niçin gerçek bir müessir sayılmadığı ve müessir konumunda kabul edildiği sorusuyla alakalıdır. Rassâs öncesi Behşemî metinlerde, özellikle de müessirler meselesini müstakil bir konu olarak ele alan Cüşemî'nin eserinde gerçek müessirler ve müessirler konumunda olanlar şeklinde ikili bir tasnif bulunmadığı için bu soruya ilişkin bir açıklama bulmak mümkün değildir.

---

[558] bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 243-244; Jan Thiele, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) 'Hâller' (*Aḥvâl*) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 490-491.

[559] Rassâs, *el-Müʾesṣirât*, 42: 11-12: "*hüve küllü ṣıfat*^{in} *iḫteṣṣat bihâ ẕât*^{iin} *vecebe li-eclihâ li-tilke'ẕ-ẕât*^{i} *ṣıfat*^{iin} *uḫrâ*."

[560] Rassâs, *el-Müʾesṣirât*, 444; Cüşemî, *Münteẓa min Kitâbi't-Teʾṣîr ve'l-müʾesṣir*, 221; Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 114.

Ancak, önceki kelâmcıların yaklaşımının aksine müessirleri ikili bir tasnife tâbi tutan Rassâs ve diğer Zeydî kelâmcıların muktezî-muktezâ ikilisi bağlamında yer verdikleri bir açıklamadan hareketle bu soruyu cevaplamak mümkündür. Söz konusu bu açıklamada muktezâ bir sıfatın ortaya çıkışında gerçekte muktezînin değil, muktezîye sahip olan zâtın müessir olduğundan söz edilmektedir.[561] Bu açıklama cevhere tatbik edildiğinde, cevherin muktezî sıfatı her ne kadar cevherin yer kaplayan oluşunu gerektirse de bu sıfatın cevher üzerinde ortaya çıkışında muktezînin değil, cevherin zâtının tesirde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak cevherin zâtı, cevher oluş şeklindeki zât ve muktezî sıfatına sahip olmasıyla tahayyüz sıfatını gerektirdiği için muktezî gerçek bir müessir olmasa da müessir konumunda değerlendirilmektedir. Nitekim Rassâs, muktezîye mecazî anlamda müessir dediğini, ancak muktezînin gerçek bir müessir olmayıp müessir konumunda olduğunu, muktezâ bir sıfatın ortaya çıkışında hakikatte zâtın tesirde bulunduğunu ve zâtın tesirinin muktezî sıfatı dolayımıyla gerçekleştiğini açıkça ifade etmektedir.[562] Bu açıklamalar dikkate alındığında, muktezî sebebiyle zât için başka bir sıfatın zorunlu hâle geldiği (*vecebe li-eclihâ*),[563] ancak zorunlu hâle gelen sıfatın ortaya çıkışında (*ṣübût*) kendisinin hiçbir tesirinin bulunmadığı, gerçekte tesirin muktezî sıfatı dolayımıyla zâta ait olduğu ve bundan dolayı da muktezînin müessir konumunda kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Bu açıklamalar muktezînin müessir konumunda kabul edilmesinin gerekçesine ilişkin bir bilgi sunmakla birlikte başka bir soruyu da gündeme getirmektedir: Şayet muktezî gerçekte herhangi etkiye sahip değilse, muktezî olarak kabul edilen bir sıfatın tam olarak rolü ve işlevi nedir? Kanaatimizce muktezînin rolü ve işlevi, bir yönden muktezâ sıfatların keyfiyetiyle diğer yönden ise zâtlık bakımından müşterek olan zâtlarının kendilerine uygun muktezâ sıfatlarının muktezî dolayımıyla belirlenmesiyle ilişkilidir. Örneğin Allah'ın dört sıfatı (kādir, âlim, canlı ve mevcut oluş) göz önüne alındığında bu sıfatların neden Allah için zorunlu, insanlar için mümkün olduğu sorusu, muktezî bağlamında cevaplanır. Buna göre Allah, yalnızca kendine özgü bir sıfata sahiptir ki bu sıfat sayesinde dört sıfat yalnızca O'nun zâtı için zorunlu hâle gelir.[564] Aynı şekilde zâtlık bakımından

[561] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 78; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 2/126.
[562] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 163.
[563] Bekrî, *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 89.
[564] Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 12b-13a.

bütün zâtlar eşit olmasına rağmen niçin yalnızca cevherin yer kaplayan oluş sıfatına sahip olabileceği sorusu da muktezî sıfatıyla açıklanır. Nitekim cevherin muktezî sıfatıyla yer kaplayan oluş şeklindeki muktezâ sıfatı cevherin zâtı için zorunlu hâle gelir ve muktezî niçin başka bir zâtın bu sıfata sahip olamayacağını açıklar. Diğer taraftan siyahlık (*es-sevâd*) arazının muktezî sıfatı da siyahlığın muktezâ sıfatını belirler ve niçin cevherin siyahlığa ait muktezâ sıfata sahip olamayacağının açıklamasını verir.[565]

2.2.2.2. Şart

Rassâs, yukarıdaki müessirlerin her birinin hakikatine yönelik tek bir tanıma yer verirken şartın terminolojik anlamına ilişkin üç tanım sıralamaktadır. Bu tanımlardan birincisi, *şart, başka bir şeyin (el-ġayr) veya sıfatlar gibi başka bir şey konumunda olanın (mâ yecrî mecra'l-ġayr) ortaya çıkışı/meydana gelişi (ḥuṣûl) kendisine bağlı olandır* şeklindeyken ikincisi ise, *şart, kendisine bağlı olanı (meşrûṭ) mümkün kılan, ancak ortaya çıkışını zorunlu kılma etkisi bulunmayandır* şeklindedir. Anlam açısından ikinci tanıma yakın olmakla beraber tanımda kullanılan lafızlar açısından daha teknik olan[566] üçüncü tanım ise *başka bir şeyin (el-ġayr) veya sıfatlar gibi başka bir şey konumunda olanın imkânı kendisine bağlı olan, ancak bunların zorunlu olarak ortaya çıkışlarında kendisinin etkisi bulunmayandır* şeklindedir.[567] Rassâs sıraladığı bu tanımlardan son ikisini birincisine tercih eder ve ilk tanımı problemli bulur. Ona göre bu tanımdaki problem, "ortaya çıkma/meydana gelme (*ḥuṣûl*)" ifadesiyle ilişkilidir. Çünkü şart, bir sıfatı yalnızca mümkün kılar ve kendisi herhangi bir sıfatın ortaya çıkışında müessir değildir. Diğer bir ifadeyle bir sıfatın bilfiil zât üzerinde ortaya çıkması değil, imkânı şarta bağlıdır. Rassâs'ın birinci tanımı bu ifade açısından kusurlu bulup eleştirmesi, bu tanımın kendisine ait olmayıp -her ne kadar isim zikretmese de- kendinden önceki kelâmcıların şartın terminolojik hakikatine ilişkin açıklamalarından bir aktarım olduğunu göstermektedir.

Hakiki müessirler yalnızca zât, muktezî ise yalnızca sıfat olabilirken şartta bu kısıtlama ve sınırlama yer almaz. Nitekim şart bazı durumlarda herhangi bir sıfat, bazı durumlarda

---

[565] Bu yönde bir açıklama için bk. Hüsâmeddin Ebû Abdillah Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed Mahallî, *el-'İḳdü'l-ferîd fî 'ulûmi'l-'adl ve't-tevḥîd* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, Mektebetü'l-Garbiyye, 741), 57a-b.

[566] Çünkü üçüncü tanımda meşrutun ne olduğu açıklanmakta ve şartın meşrutla, meşrutun da şartla tanımlanması sonucu ortaya çıkan devir (bk. Bekrî, *Miṣbâḥu'z-ẓulümât*, 95, dpn.1) ortadan kalkmaktadır.

[567] Rassâs, *el-Müʾesserât*, 43.

zât, bazı durumlarda ise herhangi bir şeyin yokluğu anlamında nefiy de olabilir. Örneğin varlık sıfatı, cevherin yer kaplamasının şartı iken zât olan özel bünye hayatın, kalp bünyesi de ilmin şartıdır. Herhangi bir engelin bulunmaması ise eylemde bulunmanın veya bir şeyi idrak etmenin şartıdır.[568]

Rassâs'ın yukarıdaki şart tanımı ve örnekleriyle özellikle muktezîye yönelik farklı bağlamlarda yaptığı açıklamalar arasında dikkat çeken bir çelişki bulunmaktadır. Bu çelişki cevherin zât ve muktezâ sıfatı üzerinden şu şekilde ortaya konulabilir: Müessirlerin etki alanı başlığında daha detaylı olarak ele alınacağı üzere Rassâs cevherin yer kaplayan oluş niteliğinin (=muktezâ) cevherin zât sıfatı (=muktezî) dolayımıyla zorunlu hâle geldiği gibi cevher üzerinde bu niteliği mümkün kılanın da yine cevherin zât sıfatı olduğunu söyler. Rassâs'ın kendi ifadesiyle, muktezî, muktezânın hem imkânında hem de zorunlu hâle gelmesinde müessirdir.[569] Ancak diğer taraftan da cevherin yer kaplayan oluş niteliğini mümkün kılanın şart konumundaki varlık sıfatı olduğunu söyler. Rassâs'ın gerek *el-Müʾeṩṩirât*'taki sonraki açıklamaları gerekse *Keyfiyye*'deki muktezî ve şarta yönelik sunduğu detaylı açıklamalar dikkatlice takip edildiğinde örnekler açısından bu çelişki ortadan kalkmakta ve özellikle muktezâ sıfatlar bağlamında şartın işlevi daha net bir biçimde anlaşılmaktadır. Rassâs'ın, "muktezî, bir sıfatı mümkün veya zorunlu kılabilmek için bazı koşullara bağlı olabilir"[570] yönündeki açıklaması, şartın muktezâ bir sıfatı zât üzerinde mümkün kılmak gibi bir işlevinin olmadığını göstermektedir. Onun bu açıklamasına göre varlık sıfatı ve şartı muktezâ bir sıfatın imkânını değil, muktezânın gerek imkânında gerekse zorunlu hâle gelmesinde muktezînin tesirini mümkün kılar.[571] Örneğin cevherin yer kaplayan şeklindeki niteliğinin imkânı ve cevher üzerinde zorunlu hâle gelmesi cevherin zât sıfatına dayanır ve varlık sıfatı, muktezînin muktezâ sıfatı gerektirebilmesinin şartını oluşturur. Ancak Rassâs'ın bu açıklamalarla şart-muktezî arasındaki çelişkiyi bu şekilde çözümlemesi ve genel bir ifadeyle şartın işlevini muktezînin tesirini mümkün kılmakla ilişkilendirmesi, muktezî-şart ilişkisi açısından yukarıdaki şart tanımlarından her birini boşa çıkarmaktadır. Çünkü manevî sıfatların şartı söz konusu olduğunda yukarıdaki tanımlar şartın hakikatini ve etki

---

568 Rassâs, *el-Müʾeṩṩirât*, 44; Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾṩîr ve'l-müʾeṩṩir*, 237; Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 114.

569 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 30.

570 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 61.

571 Rassâs, *el-Müʾeṩṩirât*, 54: 2-3: "*fe-kâne'l-vücûdᵘ muṣaḥḥiḥᵃⁿ li-taṣḥîḥi'l-muḳteżî li-muḳteżâhü ve îcâbihî lehû.*" Ayrıca bk. Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 145; krş. Thiele, *Kausalität*, 108, dpn.117.

alanını tam olarak ortaya koysa da muktezâ sıfatlarda şartın işlevini tam olarak yansıtmamaktadır. Şartın, sonraki Zeydî eserlerde yer alan "müessirin tesirinin bağlı olduğu şeydir"[572] şeklindeki başka bir tanımının, muktezî-şart ilişkisi dikkate alınarak ortaya konulmuş olması muhtemeldir ve muktezâ sıfatların şartı söz konusu olduğunda bu tanım, Rassâs'ın yer verdiği tanımlardan daha isabetli görünmektedir.

2.2.2.3. *Dâʿî*

Müessir konumunda olanlar içerisinde son olarak, fâilin eylemin ahlâkî değerine ilişkin bilgisini ifade eden ve *dâʿî* olarak kavramsallaştırılan motiv yer almaktadır. Motivin fiile etkisi bağlamında özellikle Behşemî ve Hüseynî kelâmcılar arasında bazı ihtilaflar bulunmakla birlikte, Mu'tezilî kelâmcıların genel kanaatine göre fâilin kudretine ilave olarak eylemin işlenmesini terk edilmesine tercih eden veya daha öncelikli kılan motiv unsuru bulunmaktadır. Motivin karşısında ise fiilin terk edilmesini yapılmasından daha öncelikli kılan karşıt motiv, teknik ifadesiyle *ṣârif* yer almaktadır. Bu bağlamda Rassâs da eylemi zorunlu kılmada etkisi bulunmayan, ancak eylemin yapılması seçeneğini daha öncelikli hâle getiren motivi, müessir konumda olanlar içerisine dâhil etmektedir. Rassâs, Cüşemî'nin yaklaşımına[573] benzer bir şekilde ilk önce motivi iki kısma ayırmakta ve akabinde her bir kısmı ayrı ayrı tanımlamaktadır. Birinci sırada yer alan bilgi motivi (*dâʿî'l-ḥikme*); *eylemin ahlâkî olarak iyi olduğuna, başkasına fayda sağlayacağına veya zararın uzaklaştırılacağına yönelik fâilin bilgisi, varsayımı (ẓan) veya inancı/kanaati kanısı (iʿtiḳād)* anlamına gelmektedir. İkinci kısım olan ihtiyaç motivi (*dâʿî'l-ḥâce*) ise *fâilin, belirli bir eylemde kendisine yönelik bir faydanın olduğuna veya zararın uzaklaştırılacağına yönelik bilgisi, varsayımı veya kanısı* olarak tanımlanır.[574] Her iki kısmın tanımında motivin fâilin bilgisi olduğu, vurgulanan ortak noktayı oluşturmaktadır. Nitekim motive ilişkin aynı tanıma yer veren Rassâs öncesi Behşemî kelâmcılar da aynı noktaya temas etmektedir. Örneğin Kādî Abdülcebbâr motivin, fiilin bulunduğu hâle[575] ilişkin kādirin bilgisi olduğunu söylerken[576] benzer şekilde Cüşemî de motivin fâilin sıfatına ve hâline (=eylemin ahlâkî değerini bilen olması) dönük olduğunu, bir eylemin

[572] Şerefî, *Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr*, 1/249; Bekrî, *Miṣbâḥu'z-ẓulümât*, 95.
[573] Bk. Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾs̱îr ve'l-müʾeṣṣir*, 237; *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/706.
[574] Rassâs, *el-Müʾeṣṣirât*, 43.
[575] Kādî Abdülcebbâr "fiilin bulunduğu hâl" ile, Rassâs'ın tanımında da geçtiği üzere fiilde faydanın bulunmasını veya zararın uzaklaştırılmasını veyahut fiilin ahlâkî olarak iyi/hasen olmasını kasteder. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(1)/196.
[576] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6/(1)/188.

iyi veya kötü olmasının mecazî anlamda motiv olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.[577] Daha açık bir ifadeyle motiv veya karşıt motiv eylemin hasen veya kabîh olması değil, fâilin eylemin hasen veya kabîh olduğuna yönelik bilgisidir. Yine her iki kısmın tanımında da yer aldığı üzere fâilin, fiilin ahlâki değerine ilişkin bilgisi kesinlik derecesi açısından farklılık gösterebilir ve bu durum, bilginin kesinliği yönünden motivin farklı seçeneklerini ortaya çıkarır. Zira motiv bazen kesin bilgi, bazen zan bazen de itikād düzeyinde olabilir.[578]

Allah hakkında motivin geçerli olup olamayacağı ve özellikle fiil-motiv ilişkisi, daha açık bir ifadeyle motivin fiil üzerinde etkisi motiv bağlamında tartışılan önemli meseleler arasında yer almaktadır. Rassâs, eylemlerin ve tasarrufların motiv dolayımıyla daha öncelikli hâle geldiğini, bu durumun gerek bizim fiillerimizden gerekse Allah'ın fiillerinden anlaşıldığını ve açık olduğunu söyleyerek dolaylı olarak Allah hakkında da motivin geçerli olduğunu ifade etse de[579] motivin hangi kısmının ve kesinlik açısından hangi motivin Allah hakkında geçerli olabileceğine yönelik detaylara değinmez. Buna mukabil Cüşemî ve Bekrî, Allah hakkında hangi motivin geçerli olabileceğini tam olarak tespit eder. Onların açıklamasına göre insanda motivin her iki kısmı da bulunabilirken Allah hakkında yalnızca bilgi motivinden söz edilebilir ve ihtiyaç motivinin Allah'ta bulunması mümkün değildir. Ancak Allah hakkında zan veya itikād söz konusu olamayacağı için, motiv ancak kesinlik ifade eden bir bilgi olduğunda Allah'ın bir fiile yönelik motivinden söz edilebilir.[580]

Motiv-fiil ilişkisi veya motivin fiil üzerindeki etkisi meselesi ise, esasında motivin fiili zorunlu kılıp kılamayacağı ve motiv bulunmaksızın fiilin meydana gelip gelemeyeceği meselelerine işaret etmektedir. Rassâs ilk mesele hakkında motivin fiili zorunlu kılamayacağı ve motiv bulunduğu hâlde eylemin meydana gelmeyebileceği yönünde bir kanaat ortaya koyarak önceki Behşemî kelâmcıların yaklaşımını takip etmektedir. O, her ne kadar motiv doğrultusunda eylemlerimizin zorunlu hâle geldiğini (*vecebe*) söylese de buradaki "vecebe" ifadesini açıklayarak fiilin zorunlu olarak ortaya çıkışında motivin bir etkisinin olmadığını göstermeye çalışır. Ona göre "vecebe" ifadesi, motivin bulunduğu

[577] Cüşemî, *Münteẓa min Kitâbi't-Teʾs̱îr ve'l-müʾesṣir*, 237; *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/707.
[578] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/707; Bekrî, *Miṣbâḥu'z̤-z̤ulümât*, 97.
[579] Rassâs, *el-Müʾesṣirât*, 44.
[580] Cüşemî, *Münteẓa min Kitâbi't-Teʾs̱îr ve'l-müʾesṣir*, 238; Bekrî, *Miṣbâḥu'z̤-z̤ulümât*, 96-97.

bir eylemin meydana gelemeyişinin veya fâilin meydana getirmemesinin imkânsız olduğu anlamına gelmez. Motivi bulunduğu hâlde bir kimsenin eylemi meydana getirmemeyi tercih etmesi de bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Buradaki "vecebe" ifadesi motiv vasıtasıyla eylemin meydana gelişinin daha öncelikli hâle geldiği ve motiv bulunduğu sürece durumun bu şekilde devam ettiği anlamına gelir.[581] Aksi takdirde dâî olarak kavramsallaştırılan ve fiilin bulunduğu hâle yönelik fâilin bilgisini ifaden motivin eylemi zorunlu kılması, fâilin seçimini ve iradesini ortadan kaldırır. Bu gerekçeden hareketle Rassâs, Kādî Abdülcebbâr ve Cüşemî'nin yaklaşımına benzer bir şekilde fâilin fiile yönelik bilgisiyle ilişkilendirdiği motivin fâilin iradesini ortadan kaldırmadığını ve dolayısıyla motivin fiili zorunlu kılamayacağını ısrarla vurgular.[582]

Motiv bulunmadan eylemin meydana gelip gelemeyeceği meselesi ise uyuyan ve yanılan (*sâhî*) kimselerden sâdır olan eylemlerle ilişkilidir. Behşemî ve Hüseynî kelâmcılar bilinçli/mümeyyiz kimselerin eylemlerinin motiv doğrultusunda meydana geldiği konusunda ortak kanaate sahip olmakla birlikte uyuyan ve bilinç sahibi olmayan kimselerin eylemlerine yönelik motivlerinin bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Behşemî kelâmcılar uyuyan ve yanılan kimselerden motiv bulunmadan eylemlerin sâdır olduğunu ileri sürerken Hüseynî kelâmcılar ise motiv bulunmadan eylemin meydana gelmesini kabul etmemiş ve uyuyan veya bilinci bulunmayan kimselerde de eylemlerine yönelik motivin bulunduğunu göstermeye çalışmışlardır.[583] Rassâs bu konuda da Behşemî yaklaşımı takip ederek uyuyan ve yanılan kimselerden sâdır olan eylemlerin motiv bulunmadan meydana geldiğini savunur. O, bilinçli fâillerde bulunan hakiki motiv ve bilinci olamayan insanlarda bulunan takdirî motiv olmak üzere motivin iki seçeneğinden bahsetmektedir. Motivin takdirî olması, uyuyan veya yanılan insanların bilinç hâline kavuştukları varsayıldığında eylemlerini motiv doğrultusunda meydana getirecekleri anlamına gelmektedir.[584]

---

[581] Rassâs, *el-Müʾeṣṣirât*, 65; *et-Tibyân*, 10a.

[582] Rassâs, *el-Müʾeṣṣirât*, 65; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(1)/196; Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾṣîr ve'l-müʾeṣṣir*, 141; İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2014), 51.

[583] Detaylar için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 563; Kevser Demir Bektaş, *İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Adalet İlkesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 91-93.

[584] Rassâs, *et-Tibyân*, 10a. Behşemî kelâmcılar ve Rassâs, fiilin fâile aidiyeti bağlamında yöneltilen bir itiraza cevap olarak takdirî bir motivden söz ederler. Behşemî kelâmcılar kendi kasıt ve motivlerimiz doğrultusunda eylemlerimizin gerçekleşmiş olmasını, eylemlerin bize ait olduğunu göstermek için bir delil olarak sunarlar. Buna karşılık uyuyan veya yanılan insanlardan motiv bulunmadan eylemlerin sâdır

Yukarıdaki açıklamalar neticesinde Rassâs'ın, motivi eylemini zorunlu kılan bir etken olarak görmediği, motiv olmadan da eylemin meydana gelebileceğini savunduğu, motivin işlevini eylemin yapılmasını terk edilmesinden daha öncelikli hâle getirmekle sınırladığı ve eylemin ortaya çıkışında motivin gerçek bir tesiri bulunmadığı için hakiki bir müessir yerine müessir konumunda kabul ettiği açık bir biçimde anlaşılmaktadır.

2.3. MÜESSİRLERİN BİRBİRİNDEN AYRIŞMASI

Rassâs, müessirlerin kısımlarına ve bu kısımların tanımlarına ilişkin değerlendirmelerinden sonra, müessirlerden her birini diğerinden ayıran belirleyici özelliğin ne olduğunu sorgulayarak müessirlerin birbirinden nasıl ayrıştığını ortaya koymaktadır. Esasında tanımları doğrultusunda müessirlerin ayrıştığı hususlar ortaya çıksa da müessirlerin tesir tarzından ve tesirlerinin bir koşula bağlı olup olamayacağından hareketle Rassâs bu hususları daha da belirgin hâle getirmektedir. Müessirlerin tesir tarzı ise, müessirin etkisinin zorunluluk üzere mi yoksa imkân üzere mi gerçekleştiği sorusuna karşılık gelmektedir. Bir müessirin tesirinin zorunluluk üzere gerçeklemesi, neden olduğu sıfatı veya zâtı, imkânına eş zamanlı olarak zorunlu biçimde ortaya çıkarması anlamına gelirken, tesirinin imkân üzere gerçekleşmesi ise, tesirinin zorunluluğunun imkânından sonraya kalabileceği/kalması gerektiği anlamına gelir.[585] Bu açıklama doğrultusunda fâilin belirleyici ve ayrıştırıcı özelliği, illet ve sebebin aksine imkân ve irade üzere (*ʿalâ ṭarîḳi'ṣ-ṣıḥḥa ve'l-iḫtiyâr*) tesirde bulunan bir müessir olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, fâil eylemini gerçekleştirme ve terk etme imkânına sahip olacak tarzda bir müessirdir. Böylece Rassâs, Mu'tezilî düşünceye paralel olarak fâilin herhangi bir eylemi yapma imkânına sahip olduğunda eylemini zorunlu kılmayacağını, hatta fâilin hakikatiyle çelişeceği ve fâili illete dönüştüreceği için, kılamayacağını ifade eder.[586]

İllet ve sebep kavramlarını birbirinin yerine kullanan ve bu açıdan iki kavram arasında net bir ayrım koymayan ilk dönem kelâmcıların yaklaşımının aksine, etkileri bakımından

olduğu ileri sürülerek bu delile itiraz edilmektedir. Behşemî kelâmcılar ise, bilinci olmayanların bilinç hâlinde oldukları varsayıldığında, onların da eylemlerini motiv doğrultusunda gerçekleştireceklerini söyleyerek bu itiraza cevap vermektedirler. Detaylar için bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 159a; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 342; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 173.

585 bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 12a; *el-Mesʾeletü'l-kâşife*, 266.

586 Rassâs, *el-Müʾessirât*, 45; *et-Tibyân*, 3a-b; Bekrî, *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 117-118; krş. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/39; Richard M. Frank, "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ʿAbd al-Ǧabbār", *Classical Islamic Theology: The Ashʿarites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. III*, ed. Dimitri Gutas (London - New York: Routledge, 2016), 327.

illet ve sebep arasında farkın belirginleştirilmesine ve böylece her iki kavramın belirleyici hususiyetinin ortaya konulmasına yönelik Kādî Abdülcebbâr ile başlayan[587] açıklamalar, Rassâs'ın eserlerinde de yer almaktadır. Bu doğrultuda Rassâs ilk olarak, etkilerinin zorunlu olması *(ʿalâ ṭarîḳi'l-îcâb)* bakımından illet ve sebebin fâilden farklı olduğunu ifade eder. Nitekim illetin kendisi var olduğunda malûlünün de zorunlu olarak meydana gelmesi gerekir. Çünkü kendisi var olmakla birlikte malûlün meydana gelmemesi, illetin *ġayr-ı mûcib* olduğu anlamına gelir. Ancak bu durum illetin hakikati ve tanımı ile çelişmektedir.[588] İllette olduğu gibi, sebebin etkisinin de zorunlu biçimde meydana gelmesi ve sebep var olduğunda kaçınılmaz bir biçimde sonucun da var olması sebebi fâilden ayırır. Sebebi fâilden ayıran belirleyici özellik yalnızca etkisinin zorunlu olması değildir. Bunun yanı sıra fâil ve sebep arasında iki önemli fark daha bulunmaktadır. İlk olarak fâilin kendisi mevcut olmakla birlikte, herhangi bir engel söz konusu olmasa dahi seçimi ve iradesine dayalı olarak fâil eylemde bulunmayabilir. Ancak bunun aksine sebebin sonuçsuz bir şekilde mevcut olması, ancak bir engel söz konusu olduğunda geçerlidir. İkinci olarak sebep sonucu bilfiil mevcut kılamadığında, mevcut kılma imkânı da ortadan kalkarken aynı durum fâil için geçerli değildir. Nitekim fâilin bir eylemi bilfiil mevcut kılmaması, mevcut kılma imkânını ortadan kaldırmaz.[589]

Etkilerinin zorunlu olması bakımından fâilden ayrışan illet ve sebebi ise birbirinden ayıran farklardan birincisi, illetin tesirinin ve malûlünü zorunlu kılmasının herhangi bir şarta bağlı olmamasıdır. Nitekim malûlü imkânsız kılan şey, aynı şekilde illeti de imkânsız kılar ve böylece malûl olmaksızın illet var olamaz.[590] Bunun aksine sebebin tesiri, mahallin uygun olması ve herhangi bir engelin bulunmaması gibi bazı koşullara bağlı olabilir.[591] Çünkü engel, müessirin etkisinin zorunluluğunu ve imkânını ortadan kaldırır ve ancak engel ortadan kalktıktan sonra müessirin etkisi yeniden mümkün ve

---

[587] bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 254; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 26.

[588] Rassâs, *et-Tibyân*, 21a; Cüşemî, *Münteẕaʾa min Kitâbi't-Teʾŝîr ve'l-müʾeŝŝir*, 212. Etkisinin zorunlu olarak meydana gelmesiyle fâilden ayrılan illet, başka bir açıdan daha fâilden ayrılmaktadır. Mahallî'nin yer verdiği bu ayrıma göre, illet malûlün hem ortaya çıkışında hem de ortaya çıktıktan sonra varlığını sürdürmesinde etkili ve gerekli iken, fâil ise eylemin yalnızca var olmasında müessirdir ve eylem varlığını sürdürmek için fâile ihtiyaç duymaz. Bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 76b.

[589] Rassâs, *el-Müʾeŝŝirât*, 45-46; Bekrî, *Miṣbâḥu'ẕ-ẕulümât*, 122.

[590] Rassâs, *el-Müʾeŝŝirât*, 45; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 9/48; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 2/402; *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/139.

[591] Rassâs, *el-Müʾeŝŝirât*, 45-46; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 9/135; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 140; İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/419.

zorunlu hâle gelir.[592] Dolayısıyla illet ve malûl arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu, illetin bir koşul olmadan zâtı ve tanımı gereği malûlü zorunlu kıldığı, ancak aynı zorunlu ilişkinin sebep ve sonuç arasında bulunmadığı, Kādî Abdülcebbâr'ın ifadesiyle sebebin sonucu zorunlu kılmasının, illettin malûlü zorunlu kılması gibi olmadığı söylenebilir.[593] İkinci olarak illetin malûlü bir an bile öncelemesi mümkün değilken,[594] sebeple sonucun birlikte meydana gelmesinin imkânsız olması durumunda sebebin sonucu bir an *(bi-vaḳt*^{in} *vâḥid*^{in}*)* öncelemesi mümkündür.[595] Aynı şekilde, illet yalnızca bir tane malûlü gerektirebilirken[596] sebebin birden fazla sonucu gerektirebilmesi,[597] illet ve sebebin her ikisi de araz olmakla birlikte, sebep konumundaki araz başka bir araza neden olurken, illet konumundaki arazın ise bir zâtın niteliğine neden olması,[598] bir araz diğerine mahal olamayacağı için illet yalnızca cevher veya cismin varlık sıfatının ötesinde bir niteliğe neden olabilirken, iki araz arasındaki tevlîd-tevellüd ilişkisini içeren sebebin ise sadece arazların varlık sıfatında etkide bulunabilmesi ve araz dışında bir şeyin niteliğine veya arazın varlık sıfatının ötesinde bir niteliğe neden olamaması, illet ve sebep arasındaki diğer ayrıştırıcı hususiyetleri oluşturur.[599]

Müessir konumunda olan muktezî ise tanımı altında verilen açıklamalar dışında, nitelendiği zât üzerinde etkisinin gerçekleşmesiyle de diğer müessirlerden ayrışmaktadır. Örneğin ilim arazının tesiri, Zeyd'in zâtı üzerinde gerçekleşir ve onun âlim olmasını sağlar. Bunun aksine, cevherin muktezî sıfatının tesiri yine cevher üzerinde gerçekleşir. Böylece diğer müessirler söz konusu olduğunda iki farklı zât (=örneğin Zeyd ve ilim arazı), muktezî söz konusu olduğunda ise tek bir zât (=cevher) mevcuttur.[600] Ayrıca,

---

592 Rassâs, *el-Müʾeṩṩirât*, 46; Bekrî, *Miṣbâḥu'ẕ-ẓulümât*, 123; Thiele, *Kausalität*, 94.

593 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 4 (*Rüʾyetü'l-Bârî*)/313: 5: "*inne's-sebeb*^{e} *lâ yûcibu'l-müsebbeb*^{e} *îcâbe'l-ʿillet*^{i} *li'l-maʿlûl*^{i}."

594 Rassâs, *et-Tibyân*, 12a.

595 Örneğin itimâd ancak varlığının ikinci anında kevn arazını tevlîd edebilir ve bu durum sebebin sonucu önceleyebileceğini ve hatta bazı durumlarda öncelemesi gerektiğini gösterir. Bk. Rassâs, *el-Kâşif li'l-beṣâʾir*, 79; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 8/99.

596 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 52.

597 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 4/313. Sebebin birden çok sonucu gerektirmesiyle, örneğin itimâdın kevn ve başka bir itimâd gibi iki farklı sonucu doğurabilmesi kastedilir. Bk. Cüşemî, *Münteẕaʿa min Kitâbi't-Teʾṩîr ve'l-müʾeṩṩir*, 214.

598 Örneğin sebep olarak *naẓar* ilim arazına neden olurken, illet olarak *naẓar* bulunduğu kişinin akıl yürüten (*nâẓır*) olarak nitelenmesine neden olur. Bk. Peters, *God's Created Speech*, 209.

599 Bk. Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/702-703; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 97b; Richard M. Frank, "*Al-Maʿnà*: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Muʿammar", *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 251.

600 Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevhîd*, 539.

Allah'ın zât sıfatında olduğu gibi tek bir muktezînin birden fazla farklı sıfatı gerektirebilmesi de kendisini illetten ayırır.[601]

2.4. MÜESSİRLERİN ETKİ ALANI

Rassâs, daha önce verilen kategorizasyonun dışında etki alanları ve sınırları açısından da müessirleri incelemekte ve bu bağlamda dörtlü bir tasnif daha ortaya koymaktadır:

i. Bir şeyin hem imkânına hem de zorunlu olarak meydana gelmesine etki (*teʾṯîr*) eden müessirler,
ii. Bir şeyin yalnızca zorunlu olarak meydana gelmesine etki eden müessirler,
iii. Bir şeyin yalnızca imkânına etki eden müessirler,
iv. Bir şeyin imkânına ve zorunluluğuna etki etmeyen, ancak etkide bulunduğu şeyin sürekliliğini sağlayan müessirler.[602]

Bir şeyin hem imkânına hem de zorunlu olarak meydana gelmesine etki eden müessirler içerisinde fâil, muktezî ve sebep yer almaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere fâil, kādir oluşuna bağlı olarak kendi eylemini mümkün kıldığı gibi eylemin zorunlu olarak meydana gelmesine de neden olur ve böylece fâilin etki alanı, eylemin imkânını ve zorunlu olarak meydana gelmesini kapsar. Burada eylemin imkânı (*ṣıḥḥat*) ile ne kastedildiği konusunda Mu'tezilî kelâmcılar arasında farklı kanaatlerin olduğu görülmektedir. Bekrî'nin aktardığı bir bilgiye göre, ilk görüşünde Kādî Abdülcebbâr ve öğrencisi Ebü'l-Hüseyn Basrî, birincisi eylemin kendinde var oluşunun imkânı, ikincisi ise kādir oluşun eyleme taalluk ederek eylemin meydana getirilmesinin imkânı olmak üzere kudrete konu olan eylemin iki imkânının olduğunu savunmuştur. Daha sonra ilk görüşünü terk eden ve ikinci bir görüş ortaya koyan Kādî Abdülcebbâr ile İbn Metteveyh ise, eylemin tek bir imkânı olduğunu ileri sürmüş, eylemin kendinde var olma imkânı ile kādirin onu meydana getirme imkânını tek bir imkân olarak kabul etmiştir.[603] Nitekim Kādî Abdülcebbâr, kendinde imkânsız olan eylemin kādirin kudretine de konu olamayacağını söyleyerek fâilin kādir oluşunun hem eylemin kendinde var olma imkânını hem de fâilin eylemi meydana getirebilmesini içerdiğini belirtmektedir.[604] Rassâs ise

[601] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 13, 57; Cüşemî, *Münteẓa min Kitâbi't-Teʾṯîr ve'l-müʾeṯṯir*, 213-214.
[602] Rassâs, *el-Müʾeṯṯirât*, 48; krş. Thiele, *Kausalität*, 95-96.
[603] Bekrî, *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 131.
[604] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 4/287.

imkânı/*ṣıḥḥat*i, "fâilin kendi iradesi ve seçimi doğrultusunda eylemi yapma ve yapmama seçeneklerine sahip olması"[605] şeklinde tanımlayarak Kādî Abdülcebbâr'ın son tercihi ve İbn Metteveyh'in görüşü doğrultusunda bir kanaat ortaya koymaktadır. Rassâs, ilk aşamada eylemin imkânının fâile dayandığını ortaya koyduktan sonra ikinci aşamada fâilin hangi niteliğine dayalı olarak eylemin imkânında müessir olabileceğini tespit etmektedir. Bu bağlamda o, fâilin kādir oluş niteliğine dayalı olarak eylemin imkânında etkide bulunduğunu, Behşemî metinlerde de sıklıkla yer alan bir örnekle açıklamaktadır. Bu örneğe göre, şâhid âlemde iki canlıdan birinin ağır bir yükü taşıması mümkün iken diğerinin taşıyamaması, ikisinin arasında bir farkı ve birinin diğerinden daha üstün olduğunu gösterir. Dolayısıyla yükü taşıması mümkün olanın, âcizin sahip olmadığı bir niteliğe sahip olması gerekir. Bu ise fâilin kādir oluşu dışında başka bir niteliği olamaz ve bu nitelik sayesinde ağır bir yükü taşıması mümkün hâle gelir. Netice olarak fâilin kādir olmasıyla eylemin imkânı sâbit olurken, âciz olmasıyla da eylemin imkânı ortadan kalkmaktadır.[606] Fâil kādir oluş niteliğine dayalı olarak eylemin imkânında müessir olduğu gibi, yine aynı niteliğine bağlı olarak eylemin meydana gelmesinde (*vuḳû ʿ*) de müessirdir ve bu konuda başka bir niteliğin veya unsurun etkide bulunması mümkün değildir. Rassâs, eylemin meydana gelmesinde fâilin kādir oluşuna bağlı olarak etkide bulunduğu sonucuna ulaşmadan önce, ileri sürülebilecek diğer seçenekleri sebr ve taksim yöntemiyle tespit edip bunları tek tek elemektedir. Esasında onun elediği seçenekler içerisinde en muhtemel olanı, fâilin kādir oluş niteliği ve motiviyle birlikte eylemin meydana gelişinde müessir olabileceği seçeneğidir. Ancak Rassâs, daha önce de ifade ediliği üzere bilinçsiz ve uyuyan kimselerden de irade ve motiv olmaksızın eylemin meydana gelmesinin, eylemin meydana gelişinde motivin bir etkisinin olmadığını gösterdiğini ileri sürer. Böylece o, eylemin imkânını ve meydana gelişini yalnızca fâilin kādir oluşuna bağlı kılarak, bir eylemin ancak motiv ile gerçekleştirileceğini öne süren Ebü'l-Hüseyn ve takipçilerinin yaklaşımından da ayrılır. Zira Ebü'l-Hüseyn ve takipçileri fâili, "imkân üzere eylemini meydana getiren" olarak tanımlamakla birlikte buradaki

[605] Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 130.
[606] Rassâs, *el-Müʾeṣṣirât*, 49-50; *et-Tibyân*, 13b; Bekrî, *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât*, 132; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 4/335.

imkânı (*ṣıḥḥat*) yukarıdan farklı olarak fâilin kādir olmasının yanı sıra motivlerine de bağlamıştır.[607]

Aynı şekilde muktezî de bir sıfatın hem imkânına hem de zorunlu olarak zât üzerinde ortaya çıkmasına neden olur ve böylece muktezînin etki alanı, etkide bulunduğu niteliğin imkânını ve zorunlu olarak meydana gelmesini kapsar.[608] Ancak muktezînin, neden olduğu bir niteliğin gerek imkânında gerekse ortaya çıkışında tesirde bulunabilmesi, varlık sıfatına bağlıdır. Esasında bu yargı, iki önemli noktaya işaret etmektedir: i. Muktezînin etkisi, nitelendiği zâtın mevcut olmasına bağlıdır. ii. Muktezâ sıfatların imkânı varlık sıfatına değil, muktezînin kendisine dayanmaktadır. Birinci nokta, Behşemî kelâmcılar tarafından kabul edilen madûmun şey olduğu teorisiyle doğrudan alakalıdır. Rassâs, madûm hâldeyken de sâbit olan bir zâtın zât sıfatının ve dolayısıyla muktezîsinin ancak nitelendiği zâtın mevcut olması durumunda tesirde bulunabileceğini ifade eder. Çünkü varlık sıfatı şart koşulmaksızın muktezînin başka bir sıfata neden olabileceğinin ileri sürülmesi durumunda, cevherin madûm hâldeyken de yer kaplayan olması ve buna bağlı olarak bir yönde bulunması şeklinde kabul edilemez bazı sonuçlar ortaya çıkar.[609] Böylece Rassâs, muktezînin tesirini varlık sıfatına bağlı kılarak madûm zâtların muktezî sıfatlarının niçin bir niteliğe neden olamayacağının gerekçesini sunmakta ve ortaya çıkabilecek imkânsız sonuçların önünü kapatmaktadır. Öte yandan varlık sıfatının, muktezînin tesirinin imkânı yerine muktezâ sıfatların imkânı için şart koşulması, bütün muktezâ sıfatların zâtların her biri için mümkün hâle gelmesi sonucuna götürür. Söz gelimi, yer kaplayan oluş şeklinde bir muktezâ sıfatın, varlık sıfatı dolayımıyla mümkün hâle gelmesi durumunda, yer kaplayan oluş niteliğinin imkân düzeyinde bütün zâtlar için geçerliliğinden söz edilebilir.[610] Ancak mevcut olan bir cevherin yer kaplayan oluşu mümkün ve hatta zorunlu iken, mevcut bir araz için aynı niteliğin imkânsız olması, varlık sıfatının muktezânın imkânında bir etkisinin olmadığını gösterir. Netice olarak, nitelendiği zâtın mevcut olması koşuluyla muktezî, muktezâ bir sıfatı zât üzerinde mümkün kılar ve zât için mümkün kıldığı ilgili sıfatın ortaya çıkışına neden olur. Örneğin,

---

607 bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâʾiḳ fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin J. McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007), 131; Wilferd Madelung "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", *Studies in Medieval Muslim Thought and History*, ed. Sabine Schmidtke (London - New York: Routledge, 2013), 249-250.

608 Rassâs, *el-Müʾesṣirât*, 51.

609 Rassâs, *el-Müʾesṣirât*, 52-53.

610 Rassâs, *el-Müʾesṣirât*, 53.

mevcut cevherin muktezî (=zât) sıfatı, yer kaplayan oluş (=muktezâ) niteliğini cevher üzerinde mümkün kılar ve imkânına eş zamanlı olarak bu niteliğin cevher üzerinde ortaya çıkmasına neden olur.[611] Benzer şekilde muktezî konumundaki canlı oluş niteliği de müdrik oluşu mümkün; hastalık veya engelin bulunmaması ve idrak edilenin de mevcut olmasıyla ise zorunlu kılar.[612]

Son olarak bu kategori içerisinde sebep yer alır ve sebep sonucun hem imkânına hem de zorunlu olarak meydana gelmesine neden olur. Rassâs, sebebin imkânına bağlı olarak sonucun mümkün hâle gelmesinin, sebebin imkânsızlığıyla da sonucun imkânının ortadan kalkmasının sebebin sonucun imkânında müessir olduğunu açıkça gösterdiğini söylemektedir. Ayrıca o, sebepten bağımsız olarak sonucun imkânından söz edilmesi durumunda, doğrudan ve dolaylı eylemler şeklindeki ikili tasnifinin anlamsız olacağını belirtir. Çünkü bir eylemin doğrudan ortaya çıkması, herhangi bir sebebe bağlı kalmadan varlığının mümkün olması anlamına gelirken, dolaylı olarak ortaya çıkması ise ancak bir sebep vasıtasıyla mevcut olabileceği anlamına gelir. Bu açıklamaya göre, sebepten bağımsız bir şekilde sonucun imkânının tasavvur edilmesi, ancak dolaylı olarak meydana gelebilecek bir eylemi, doğrudan meydana gelen eylemler kategorisine dâhil eder.[613] Nazar ve ilim ilişkisi üzerinden bu açıklamayı daha da netleştirmek mümkündür: İlim ancak nazar vasıtasıyla dolaylı olarak meydana gelebilir ve nazarın imkânına bağlı olarak ilmin imkânı da ortaya çıkar. İlmin (=sonuç) imkânının nazara (=sebep) dayanmaması ve ilmin nazardan bağımsız bir şekilde mümkün olması, ancak dolaylı olarak meydana gelebilen ilim arazının doğrudan da mevcut olabileceği neticesine götürür. Aynı şekilde sebebin etki alanı, sebep olduğu şeyin zorunlu olarak meydana gelmesini de kapsar. Çünkü kādir sebebi meydana getirdiğinde, mahallin uygun olması ve herhangi bir engelin bulunmaması gibi birtakım şartlar sağlandığında sonucun meydana gelmesi de kaçınılmaz hâle gelir.[614]

Zorunlu olarak bir şeyin meydana gelmesine neden olmakla birlikte imkânına neden olmayan müessirler şeklindeki ikinci kategori içerisinde ise yalnızca illet yer alır. [615]

---

611 Detaylar ve diğer örnekler için bk. *el-Müʾessirât*, 54-56.
612 Detaylar için bk. Rassâs, *el-Müʾessirât*, 54; *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 10; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 7/139.
613 Detaylar ve diğer örnekler için bk. *el-Müʾessirât*, 56.
614 Rassâs, *el-Müʾessirât*, 58.
615 Rassâs, *el-Müʾessirât*, 62; *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 30.

Nitekim illet, herhangi bir sıfatı, ancak mümkün olan bir mahal için zorunlu kılabileceği için[616] kendisi dolayımıyla ortaya çıkan sıfatın imkânı nitelendiği zâta dayanmaktadır. Örneğin kevn arazı cevherin bir yönde bulunmasının illetidir. Ancak cevherin bir yönde olmasının imkânı kevn arazına değil, bizzat cevherin kendisine dayanır.[617]

Üçüncü kategori içerisinde yer alan şart ise, illetin aksine etkide bulunduğu şeyi yalnızca mümkün kılabilir ve böylece şartın etki alanı, kendisine bağlı olanın bilfiil var oluşunu içine almaz. Rassâs her ne kadar burada bir ayrıma gitmese de onun bağlamda yer verdiği açıklamaların ve örneklerin, muktezî-mektezâ ikilisindeki şarttan ziyade manevî sıfatların ve manâların şartıyla ilişkili olduğu görülmektedir.[618] Daha önce açıklandığı üzere muktezî-muktezâ ikilisinde şartın işlevi muktezînin tesiri bağlamında kendini gösterirken, manevî sıfatlarda ise, illet sonucu ortaya çıkan sıfatın imkânı bağlamında kendini gösterir. Söz gelimi şâhid âlemde canlı oluş, âlim ve kādir oluşun ve bu nitelikleri zorunlu kılan ilim ve kudret arazının varlık imkânının şartıdır. Nitekim canlı olmayan zâtın, âlim ve kādir olması veya ilim ve kudret arazını taşıması mümkün değildir. Ancak canlı olma şartı, zâtın âlim ve kādir olmasını mümkün kılmakla sınırlı kalır ve zâtın zorunlu olarak âlim ve kādir olarak nitelenmesi ilim ve kudret arazına dayanır. Çünkü şartın, meşrutun varlığını mümkün kıldığı gibi zorunlu da kılması durumunda, tek bir zâtın birbiriyle çelişen niteliklerle nitelenmesi gerekir. Ancak aynı anda tek bir zâtın birbiriyle zıtlık teşkil eden sıfatlarla nitelenmesi düşünülemeyeceği için şartın herhangi bir şeyi zorunlu kılması da söz konusu olamaz.[619] Daha açık bir ifadeyle canlı oluş, âlim oluşun şartı olduğu gibi cahil oluşun da şartıdır. Binaenaleyh canlı oluşun âlim oluşu mümkün kılmakla kalmayıp zorunlu olarak ortaya çıkmasına da neden olması durumunda, canlı oluşun bu niteliklerden birini (=âlim oluş) zorunlu kılması diğerini

[616] Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 25a.

[617] Rassâs, *el-Müʾeṣṣirât*, 62. İlletin tesir alanı ve illet sonucunda ortaya çıkan sıfatların imkânı, manevî sıfatlar başlığı altında daha detaylı ele alınacaktır.

[618] Bu bağlamda Cüşemî'nin yaklaşımının Rassâs'ın yaklaşımından daha teknik ve ayrıntılı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Cüşemî, şartın dışında bir müessir olarak *muṣaḥḥiḥ* kavramına yer vermekte ve "başka bir şeyin varlığını mümkün şey" olarak tanımladığı bu kavramı, manevî sıfatların ve bu sıfatları zorunlu kılan manâların imkânıyla ilişkilendirmektedir. Bk. Cüşemî, *Münteẓaʿ min Kitâbi't-Teʾṣîr veʾl-müʾeṣṣir*, 223-224. Böylece *muṣaḥḥiḥ*in kullanımı şarta göre daha sınırlı kalmaktadır. Ancak Rassâs *muṣaḥḥi* kavramına yer vermediği için, açıklamalarının, muktezî-mektezâ ikilisindeki şartla mı yoksa manevî sıfatlar ve manâlardaki şartla mı ilişkili olduğu, ortaya koyduğu örneklerden anlaşılmaktadır.

[619] Rassâs, *el-Müʾeṣṣirât*, 64.

(=cahil oluş) zorunlu kılmasından daha öncelikli olmayacağı için bir zâtın aynı anda âlim ve cahil olması gibi imkânsız bir sonuç gerekir.[620]

(iv.) Bir şeyin imkânına veya zorunlu olarak ortaya çıkışına neden olmamakla birlikte, üzerinde etkide bulunduğu şeyin sürekliliğini sağlayan müessirler kategorisi içerisinde ise motiv ve sârif yer alır. Motiv herhangi bir eylemi mümkün kılamayacağı gibi, sârif de eylemi imkânsız kılamaz ve daha önce de ifade edildiği üzere eylemin imkânı fâilin kādir oluş niteliğine dayanmaktadır. Motivin fonksiyonu, eylemin meydana getirilmesini terk edilmesinden daha öncelikli kılmakla sınırlıyken, motivin aksine sârifin fonksiyonu ise eylemin terk edilmesini meydana getirilmesinden daha öncelikli kılmakla sınırlıdır.[621] Bazı durumlarda motivin varlığına rağmen eylemin meydana gelmemesi, bazı durumlarda da sârifin varlığına rağmen eylemin meydana gelmesi, motiv ve sârifin eylem üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını açıkça göstermektedir.[622]

[620] Ahmed el-Bekrî, *Mişbâḥu'ẕ-ẓulümât*, 177.
[621] Rassâs, *el-Müʾeṩṩirât*, 67-68.
[622] Rassâs, *el-Müʾeṩṩirât*, 65, 67; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(1)/193.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHVÂL NAZARİYESİ: SIFATLAR VE HÜKÜMLER

3.1. NİTELİKLER VE ÖZELLİKLER

Allah'ın birtakım manâlarla mı yoksa zâtı gereği mi sıfatlarını kazandığı sorusu bağlamında ortaya çıkan zât-sıfat ilişkisi meselesi, teşekkülünden itibaren kelâm ilminin esaslı problemlerinden birini teşkil etmektedir. Gâibin şâhide kıyas edilmesi yöntemine dayalı olarak Allah'ın zâtına ilave birtakım sıfatlara sahip olduğunu savunan Ehl-i sünnet kelâmcılarının[623] aksine Mu'tezilî kelâmcılar, sıfatların ontolojik nedeninin zâtın dışında bir şey olması durumunda Allah dışında birden çok ezelî varlığın (*taʿaddüdü'l-ḳudemâʾ*) söz konusu olacağını öne sürmüş[624] ve sıfatları Allah'ın zâtı ile özdeşleştirmiştir. Allah'ın zâtıyla veya zâtı üzerine ilave birtakım sıfatlarla âlim, kādir, vb. olduğu tartışmasına rağmen gerek Mu'tezilî kelâmcılar gerekse Eş'arî kelâmcılar Allah'ın ezelî olarak âlim ve kādir olduğunu kabul ederken,[625] yine sıfatlar problemiyle ilişkili olarak âlim ve kādir olan Allah'ın bilgisine ve kudretine ezelde neyin konu olduğu sorusu, zât-sıfat ilişkisi tartışmasının yanı sıra zâtlar ve nitelikleri tartışmasını da kelâmcıların gündemine taşımıştır.[626] Şöyle ki yaratılmadan önce de eşya Allah tarafından ezelî ilmiyle biliniyorsa mevcut olmayan şeyler Allah'ın bilgisine nasıl konu olabilmektedir? Bilinen her şey kendisini diğerlerinden ayıran ve kendine özgü birtakım niteliklere ve özelliklere sahip olduğuna göre, bu niteliklerin ve özelliklerin statüsü nedir? İşte bu bağlamda Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından tesis edilen,[627] kendi takipçilerinin dışında diğer mezhep düşünürleri

---

623 A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 122-123.

624 Orhan Ş. Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (Aralık 2017), 46-47; U. Murat Kılavuz – A. Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 141-142.

625 Nitekim her iki gruba göre de Allah ezelî olarak bilendir, kādirdir, görendir ve duyandır. Ehl-i sünnet, sıfatların ontolojik nedenini birtakım manâlar dolayımıyla açıklarken Mu'tezilî kelâmcılar bunları Allah'ın zâtına atfetmişlerdir. Dolayısıyla iki grup arasında sıfatların icra ettiği işlev konusunda bir ihtilaf söz konusu değildir; Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 202.

626 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2000), 298.

627 Şehristânî, Ebû Hâşim'den önce hâller meselesinden bahsedilmediğini ifade eder; Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, 131.

tarafından da kabul edilen[628] *aḥvâl* nazariyesi, ilk olarak Allah'ın sıfatlarıyla zâtı arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna yönelik önceki Mu'tezilî âlimler ile Sünnî kelâmcıların yaklaşımlarındaki problemleri ve eksiklikleri aşmaya çalışan bir teori[629] olarak ortaya çıkmış, süreç içerisinde de zâtlar ile nitelikleri arasındaki irtibatı açıklamak için başvurulan bir teori hâline gelmiştir. Dolayısıyla ahvâl teorisinin özel olarak Allah'ın sıfatlarının zâtıyla ilişkisini, genel olarak ise zâtların niteliklerini açıklamak şeklinde iki önemli işlevi bulunmaktadır. Behşemî düşüncenin bir takipçisi olan Rassâs'ın ahvâl nazariyesi bağlamındaki kapsamlı ve sistematik açıklamaları da önceki kelâmcıların ilâhî sıfatlar ve varlık nazariyesinde serdettiği görüşlerden tamamen bağımsız olmadığı için, Rassâs'ın ahvâl nazariyesine bir giriş teşkil etmesi ve onun yaklaşımın anlaşılmasına katkı sağlaması adına ilâhî sıfatlar ve varlık alanında Basra Mu'tezilesi'nin önemli simaları tarafından öne sürülen görüş ve yorumları genel hatlarıyla sunmak önemi haizdir.

3.1.1. Rassâs Öncesi Basra Mu'tezilesi'nde Zât-Sıfat Anlayışı

Bütün noksanlıklardan tenzih edilmesinin gereği olarak Allah'ın kemal ifade eden sıfatlara sahip olduğunu kesin bir biçimde kabul eden Mu'tezilî kelâmcılar, bu sıfatların ontolojik nedeni olarak hâricî bir varlığı kabul etmenin, Kur'ân'da kesin biçimde ve müteaddid defa vurgulanan Allah'ın tevhîd ilkesi açısından birtakım problemlere neden olacağı iddiasıyla[630] tevhîd ve tenzih ilkesine bağlı kalarak âlim, kādir vb. ifadelerin anlamı açıklamak ve böylece zât-sıfat ilişkisi problemini çözüme kavuşturmak adına farklı açıklamalar ve yorumlar geliştirmiştir. Mu'tezile içerisinde probleme ilişkin çözüm sunmaya çalışan ilk isim olan Vâsıl b. Atâ, sıfatların gerçekliğinin kabul edilmesinin tevhîdle çelişeceği ve birden çok tanrı fikrini tazammun edeceği düşüncesinden hareketle sıfatların gerçekliğini reddetmiştir.[631] Nitekim o, kadîm bir manânın gerçekliğini kabul eden kimseyi iki ilahın varlığını kabul etmekle itham etmiş[632] ve bu yaklaşımıyla -şayet ondan aktarılan bu rivayet doğru ise[633]- bir anlamda sonraki süreçteki Mu'tezile'nin zât-

[628] Detaylar için bk. Fedor Benevich, "The Classical Ashʿari Theory of *Aḥwāl*: Juwaynī and His Opponents", *Journal of Islamic Studies* 27/2 (May 2016), 138.

[629] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 127.

[630] bk. Nader el-Bizri, "God: Essence and Attributes", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 122.

[631] Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 167.

[632] Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, 1/46: 10-11 "*ve-men eṣbete maʿne*^{n} *ṣıfat*^{en} *ḳadîmet*^{en} *fe-ḳad eṣbete ilâheyn*."

[633] Sadece Şehristânî tarafından Vâsıl b. Atâ'ya nispetle aktarılan -ve güvenirliliği kesin olmayan- bu düşüncenin detayları için bk. Hüseyin Maraz, *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti: Vâsıl b. Ata* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 184-191.

sıfat özdeşliği prensibine zemin teşkil etmiştir. Vâsıl b. Atâ adına aktarılan bu rivayet, gerek kapalılığı gerekse güvenilirliği açısından bir kenara bırakılırsa, Mu'tezile içerisinde Allah'ın sıfatlarına dair ayrıntılı tahlillerin ve konunun daha sistematik bir şekilde ele alınıp tartışılmasının Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile başladığı söylenebilir. Sıfatların gerçekliğini ve ezelî olduğunu savunan Sıfâtiyye'nin yaklaşımıyla Nazzâm tarafından kullanılan ve sıfatların zıtlarının nefyedilmesi şeklinde ifade edilen selbî metod[634] yaklaşımı arasında bir formülasyon olarak değerlendirilen[635] Ebü'l-Hüzeyl'in zât-sıfat anlayışı, Allah'ın bir ilimle âlim olduğu ve ilminin Allah'ın kendisi olduğu, yine aynı şekilde Allah'ın bir kudretle kādir olduğu ve kudretin O olduğu şeklindedir.[636] Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın bir ilimle âlim ve kudretle kādir olduğunu öne sürmesi, Allah'ın zatıyla âlim ve kādir olduğunu iddia eden Nazzâm düşüncesinden ayrıldığını gösterir.[637] Çünkü o, nihaî olarak ilim ve kudretin Allah'ın zatıyla özdeş olduğunu öne sürüp sıfatların ezelî olarak gerçekliğini inkâr etse de ilk ifadesinin[638] sıfatların ispatını tazammum ettiği düşünülebilir.[639] Zira Ebü'l-Hüzeyl, "Allah kādirdir" denildiğinde bir kudret ispat ettiğini[640] ve kudretin Allah'ın kendisi olduğunu iddia etmesine rağmen Allah'ın kudret olduğunu veya kudretin Allah'tan farklı olduğunu reddetmiştir ve Eş'arî, onun bu yaklaşımının aslında muhalifinin görüşüyle aynı anlamda olduğunu belirtir.[641] Nihaî olarak Ebü'l-Hüzeyl zâttan ayrı sıfatlar anlayışını kabul etmemekle birlikte Allah'ın zâtıyla özdeş bir ilimle âlim olduğunu söylemesi dikkate alındığında, sıfatların

---

634 Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 151. Wolfson, Nazzâm öncesinde sıfatlar konusunda selbî metodun ilk defa Neccâr ve Dırâr tarafından kullanıldığını ifade eder; Harry Austryn Wolfson, "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam", *Journal of the American Oriental Society* 79/2 (1959), 76.

635 Richard M. Frank, "The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf", *Early Islamic Theology: The Muʿtazilites and al-Ashʿarī. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. II*, ed. Dimitri Gutas (London - New York: Routledge, 2016), 470.

636 Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşü Aristo'dan aldığını söylerken Şehristânî ise Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşü, tanrının zâtında çokluk olmadığını, tanrının zâtına ilave olarak zâtla kâim sıfatlarının bulunmadığını ve sıfatların zâtla özdeş olduğunu iddia eden filozoflardan aldığını söyler. bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 485; Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, 1/49-50. Ebü'l-Hüzeyl'in sıfatlar konusundaki görüşünün kaynağı üzerine bir değerlendirme için ayrıca bk. Wolfson, "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam", 77-79.

637 Nitekim Şehristânî Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu söyleyen kimsenin sözüyle zâtıyla özdeş olan bir ilimle âlim olduğunu söyleyen bir kimsenin sözünü karşılaştırarak ilk ifadenin sıfatların nefyedilmesi, ikincisinin ise zâtla özdeş olan sıfatın veya sıfatla özdeş olan zâtın ispat edilmesi anlamına geldiğini söyler. Akabinde ise Ebü'l-Hüzeyl'in zâtın itibarları (*vücûh*) olan sıfatları ispat ettiğini ve onun bu görüşünün -ilginç bir biçimde- Hristiyanlar'ın uknûm veya Ebû Hâşim'in ahvâl düşüncesiyle aynı olduğunu belirtir; Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, 1/50.

638 Eş'arî, *Maḳālât*, 165.

639 Frank, "The Divine Attributes", 469.

640 Eş'arî, *Maḳālât*, 484.

641 Eş'arî, *Maḳālât*, 484.

gerçekliğinin kesin olarak reddedilmesi şeklindeki önceki Mu‘tezilî tavrın, onun yaklaşımıyla birlikte kısmen yumuşadığı veya en azından lafzî düzlemde sıfatların ispatına yönelik bir girişimin olduğu söylenebilir.

Sistemleşme dönemine gelindiğinde, Ebû Ali el-Cübbâî Basra ekolünün temel yaklaşımlarını takip etmekle birlikte Allah'ın sıfatlarının zâtıyla ilişkisi meselesi başta olmak üzere ekolün kelâm sistematiğinde yeni açılımlar ve önemli revizyonlar ortaya koymuştur.[642] Allah'ın sıfatlarını O'nu tanımlayan ifadeler olarak değerlendiren Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu anlayışının temelinde sıfat kavramına yönelik bakış açısı yer alır.[643] Ona göre sıfat kavramı bizim, Allah'ı niteleyen ve tanımlayan ifadelerimizden (*vaṣf*) başka bir şey değildir[644] ve söz gelimi ilim veya kudret gerçekliği bulunan veya O'nun zatı üzerine ilave olarak sahip olduğu sıfatlar değildir;[645] bilakis bunlar akıl tarafından kavrananı betimleyen ve tanımlayan ifadelerdir ve aynı zamanda akıl o şeye yönelik kullanılan ifadenin doğruluğunu veya yanlışlığını belirler.[646] Şöyle ki akılla Allah'ın "âlim" olduğu kavrandığında, Allah kendisini "âlim" olarak isimlendirmese dahi O'nun âlim olarak isimlendirilmesi gerekir.[647] Böylece onun düşüncesinde Allah hakkında kullanılan sıfatların, O'nun betimlenmesine yönelik zihinsel faaliyetten öte bir şey olmadığı söylenebilir.[648]

---

642 Frank, *Beings and Their Attributes*, 13.

643 Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", 200.

644 Eş‘arî, *Maḳālât*, 529.

645 Çünkü ilim veya kudreti kabul etmeyen Cübbâî'ye göre bunların sıfat olup olmadığını tartışmak anlamsızdır: "Ona 'ilmin bir sıfat olduğunu söylüyor musun?' denildiğinde, 'gerçekte ilmi kabul etmiyoruz ki, onun bir sıfat olup olmadığını söyleyelim' der." bk. Eş‘arî, *Maḳālât*, 529.

646 Frank, *Beings and Their Attributes*, 14. Bununla ilişkili olarak kelâmcılar arasında ihtilaflı bir mesele olan Allah'ın isimlerinin tevkifî mi yoksa kıyasî mi olduğu konusunda Mu‘tezilî kelâmcılar isimlerin tevkifî olmadığını savunmuştur. Onlara göre akıl herhangi bir anlamın Allah hakkında sâbit olduğuna delâlet ettiğinde, şer‘î izin olmasa dahi bu manaya delâlet eden lafız Allah için kullanılabilir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ,* thk. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010), 33. Kezâ Bağdâdî de Basra Kaderiyyesi'nin Allah'ın isimlerinin vahiyden alınmadığını ve kıyasî olduğunu savunduğunu belirtir. Bk. Abdülkāhir el-Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 138.

647 Eş‘arî, *Maḳālât*, 525.

648 Ebû Ali'nin düşüncesinde yalnızca eşyanın mevcut veya madûm olduğu söylenebilir ve bir önermenin öznesini ancak eşya oluşturabilir. Buna karşın niteliklerin ise yalnızca dilsel gerçekliğinden bahsedilebilir. Richard M. Frank, "Attribute, Attribution, and Being: Three Islamic Views", *Classical Islamic Theology: The Ashʿarites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. III*, ed. Dimitri Gutas (London – New York: Routledge, 2016), 265. Dolayısıyla yalnızca dilsel gerçekliğe sahip olan bu niteliklerin herhangi bir zâta yüklem yapılması, niteleyen kimsenin (vâsıf) zihinsel faaliyetinden başka bir şey değildir; Michel Allard, *Le Problème des Attributes Divins dans la Doctrine d'al-Aš‘arī et de ses Premiers Grands Disciples* (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965), 121.

Bununla birlikte Ebû Ali'nin düşüncesinde Allah'ın zâtına yüklem yapılan niteliklerde biri ispat diğeri ise O'na yönelik bilginin aktarılması (*fâʾide*) olmak üzere iki yön bulunmaktadır.[649] Âlim ve kādir gibi ilahî zât için kullanılan sıfatlarda O'nun zâtının dışında başka bir şeyin ispatı söz konusu değildir[650] ve bu, niteliklerdeki ispat yönünü oluşturur. Böylece "âlim" vasfı Allah hakkında kullanıldığında, O'nun zâtının dışında başka bir şeyin ispatı söz konusu olmadığı ve bir manâ dolayımıyla Allah hakkında kullanılmadığı için bu sıfat Allah'ın zâtî sıfatlarındandır.[651] Diğer taraftan, muhtemelen âlim ve kādir gibi niteliklerin Allah'ın zâtı dışında başka bir şeyi ispat etmemesi durumunda bu niteliklerin aynı anlama geleceği, ancak dilin kullanımı açısından bunun mümkün olmadığının farkında olan Ebû Ali, hayy, âlim, kādir vb. niteliklerin Allah'a yönelik farklı bilgiler içermesi açısından kullanılacağını ifade ederek sıfatların ilahî zâtın ispatının yanı sıra O'na yönelik bir bilgi de sunduğunu belirtir. Örneğin "Allah âlimdir" önermesindeki "âlim" ifadesi Allah'ın varlığının ispatının yanı sıra O'na ilişkin bir bilgiyi, bilinemeyenlerden farklı olduğunu ve O'nun cahil olduğunu söyleyen bir kimsenin yalanlanmasını içerirken, benzer şekilde "Allah kādirdir" denildiğinde, Allah'ın güç yetiremeyenlerden farklı olduğu, O'nun âciz olduğunu söyleyene bir yalanlama ve O'nun makdûratı bulunduğu ifade edilmiş olur.[652] Dolayısıyla Ebû Ali, Allah'ın zâtî sıfatları arasında farklılığın olduğunu[653] ve sıfatların objeleriyle birbirinden ayrıldığını söyleyerek bir anlamda sıfatların taalluklarına atıfta bulunarak niteliklerin aynı anlama geleceği sorusunu cevaplamaya çalışmış[654] ve farklı anlamları (*iḫtilafü'l-fevâʾid*)[655] sebebiyle Allah hakkında farklı zâtî sıfatların kullanılabileceğini savunmuştur. Buradan hareketle Allah hakkında kullanılan sıfatların Allah'ın varlığı dışında bize herhangi bir bilgi sunmadığını söylemek Ebû Ali el-Cübbâî'nin ilâhî sıfatlara yaklaşımı açısından isabetli görünmemektedir.[656]

---

649 Frank, *Beings and Their Attributes*, 16.
650 Eş'arî, *Maḳālât*, 524.
651 Frank, "Attribute, Attribution, and Being", 265.
652 Eş'arî, *Maḳālât*, 167-168. Aynı şekilde Ebû Ali'den önce Ebü'l-Hüzeyl de "Allah âlimdir dediğimde O'ndan cehaleti nefyetmiş ve var olmuş veya olacak bir malûma işaret etmiş olurum; Allah kādirdir dediğimde O'ndan acziyeti nefyetmiş ve bir makdûra işaret etmiş olurum" diyerek aynı görüşü dile getirmiştir. Bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 165.
653 Eş'arî, *Maḳālât*, 524.
654 Richard M. Frank, "The Kalâm, An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question", *Journal of the American Oriental Society* 88/2 (1968), 298.
655 Eş'arî, *Maḳālât*, 531.
656 Frank, "The Kalâm, An Art of Contradiction-Making or Theological Science?", 297.

Öte yandan Ebû Ali el-Cübbâî, "Allah kādirdir" cümlesinin Allah'ın zâtına işaret ettiğini ve zâtı dışında ontolojik olarak herhangi bir gerçekliği ispat etmediğini ileri sürerken aynı ifadelerin insanlar için kullanılması durumunda insanın zâtına ilave olan bir arazın varlığına işaret ettiğini öne sürer. Böylece o, her ne kadar Allah ve insan hakkında aynı ifadeler kullanılsa da aralarında bir benzerliğin olamayacağını belirtir. Çünkü "kādirdir" ifadesi Allah hakkında kullanıldığında O'nun zâtı dışında herhangi bir şeyin ispatı söz konusu değilken, söz gelimi "Zeyd kādirdir" ifadesi Zeyd'de bulunan kudret arazını ispat eder ve Cübbâî bu farktan hareketle aynı yüklemlerin Allah ile insan arasında bir benzeşmeyi (*teşbîh*) gerektirmeyeceğini belirtir.[657] Bütün bu açıklamalardan hareketle Ebû Ali'nin zât-sıfat ilişkisi problemi bağlamında geliştirdiği çözümün, Eş'arî kelâmcılar tarafından Allah'ın sıfatları ispat etmek için kullanılan gâibin şâhide kıyas edilmesi yönteminin terk edilerek[658] şâhid ile gâib varlık arasındaki kesin bir ayrıma dayandığı söylenebilir.[659]

3.1.2. Rassâs Öncesi Basra Mu'tezilesi'nde Varlık Düşüncesi

Zât-sıfat tartışmalarının aksine genel olarak kelâmcılar arasında Allah'ın ezelde âlim ve kādir olduğu konusunda ortak bir kanaat bulunmakla birlikte, ezelde âlim ve kādir olan Allah'ın neyi bildiği sorusu bazı zorluklar içermekteydi. Kelâmcılar arasında bu sorun, ezelî ilmin kulların fiilleriyle ilişkisi ve dolayısıyla cebir görüşü üzerinden tartışılmaya başlanmış olsa da süreç içerisinde konunun ilk olarak Allah'ın ezelî ilminin, daha sonra ise kudretinin varlıkla ilişkisi bağlamında ele alınmasıyla tartışma alını genişlemiştir.[660] Tartışmanın temel sorusu, -âlim olmanın bilgi ile bilinen arasında izafet olduğu ve ezelde Allah dışında hiçbir şeyin bulunmadığı ön kabullerinden hareketle- Allah'ın yaratmadan önce ezelî olarak eşyayı nasıl bildiğiyle alakalıdır. Bu soruya cevap sadedinde ilk olarak Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) tarafından sunulan "varlığa çıkmadan önce Allah eşyayı bilmez"[661] şeklindeki açıklama, Allah'ın ezelî olarak âlim olmadığı sonucuna götüreceği

---

657 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 5/205.

658 Frank, "The Kalâm, An Art of Contradiction-Making or Theological Science?", 297.

659 Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", 201.

660 Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 61.

661 Fahreddin er-Râzî'nin Hişâm b. Hakem'in görüşüne cebr bağlamında yer vermesi ve Hişâm'ın Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini söylemenin cebr görüşünü destekleyeceğini iddia etmesi (Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, 3/313) göz önüne alındığında, ezelî bilginin varlıkla ilişkisi sorununun çıkış noktasının cebir konusuyla alakalı olduğu ve meselenin böylece kelâmcılar tarafından tartışılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.

gerekçesiyle genel olarak kelâmcılar tarafından kabul edilmemiştir.[662] Bu problem karşısında Basra Mu‘tezilesi, ezelî olarak âlim oluşunu muhafaza etmek adına Allah’ın eşyayı yaratmadan önce de bildiğini ileri sürmüş, mutlak yokluğun bilgiye nasıl konu olduğunu açıklamak için de malûmun kısımlarına yönelik yeni bir yaklaşım ortaya koyarak “madûmun şeyliğini” kabul etmiştir.

Basra Mu‘tezilesi’nin varlık ve kısımlarına yönelik yaklaşımları, varlık konusuna bir anlamda geçiş görevi ifa eden ve bilginin konusunu neyin oluşturduğunu ifade eden “malûm” üzerinden şekillenmiştir.[663] Bu bağlamda onlar malûmu; mevcûd ve madûm olmak üzere iki kısma ayırmış ve mevcûdu varlık sıfatına sahip olan ve bu sıfat sayesinde üzerinde başka birtakım sıfatlar ve hükümler tahakkuk eden şeklinde tanımlarken, madûmun ise varlık sıfatına sahip olmadığını[664] ve bundan dolayı da mevcûd için geçerli olan sıfatların ve hükümlerin tahakkuk edemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Ancak, bütün yönlerden yokluk anlamındaki madûm fikriyle yukarıda ortaya konulan yokluğun bilgiye nasıl konu olduğu sorusunun yanı sıra mutlak yokluktaki zâtların birbirinden nasıl ayrıştığı ve fâilin bunları yaratmaya nasıl yöneldiği[665] sorularının cevaplanamayacağını düşünen Basra Mu‘tezilesi, bu sorunlara cevap sunmak adına diğer kelâm ekollerinin aksine madûmun mutlak yokluk anlamına gelmediğini ve onun *şey* olduğunu ileri sürmüştür.[666] Onların varlık anlayışının en kapsayıcı ifadesi olan ve “kendisinden haber

---

662 bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü’l-ʿâliye*, 3/313.

663 Malûm üzerinden yapılan varlık taksimi için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/1.

664 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi’l-Uṣûli’l- ḫamse*, 176.

665 Basra Mu‘tezilesi’nin yaklaşımına göre fâil bir cevheri yaratmayı irade ettiğinde, cevherin hakikatinin arazdan ayrışmış olması gerekir ve ancak bu durumda fâil o cevheri yaratmaya yönelebilir. Aksi takdirde ayrışma (*temeyyüz*) olmadığı için araz yerine cevheri yaratmaya yönelmesi mümkün değildir. Şehristânî, *Nihâyetü’l-iḳdâm*, 156; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâḥiṯü’l-Meşrikıyye*, 1/135.

666 Basra Mu‘tezilesi’nin madûmun şey olduğu teorisiyle tevhîd ilkelerinin gereği olarak manâ sıfatlarını reddetmeleri arasında bir ilişki kurulmuştur. Bk. Muhammet Ali Koca, “Ma‘dûmun Şey’iyyeti Teorisi”, *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/623. Ancak kurulan bu ilişki kanaatimizce çok isabetli görünmemektedir. Çünkü Basra Mu‘tezilesi manâ sıfatlarını reddettiği için bu teoriyi kabul etmek zorunda kalmamıştır veya tersten ifade edilecek olursa, manâ sıfatlarını kabul eden kelâmcılar için bu sorun çözülmüş değildir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere, ister zâtla isterse manâlarla açıklansın, Allah’ın ezelî olarak âlim ve kādir olduğu konusunda kelâmcılar arasında bir ihtilaf bulunmamaktaydı. Dolayısıyla madûmun şeyiyyeti teorisinin merkezini, ezelî olarak âlim ve kādir olan Allah’ın, ezelde eşyayı zâtıyla mı yoksa manâ sıfatlarıyla mı bildiği değil, ezelde bildiği şeylerin statüsünün ne olduğu sorusu işgal etmekteydi. Diğer bir ifadeyle bu şeyler Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâmcıların savunduğu gibi mutlak yokluk mu yoksa Basra Mu‘tezilesi’nin iddia ettiği varlık sıfatına sahip olmayan zâtlar mıdır? Ayrıca Eş‘arî kelâmcılar, “Allah ezelde neyi biliyor?” sorusuna, “ilmindeki mâlumları” cevabıyla (bk. Koca, “Ma‘dûmun Şey’iyyeti Teorisi”, 2/623) değil, ezelde Allah’ın bilgisine konu olmanınn, aslında bu bilgiye konu olanların yok olduğunu bilmek anlamına geldiğini (*maʿnâ taʿalluḳi’l-ʿilmⁱ bihî el-ʿilmᵘ bi-intifâʾihî)* söyleyerek karşılık vermişledir. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli’d-dîn*, 124; Şehristânî, *Nihâyetü’l-iḳdâm*, 153. İlk dönem Eş‘arî kelâmcılar meseleye bu şekilde cevap sunarken, sonraki kelâmcılar ise meseleyi zihnî varlık anlayışı

verilebilen ve hüküm bildiren cümlede özne konumunda olabilen" şeklinde tanımlanan *şey* kavramı,[667] mevcûd ve madûm oluşları fark etmeksizin bütün zâtları kapsayan üst çatıyı ifade eder. Aslında *şey*in bu şekilde tanımlanması, madûmun da kapsamına dâhil olmasını kaçınılmaz kılar.[668] Kendisi hakkında haber verilen bir şeyin ise diğerlerinden ayrışmış olması gerekir. Aksi takdirde mutlak yokluk olan bir şey hakkında haber verilmesi veya hüküm bildiren cümlede özne konumunda olması mümkün değildir. İşte bu noktadan hareketle Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Abdillah b. İshâk eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]) madûmun *şey*, *zât* ve *ʿayn* olduğunu ileri sürmüş[669] ve böylece mümkün madûmların birbirinden ayrışmış şekilde yokluk hâlinde *sâbit* olduğu görüşü ortaya çıkmıştır. İlk defa Şahhâm tarafından ortaya atılan bu görüş, Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Ali el-Cübbâî,[670] Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Abdillah el-Basrî, Ebû İshak b. Ayyâş ve Kādî Abdülcebbâr gibi önemli isimler tarafından da kabul edilmiş[671] ve Kādî Abdülcebbâr'la birlikte kudrete konu olması açısından da mesele tartışılmıştır.[672]

Madûmun şey olduğunun kabul edilmesiyle birlikte Basra Mu'tezilesi'nin varlık kategorisi anlayışı da değişime uğramış ve madûmu da içine alacak şekilde *şey* kavramının anlamının genişlemesiyle en genel kategori olan mevcûd kavramının yerini, sübût ve sâbit kavramları almıştır.[673] Onlara göre sâbit veya sübût kavramı, varlık sıfatından bağımsız olarak zâtların kendilerinde bir gerçekliğe sahip olduğu anlamına gelir. Kendilerinde bir gerçekliğe sahip olan zâtlar ise madûm oldukları hâldeyken de birtakım niteliklere sahiptir.[674] Bu niteliklerle birlikte kendilerinde gerçekliğe sahip olan

---

üzerinden değerlendirmiştir. Nitekim Râzî'ye göre madûmun şey olduğunu savunanların hatası, mâhiyetin zihinde bir varlığının olduğunu bilmemeleridir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâḥiṯü'l-Meşrikıyye*, 1/136.

667 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 5/202: 8; Sarıca - Çetin, "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler", 824.

668 Cüveynî'nin tard ve aks ile Basra Mu'tezilesi'nin madûmun şey olduğunu ispat ettiğini söylemesi de bu duruma işaret eder. Buna göre "şey malûmdur, malûm da şeydir" denildikten sonra, bu cümlenin muktezasına göre, madûmun da *şey* olduğu neticesine ulaşılır. Çünkü madûm da malûm olduğuna göre *şey* de olması gerekir. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 124.

669 Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 124; Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, 151.

670 Eş'arî'nin yer verdiği bilgilere göre Ebû Ali el-Cübbâî siyahlığın zâtı gereği (*li-nefsihî*) siyahlık, cevherin zâtı gereği cevher olarak isimlendirildiğini savunmuştur; Eş'arî, *Maḳālât*, 161. Cübbâî'nin bu konudaki görüşleri üzerine değerlendirme için ayrıca bk. Frank, "Attribute, Attribution, and Being", 261-267.

671 Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâżu'l-mûniḳa*, 129.

672 Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 61.

673 Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 180.

674 Madûm zâtların mevcut olmadan önce hangi sıfatlarla nitelenebileceği konusunda ihtilaf bulunur ve bu ihtilafın temelinde şeyin zâtî sıfatının ne olduğu sorusu yer alır. Örneğin cevherin zâtî sıfatının cevher olmak (*kevnuhû cevher*^{an}) olduğunu söyleyenlere göre cevher varlığından önce yalnızca bu zâtî sıfatı

mümkün madûmlar, mevcut kılınmaları bakımından fâilin kudretinin tesiri altındandır. Daha açık bir ifadeyle fâil mümkün zâtlara yalnızca varlık verebilir. Ancak onları zât kılma noktasında herhangi bir tesiri söz konusu değildir.[675] Söz gelimi siyahlığın siyahlık kılınmasında fâilin herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü zâtlar üzerinde fâilin tesiri kabul edildiği takdirde, fâilin zâtların hakikatini değiştirmesi ve böylece siyahlığı başka bir zât kılması mümkün hâle gelebilecektir.[676]

Basra Mu'tezilesi içerisinde mümkün madûm zâtların kendilerinde bir gerçekliğe sahip olduğu kabul edilmekle birlikte zâtların birbirinden nasıl ayrıştığı veya birbirine nasıl benzeştiği konusunda iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu iki yaklaşımın ortaya çıkış noktasında ise şeylerin, muayyen zâtlarıyla mı yoksa zâta atfedilen özel bir nitelikle mi birbirinden ayrıştığı veya birbirine benzeştiği sorusu yer almaktadır. Söz konusu yaklaşımlardan birincisine göre şeyler muayyen zâtlarıyla ayrışmakta ve benzeşmektedir. Zâtlara atfedilen ve madûm dışında üçüncü kategoriye işaret eden nitelikler ise, salt lafızlar ve isimler olup dilsel bir gerçekliğe sahip olmalarının dışında bir hakikate sahip değildir. Örneğin siyahlık ve beyazlık birbirinden muayyen zâtları ile ayrışmakta ve iki zâta atfedilen "siyahlık" ve "beyazlık" vecihleri lafzî kavramlar olarak kabul edilmektedir.[677]

Söz konusu yaklaşımlardan diğeri ise Ebû Hâşim'in "zâtların zât olmak bakımından aynı olduğu[678] ve zât sıfatıyla birbirinden ayrıştığı veya birbirine benzeştiği" şeklindeki görüşüdür. Dolayısıyla Ebû Hâşim'in ahvâl teorisine geçmeden önce -hâller kapsamına girip girmediğini daha sonra tartışacağımız- zât sıfatını ve diğer Mu'tezilî kelâmcıların aksine Ebû Hâşim'in niçin bu sıfatı ispat etme gereği duyduğunu kısaca soruşturmak gerekir. Bu soruşturma aynı zamanda Ebû Hâşim'in düşüncesinde özel olarak Allah'ın genel olarak ise zâtların birbirinden nasıl ayrıştığı ve benzeştiği sorusunun cevabını da ortaya koyacaktır.

---

ile nitelenebilir. Ancak cevher oluş (*cevheriyyet*) ile yer kaplayan oluş (*taḥayyüz*) arasında bir fark olmadığını söyleyen Şahhâm, Ebû Abdillah el-Basrî ve Ebû İshâk b. Ayyâş gibi isimler ise cevherin madûm hâldeyken de "yer kaplayan oluş" sıfatı ile niteleneceğini söylemiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâżu'l-mûniḳa*, 134; *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, nşr. ve çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019) 52.

675 Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâżu'l-mûniḳa*, 129.

676 Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 201-202.

677 Şeylerin muayyen zâtlarıyla ayrıştığını iddia edenler ile *ḥâl* olarak isimlendirilen özel bir nitelikle ayrıştığını iddia edenlerin görüşlerinin karşılaştırması için bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, 133-146.

678 Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâżu'l-mûniḳa*, 130.

Ebû Hâşim öncesi Mu'tezilî kelâmcıların genel kabulüne göre Allah'ın zâtî sıfatları içerisinde kādir, âlim, hayy ve kadîm olmak üzere dört sıfat yer alır[679] ve Allah'ın bu sıfatları zorunluluk (*vücûb*) üzere hak etmesi, O'nu diğer zâtlardan ayıran hususdur. Çünkü Ebû Ali ve diğer Mu'tezilî kelâmcılara göre Allah'ın diğer zâtlardan farklı olması için sadece kendine özgü bir sıfatının olması gerekmez; zira sıfatların hak ediliş tarzı zâtlar arasında farklılaşmayı sağlamak için yeterlidir.[680] Ancak Ebû Hâşim'in düşüncesinde Allah'ın diğer zâtlardan farklı olması için, bahsedilen sıfatların hak ediliş tarzı yeterli değildir. O bu iddiası için iki temel gerekçe sunmaktadır: Birinci gerekçeye göre, kādir veya âlim olmak gibi sıfatların bizzat kendisi ile farklılaşma gerçekleşmiyorsa, sıfatların hak ediliş biçimleriyle Allah'ın diğer zâtlardan ayrıştığını söylemek anlamsızdır. Daha açık bir ifadeyle âlim oluş niteliği Allah ve insan arasındaki mutlak ayrımı ortaya koyamıyorsa, bu sıfatın insanlar için mümkün, Allah için ise zorunlu tarzda sâbit olması da ayrıştırmayı sağlayamaz. Ebû Hâşim ikinci gerekçesini ise Allah'ın bu sıfatları zorunluluk üzere (*vücûb*) kazanmasıyla ne kastedildiğini sorgulayarak ortaya koyar: Ona göre Allah için bu sıfatların zorunlu olması, Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesinin bir başlangıcının olmaması ve bu sıfatları hak edişinde herhangi bir müessire ihtiyaç duymaması[681] açısından nefye yönelik bir anlamdır. Bu açıklamaya göre, "Allah bu sıfatları zorunlu biçimde hak eder" denildiğinde Allah'ın ezelî olarak âlim ve kādir olması kastedilir. Ancak iki zât arasında farklılaşmayı sağlayan hususun nefye değil, ispata yönelik olması gerektiği için[682] Allah'ı diğer zâtlardan ayıran ve sadece O'na özgü olan bir sıfatın ispat edilmesi gerekir.[683] İşte buradan hareketle Ebû Hâşim diğer Mu'tezilî kelâmcıların aksine Allah'ı diğer zâtlardan farklı kılan ve zâtın *ḥâller*i[684] olarak kabul ettiği yukarıdaki dört sıfatı da gerektiren beşinci sıfatı, yani zât sıfatını ispat etme

---

679 bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 129; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 227-228.

680 Ebû Ali'ye göre Allah bu sıfatları zorunlu biçimde hak ederken insan bu nitelikleri mümkün tarzda hak eder ve bu sıfatların yalnızca Allah için vacip olması, O'nu diğer zâtlardan ayırır. Bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/152. Dolayısıyla o, Ebû Hâşim'in öne sürdüğü zât sıfatını kabul etmez. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 129: 6: "*fe-innehû lâ yu*s̲*bit*^{u} *tilke'ṣ-ṣıfate'*z̲*-*z̲*âtiyye.*"

681 Detaylar için bk. Şerîf Ebü'l-Kāsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Mülaḫḫaṣ fî uṣûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî (Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1381 HŞ), 163-164.

682 İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/152: 19: "*ve'l-ḫilâf*^{u} *la yecûz*^{u} *vuḳûʿuhû bi'n-nefy.*"

683 İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/152: 19: "*i*s̲*bâti ṣıfat*^{in} *z̲âtiyyet*^{in} *leyset illâ lehû*".

684 Şerîf el-Murtazâ, *el-Mülaḫḫaṣ fî uṣûli'd-dîn*, 164.

gereği duymuştur.[685] Onun ispat ettiği bu sıfat, Allah'ın diğer zâtlardan nasıl ayrıştığı sorusuna alternatif bir cevap sunma imkânı sağlamasının yanı sıra özellikle Allah'ın sıfatlarının zâtına nasıl yüklendiğini ifade eden zât-sıfat ilişkisi bağlamında geliştirdiği ahvâl teorisinin de merkezî bir kavramı hâline gelmiştir.

3.2. AHVÂL NAZARİYESİ

Ahvâl teorisi, Allah'ın birtakım niteliklere nasıl sahip olduğu ve bu niteliklerin O'nun zâtına hangi sebeple yüklendiği[686] sorusu bağlamında Mu'tezile içerişinde geliştirilen iki önemli teoriden birisidir.[687] Teorinin kurucusu Ebû Hâşim ilk olarak mevcûd ve madûm

---

685 Ancak Ebû Hâşim'in öne sürdüğü zât sıfatına birtakım eleştiriler de yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden birincisine göre, Ebû Haşim'i zât sıfatını ispat etmeye sevk eden husus, zât olmak bakımından zâtların aynı olduğu şeklinde hatalı bir ilkeyi savunmasıdır. Diğer bir deyişle "zâtlık" bakımından zâtların aynı olduğunu savunduğu için zâtların nasıl ayrıştığını açıklamak zorunda kalan Ebû Hâşim, bu sıfatı ispat etmek zorunda kalmıştır. Oysa zâtların bizzat kendileriyle birbirinden ayrıştığı kabul edilseydi, bu sıfatı ispat etmek zorunda kalmayacaktı. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yaḳīn fî uṣûli'd-dîn*, thk. Ya'kūb el-Ca'ferî el-Merâğî (Kum: Darü'l-Üsve li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1415), 261. Ebû Hâşim'e yapılan diğer bir eleştiri ise zât sıfatının ispatının yöntemiyle ilişkilidir. Buna göre bu sıfatın sâbit olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Şöyle ki biz Allah'ın sıfatlarının bilgisine sıfatların hükümleri üzerinden ulaşırız. Bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/157. Söz gelimi Allah'ın bir fiilinin muhkem bir şekilde meydana gelmesi O'nun âlim olduğuna delâlet eder. Peki, Allah'ın zât sıfatına delâlet eden hüküm nedir? Ebû Hâşim ve takipçilerine göre zât sıfatına delâlet eden, zâtların birbirine olan benzerliği ve farklılığıdır. Yani zâtlar birbirinden farklı veya birbirine benzer olduğuna göre, bu farklılığı ve benzerliği sağlayan bir sıfatın olması gerekir ki bu onlara göre zât sıfatıdır. Ancak dikkat edildiğinde burada mantıksal olarak bir hata yapılmaktadır. Çünkü zâtlar arasındaki farklılaşmayı sağlayan zât sıfatının bilgisi, zâtların birbirinden farklı olduğu bilgimizi önceler. Nitekim Ebû Hâşim ve takipçileri zât sıfatı bilinmeksizin zâtlar arasında farklılık (*muḫâlefet*) ve benzerliğin (*mümâs̲elet*) bilenemeyeceğini kabul ederler. Dolayısıyla muhalefet ve mümâselet üzerinden zât sıfatına ulaşmak mantıksal olarak devri gerektirir. Daha net bir ifadeyle muhâlefet ve mümâselet üzerinden zât sıfatının bilgisine, zât sıfatı üzerinden ise muhâlefet ve mümâseletin bilgisine ulaşılması gerekir ki bu açık bir şekilde devirdir. Detaylar için bk. Sedîdüddîn Mahmûd el-Hımmasî er-Râzî, *el-Munḳız̲ mine't-taḳlîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 1/91-92. Sonraki süreçte Ebû Hâşim'in takipçilerine göre zât sıfatının hükmü, dört sıfatı (kādir, âlim, hayy ve kadîm) zorunlu kılmasıdır. Dolayısıyla bu sıfatlar bizim için mümkün, Allah için vacip olduğuna göre bu sıfatları Allah için zorunlu kılan başka bir sıfatın olması gerekir. Bu ise zât sıfatıdır. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/155. Ancak zât sıfatının ispatındaki bu yöntem de hatalı bulunmuş ve eleştirilmiştir; bk. Sedîdüddîn el-Hımmasî, *el-Munḳız̲ mine't-taḳlîd*, 1/97-101.

686 Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 19.

687 Diğeri ise ahvâl teorisinin ortaya çıkışıyla ilişkilendirilen ve bir anlamda ahvâl görüşünün ortaya çıkış sebebini oluşturan (bk. Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, 195) Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) *maʿnâ* teorisidir. Muammer'in, niteliklerin varlıklara nasıl yüklendiğini açıklamak için ortaya koyduğu *maʿnâ* kavramıyla tam olarak ne kastettiği açık olmamakla birlikte ona göre iki cisimden birinin hareketli diğerinin sâkin olması durumunda, hareketli olan cisim bir *maʿnâ*dan dolayı hareketlidir. bk. Hayyât, *İntiṣâr*, 55. Benzer şekilde Zeyd'in ilminin Amr yerine kendisine ait oluşu da bir *maʿnâ* sebebiyledir. Detaylar için bk. Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, 195; Eş'arî, *Maḳālât*, 372. Eş'arî'nin aktarımına göre teoriyi Allah'ın sıfatlarına uygulayan Muammer, "Allah bir ilim ile âlimdir, O'nun ilmi bir *maʿnâ*dan dolayı O'nun ilmi olmuştur, bu *maʿnâ* da başka bir manâ sebebiyle olup sonsuza kadar devam eder" demek suretiyle Allah'ın bütün zâtî sıfatlarının *maʿnâ* dolayımıyla Allah'ın zâtında bulunduğunu temellendirmiştir. Detaylar için bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 168, 488; Frank, "Al-Maʿnà", 255; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 124-129; Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the*

ayrımının yanına, Arap dili gramerinden hareketle üçüncü bir kategori olarak varlığın oluş tarzını ve durumunu niteleyen *ḥâl*ler (*aḥvâl*) kategorisini koymuş ve dildeki kullanımından farklı olarak hâl kavramına ontolojik gerçeklik atfetmiştir.[688] Ebû Hâşim'i mevcûd ve madûm dışında üçüncü bir kategori koymaya sevk eden temel sebep, nesnelerde birtakım sıfatların bulunduğu ve bu niteliklerin cevher veya araz şeklindeki varlık kategorilerinin hiçbirine indirgenemeyeceği iddiasıdır. Nitekim Ebû Hâşim ve hâl savunucularına göre, bu niteliklerin salt lafız düzleminde açıklanması birtakım gerekçelerle mümkün olmadığı gibi[689] bu niteliklerin cevher-araz kategorisi üzerinden de açıklanması mümkün değildir. Çünkü "A bilendir" önermesi ele alındığında, burada "A" cevhere, "bilgi" araza indirgense de "A'nın bilen oluşu", cevher veya araz kategorisine dâhil edilemeyeceği[690] için cevher ve arazla da açıklanamaz.[691] İşte bu gerekçelerden hareketle Ebû Hâşim, nesnelerdeki hüküm ve niteliklerin, mevcûd veya madûm olarak nitelenemeyen, zâtların tarzını niteleyen ve "hâl" şeklinde ifade ettiği ayrı bir kategoriye ait olduğunu öne sürmüştür.

Mevcûd ve madûm olmakla nitelenemeyen hâller,[692] müstakil bir şekilde bilginin konusu olabilen anlamındaki malûm/şey içerisine dâhil değildir. Çünkü Ebû Hâşim ve takipçilerine göre hâller kendi başına zâttan bağımsız olarak bilginin konusu olmazlar;[693] ancak zâtlar bu hâller üzere bilinebilirler.[694] Dolayısıyla Ebû Hâşim'e göre "hâller ne mevcûd ne madûm ne de şeylerdir" ifadesi, bunların cevher ve araz kategorisine

Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam, çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden - Boston: Brill, 2018), 86.

688 *Ḥâl* kavramının dildeki kullanımı ve Ebû Hâşim tarafından kavrama ontolojik bir gerçeklik yüklenmesi konusunda detaylar için bk. Frank, *Beings and Their Attributes*, 20-22.

689 *Ḥâl*i kabul etmeyenlere göre cevher ve arazın dışında üçüncü bir varlık alanına işaret eden söz konusu hüküm ve sıfatlar, salt lafızlar ve isimler olup dilsel bir gerçekliğe sahip olmalarının dışında bir hakikatleri yoktur. Ancak *ḥâl* savunucularına göre bunların salt lafızlar olarak ele alınması, eşyanın hakikatinin aklî tanımının ve aklî delillerin medlûlüne olan delâletinin inkârını gerektirir; Detaylar için bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, 134.

690 Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı*, 23.

691 bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, 629.

692 Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, 134.

693 Hâl savunucularına göre, hâllerin zâttan bağımsız olarak bilinmesi iki açıdan imkânsızdır. İlk olarak herhangi bir hâlin kendi başına bilgiye konu olması, onu diğer hâllerden ayıran başka bir hâlinin olmasını gerektirir. Bu ise her bir hâlin başka bir hâli olması şeklinde teselsüle neden olur; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 184. İkinci olarak hâlin zâttan bağımsız bir şekilde bilinmesi, onu hâl olmaktan çıkarıp zâta dönüştürür. Çünkü yalnızca zâtlar kendi başlarına bilinebilirler. Ancak hakikatlerin değişmesi mümkün değildir. Bk. Ahmed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme*, 40a.

694 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 366; krş. Frank, "Abū Hāshim's Theory of States", 95.

indirgenemeyeceği gibi zâttan bağımsız bilgiye konu olamayacağı, aksine zâtın bu hâller üzere bilineceği anlamına gelir.

Ebû Hâşim'in kelâmî eserlerinin günümüze ulaşmamasından dolayı onun hâllerin tasnifine yönelik görüşleri[695] kesin bir şekilde ortaya konulamamakla birlikte sonraki süreçte onun ahvâl nazariyesi, Behşemî düşüncenin en önemli siması Kādî Abdülcebbâr gibi sonraki Mu'tezilî kelâmcılar tarafından kabul edilerek bir taraftan tasnifine yönelik açılımlar geliştirilmiş diğer taraftan da -Ebû Hâşim'de olduğu gibi- gayb ve müşâhede alanına ait tüm varlıkların niteliklerine ve hükümlerine tatbik edilmiştir. Teorinin en kapsamlı ve sistematik açıklaması ise Yemen'de Behşemî kelâmının önemli temsilcilerinden bir olan Rassâs tarafından sunulmuştur.[696]

3.3. RASSÂS'IN SİSTEMATİK AHVÂL NAZARİYESİ

3.3.1. Temel Kavramlar ve Tanımları

İlk olarak Behşemî kelâmcıların *ṣıfat, ḥâl* ve *ḥüküm* kavramlarını kullanımı ile Rassâs'ın kullanımı aynı olmakla beraber Rassâs'ın tanım ve açıklamalarla bu kavramları daha netleştirdiğini belirtmek gerekir. Çünkü Rassâs öncesi Behşemî metinlerde bu kavramların serbest bir şekilde birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Örneğin, "zâtın üzere bulunduğu hâl/durum" [697] şekilde tanımlanan sıfat kavramı hâl ile eş anlamda kullanılırken, aynı şekilde hüküm kavramı da hâl ve sıfatın yerine kullanılır.[698]

---

[695] Ebû Hâşim'in hâllerin tasnifine yönelik görüşü hakkında bir bilgiye yer veren Bağdâdî, Ebû Hâşim'in üç yerde hâl ispat ettiğini söyler: i. Mevsûf bizzat kendisinden dolayı (*li-nefsihî*) bir sıfatla nitelenir. ii. Mevsûf bir manâ dolayımıyla bir sıfatla nitelenir. iii. Mevsûf ne kendisinden ne de bir manâ dolayımıyla bir vasfı hak eder. Bu vasfın yalnızca kendisine ait olması ise bir hâl dolayımıyladır. Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, 195.

[696] Rassâs'ın ahvâl teorisi üzerine müstakil olarak kaleme aldığı *Keyfiyye*'de diğer hiçbir eserde bulunmayan hususları açıkladığını dile getirmesi (bk. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 164) ve sonraki Zeydî kelâmcıların sıfatlar konusuyla en fazla Rassâs'ın ilgilendiğini ifade etmeleri (bk. İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/577), teorinin en kapsamlı ve sistematik açıklamasının Rassâs tarafından sunulduğunun açık bir göstergesidir.

[697] İbn Şehrâşûb, *Aʿlâmu'ṭ-ṭarâʾiḳ fi'l- ḥudûd ve'l- ḥaḳāiḳ*, thk. Müessesetü'l-İmâmiyye: Lecnetü't-Tahkīk (Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1393 HŞ), 1/284.

[698] Nitekim Kādî Abdülcebbâr arazların taksimi bağlamında mahalle veya toplama *ḥâl* gerektiren arazlardan bahseder ve hemen akabinde çoğul olarak *ḥüküm* kavramını *ḥâl* anlamında kullanır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/162; *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. M. Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 11 (*et-Teklîf*)/314; Frank, *Beings and Their Attributes*, 60. Hatta bazı araştırmacılar Ebû Hâşim'in sıfat ve hüküm kavramı arasında ayrım yapmadığını belirtir. Bk. D. Gimaret, "La Théorie des *aḥwâl* d'Abû Hâšim al-Ǧubbāʾî d'après des sources ašʿarites", *Journal Asiatique* 258 (1970), 81. Ebû Hâşim'in eserleri mevcut olmadığı için onun sıfat ve hüküm kavramları arasında ayrım yapıp yapmadığı kesin olarak ortaya konulamasa da özellikle sonraki Behşemî metinlerde iki kavram birbirinden farklı olarak kullanılmıştır. Buna göre

Önceki Behşemî kelâmcıların bu kavramlara yönelik serbest kullanımının, Rassâs'ın da içinde bulunduğu sonraki kelâmcılar tarafından tanımlanarak açıklığa kavuşturulduğu görülür.[699] Allah'ın sıfatları bağlamında yer alan bir pasajda *ṣıfat*, *ḥâl* ve *ḥüküm* kavramlarını açıklayarak her bir kavramın anlam ve kullanım çerçevesini belirleyen Rassâs'ın bu kavramlara ilişkin tanım ve değerlendirmeleri sırasıyla şu şekildedir.

Sıfat: O ilk olarak sıfat kavramıyla ne kastettiğini açıklayarak *ṣıfat* ve *ḥâl* farkını ortaya koymaktadır. Buna göre sıfat kavramı; *zâta yönelik vasfa ve zâta yönelik bilgiye dâhil olan, zâtın üzerine ilave olan her şeydir. Zât üzere ilave bu şey, nefye ve ispata yönelik olabileceği gibi hâl ve hüküm de olabilir*[700] şeklinde tanımlanır. Tanımın ilk cümlesinde yer alan "zâtın üzerine ilave olan her şey" ifadesi sıfatların ontolojik açıdan zâtlara ihtiyaç duyduğunu gösterirken,[701] "zâta yönelik bilgiye dâhil olan" ifadesi ise sıfatların epistemolojik açıdan zâtlara bağlı olduğuna işaret eder. Çünkü sıfatlar zâttan bağımsız şekilde bilginin konusu olamaz ve bir sıfatın bilinebilmesi ancak zâtın bu sıfat üzere olması durumunda mümkündür. Behşemî kelâmcılar açısından sıfatların gerçek anlamda bilinememesi ve ayrıntılı bir şekilde *(ʿale't-tafṣîl)* kendi başına bilgiye konu olamamasının temel sebebi malûma yükledikleri anlam dolayısıyladır. Çünkü onlara göre mâlum; ister mevcut ister madûm olsun her durumda kendisine işaret edilebilen bir

hüküm her zaman sıfatı takip eder ve ona tâbidir. Ancak sıfat hiçbir zaman hükme tâbi değildir. Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 228.

699 Örneğin Ahmed er-Rassâs, *et-Taḥṣîl* üzerine yazdığı şerhte sıfat ve hüküm kavramlarını açıklar. O, babasından farklı olarak hâl ve sıfat arasında bir ayrım yapmaz. Bunun yerine kelâmcıların terminolojisinde sıfatın özel ve genel olarak iki kullanımı ve anlamı olduğunu belirtir ve genel anlamda sıfatı "*zâtla birlikte bilgiye konu olan ve zât üzere ilave olan her şeydir. Zât üzere ilave olan bu şey ispata ve nefye yönelik olabileceği gibi hüküm de olabilir*." şeklinde tanımlar. Onun bu tanımı ile babasının sıfat tanımı görüldüğü üzere aynıdır. Özel anlamda sıfatı ise "*zâta yönelik vasfa ve zâta yönelik bilgiye dâhil olan zâtın üzerine ilave ispata yönelik her şeydir. Bilgiye konu olabilmesi için (nitelendiği) zât yeterlidir.*" şeklinde tanımlayan Ahmed er-Rassâs'ın özel anlamda sıfat tanımı, babasının hâl tanımına karşılık gelir. Bk. Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâ'idi't-Taḥṣîl*, 30a. Bu kavramlara yönelik detaylı tanım ve taksimi sunan diğer bir Zeydî kelâmcı Yahyâ b. Hamza'dır. Allah'ın sıfatları bağlamında bu kavramları tanımlayan Yahyâ b. Hamza aynı şekilde sıfatların hangi açıdan taksim edildiğine de işaret ederek sıfatların kısımları hakkında önemli bilgiler sunar. Onun sunduğu taksim her ne kadar Allah'ın sıfatları bağlamında olsa da bu taksim genel olarak varlığın niteliklerine uyarlanabilir. Bk. Müeyyed-billâh Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil li-ḥaḳâ'iḳi'l-edilleti'l-ʿaḳliyye ve uṣûli'l-mesâ'ili'd-dîniyye* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 3650), 1/125b-127a.

700 Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 217a; *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 10b: 11-14: "*ve-naḥnu naʿnî bi'ṣ-ṣıfat*^{i} *hâhünâ küll*^{e} *emr*^{in} *zâ'id*^{in} *ʿale'ẕ-ẕât*^{i} *yedḫul*^{u} *fî ḍımni'l-vaṣf*^{i} *li'ẕ-ẕât ev ḍımni'l-ʿilm*^{i} *bihâ sevâ'un kâne ẕâlike'l-emr*^{u} *râciʿ*^{an} *ile'n-nefy*^{i} *ev ile'l-iṯbât*^{i} *ve sevâ'un kâne'l-emru'ṣ-ṣâbitu ḥâlet*^{en} *ev ḥukm*^{en}."

701 Burada "sıfatlar ontolojik açıdan zâtlara dayanır" ifademizle sıfatları bilfiil sâbit kılan müessirlerin aksine sıfatların bilfiil üzerinde gerçekleştiği zâtları kastetmekteyiz. Çünkü sıfatlar nedensel olarak müessirlere bağlı olduğu gibi zâta ve mevsûfa da ihtiyaç duymaktadır. Bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 162b.

şeydir.[702] Bu tanım dikkate alındığında sıfatların kendi başına malûm olduğunu söylemek, mevcut veya madûm olarak kendi başına bir gerçekliklerinin olduğu anlamına gelir. Bu ise sıfatın hakikatini zâta dönüştürür.[703] Ancak sıfatın hakikati zâttan farklıdır ve zâtın aksine sıfatın kendi başına bir gerçekliğe sahip olması söz konusu değildir. Hatta Rassâs bu konuda oldukça hassas davranıp muhtemelen sıfatın kendinde bir gerçekliğe sahip olduğu anlamını ima edeceğini düşündüğü için, "sıfat zâtla birlikte bilinir" ifadesini de kullanmaz.[704] Öte yandan bir şeyin bilgiye konu olabilmesi ve ayrıntılı bir şekilde bilinebilmesi, kendisi dışındakilerden ayrışmasıyla mümkündür. Ayrışmayı sağlayan ise sahip olduğu niteliklerdir. Buna göre, sıfatların kendi başına bilgiye konu olduğunu ve ayrıntılı bir şekilde bilindiğini savunmak, her bir sıfatın kendisini diğerinden ayıran bir niteliğinin olmasını gerektirir. Ancak bir sıfatı ayrıntılı bir şekilde bilgiye konu kılan başka bir sıfatının/niteliğinin olması teselsüle götüreceği için kabul edilemez.[705]

Tanımın ikinci cümlesi dikkate alındığında ise ispata yönelik bir ifade olan "âlim oluş" sıfat olarak değerlendirilebileceği gibi nefye yönelik bir ifade olan "ganî oluş" da sıfat olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde bir hâl olan "zâtın beyaz oluşu" sıfat içerisinde kabul edilirken, "iki cevherin birbirine benzemesi" şeklindeki hüküm de sıfat olarak kabul edilebilir.[706]

Hâl: Sıfatın akabinde hâl kavramını; *zâtın üzere bilindiği bir hususdur* (*meziyye*) *ve bu hususun bilinebilmesi için zâtın dışında başka bir şeyin veya başka bir şey konumunda olanın dikkate alınması gerekmez*[707] şeklinde tanımlayan Rassâs, sıfatın hâlden daha genel bir anlam ifade ettiğini belirtir.[708] Çünkü sıfat kavramı herhangi bir zâta yüklenen nefiy ve ispat içeren ifadelerden her ikisini de içine alırken hâl kavramı yalnızca ispata yönelik ifadeleri içine alır. Böylece sıfat ve hâl kavramlarına yönelik açıklamaları dikkate

---

[702] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 4/247.

[703] Rassâs, *eṭ-Ṭarâʾiḳu'l-müstaḥdeṯe*, 90: 7-8: "*li-enneʾṣ-ṣıfatᵉ lâ tuʿḳalᵘ münferidetᵉⁿ ʿani'l-mevṣûfᵢ, iẕ lev kânet keẕâlike le-kânet ẕâtᵉⁿ uḫrâ ve mevṣûfᵉⁿ âḫar*."

[704] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm veʾṣ-ṣıfât*, 17: 13-14: "*li-enneʾṣ-ṣıfatᵉ lâ yecûzᵘ en tuʿlemᵉ biʾn-firâdihâ ve-lâ maʿaʾz-ẕât; ve-innemâ tuʿlemuʾz-ẕâtᵘⁱ ʿaleyhâ*."

[705] Detaylar için bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 162b.

[706] Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 217a; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidiʾt-Taḥṣîl*, 30a.

[707] Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 217a; *Tehẕîbuʾt-Taḥṣîl*, 10b: 16-18: "*ve-hüveʾl-meziyyetüʾlletî tuʿlemuʾz-ẕâtᵘⁱ ʿaleyhâ min dûni iʿtibâriʾl-ġayrᵢ ve-lâ mâ yecrî mecraʾl-ġayr*."

[708] Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 217a; *Tehẕîbuʾt-Taḥṣîl*, 10b: 15-16: "*ve-in kâne istiʿmâlü lafẓiʾṣ-ṣıfatᵢ fîmâ yufîduhû bi-ḳavlinâ ḥâlu ekṣer*."

alındığında, Rassâs'ın düşüncesinde bütün hâllerin sıfatın kapsamına girdiği ancak sıfat olarak ifade edilen her şeyin hâl kapsamına girmediği görülür.

Hüküm: Hâl kavramından farklı olarak hüküm ise; *zâtın üzere bilindiği bir hususdur ve bu hususun bilinebilmesi için zâtın dışında başka bir şeyin veya başka bir şey konumunda olanın dikkate alınması gerekir*.[709] Burada, hüküm kavramının açıklığa kavuşması için tanımda yer alan ifadelerin üzerinde durmak ve bu tanımda cins ve ayrımın hangi ifadelerden oluştuğunu belirlemek gerekir. Sıfat, hâl ve hüküm tanımında müşterek olan husus, "zât üzere ilave bir husus" olmalarıdır. Böylece bu ifadenin her üç kavramın tanımında cins konumunda olduğu görülür.[710] Tanımda ayrımı oluşturan ve hükmün mâhiyetini ortaya koyan husus ise, hükmün ancak nitelendiği zâtın dışında bir şeyin veya şey konumunda olanın dikkate alınmasıyla bilinebilmesidir. Çünkü herhangi bir sıfatın veya hâlin bilinebilmesi için bu koşul aranmaz. Rassâs'ın düşüncesinde bu ifadeler hüküm kavramının anlamını belirlediği gibi hükmün sâbit olduğu alana da işaret eder. Burada başka bir şey (*el-ġayr*) ile kastedilen hükmün sâbit olduğu zâtın dışında bir zâttır.[711] Böylece Rassâs'ın sisteminde, zâtların özellikleri anlamında hükmün ilk kullanım alanı ortaya çıkar. İki siyahlığın birbirine benzemesi veya siyahlığın beyazlıktan farklı olması bu kullanıma örnek olarak verilebilir.[712] Dikkat edileceği üzere varlıkların özellikleri olmasına rağmen benzerlik ve farklılığın sıfat veya hâl yerine hüküm olarak değerlendirilmesinin gerekçesi, bu hususların ancak iki şey dikkate alındığında bilinebilir olmasıdır. "Başka bir şey konumunda olan" ile kastedilen ise sıfatlardır.[713] Örneğin bizden birinin kādir oluş imkânı *(ṣıḥḥatu kevni aḥadinâ kādir^{an}*) bir hükmüdür ve zâtın bu hüküm üzere bilinebilmesi için canlı oluş sıfatının da dikkate alınması gerekir. Çünkü canlı oluş niteliğine dair bilgimiz olmaksızın bir kimsenin kādir oluş imkânından bahsedemeyiz. Aynı şekilde fâilin eylemde bulunma imkânı da bir hükümdür ve fâilin bu hüküm üzere bilinebilmesi için kudrete konu olan eylemin zâtının da dikkate alınması

---

709 Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 217a; *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 10b: 19-21: "*fe-innehû hüve'l-meziyyetü'lletî lâ tuʿlemu'ẕ-ẕât^{ii} ʿaleyhâ illâ bi-iʿtibâri'l-ġayr^{i} ev mâ yecrî mecra'l-ġayr*."

710 Detaylar için bk. Muhammed b. Yahyâ Haneş, *Yâḳūtetü'l-ġiyâṣati'l-câmiʿa li-meʿâni'l-Ḫülâṣa* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 725), 54b; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/126a.

711 Nitekim hükmün tanımında babasıyla aynı ifadelere yer veren Ahmed er-Rassâs, tanımdaki başka bir şey *(el-ġayr)* ile kastedilenin, hükme konu olan zâtın dışında bir zât olduğunu açıkça ifade eder; Ahmed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme*, 39b.

712 Ahmed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme*, 40a.

713 Ebû Abdillah Hüseyn b. Müsellem et-Tihâmî, *el-Ecvibetü'l-murteḍâ ʿani'l-mesâ'ili'l-münteḳā* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Âmme, 2691), 176b; Ahmed er-Rassâs, *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme*, 39b; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 162b.

gerekir. Netice olarak Rassâs'ın, "hüküm ancak iki ayrı şey arasında [bir ilinti/bağıntı olarak] akledilebilir (bilinebilir)" ifadesi, hükmün varlıkların özellikleri anlamında kullanıldığını gösterirken, "veya iki ayrı şey konumunda olanlar arasında akledilebilir" ifadesi ise hükmün sıfatların özellikleri ve hususiyetleri anlamında kullanıldığını gösterir.[714] Tanımlardan sonra hâl ve hükme yönelik Rassâs'ın verdiği örneklerle her iki kavram daha da netleşir. Bu örneklere göre herhangi bir zâtın siyah, beyaz, cevher, yer kaplayan, mevcut ve canlı oluşu birer *ḥâl*dir. Çünkü bunlar, nitelendikleri zâtın ötesinde bir şeyi ifade ederler ve bilginin konusu olabilmeleri için nitelendikleri zâtın dışında bir şeye ihtiyaç duymazlar. Bunların aksine bir şeyin başka bir şeye benzer olması (*mümâṯelet*) veya bir şeyin mevcut kılınmasının, haber verilmesinin, bilgiye ve kudrete konu olabilmesinin imkânı ise birer *ḥüküm*dür.[715]

Rassâs'ın her iki anlamda hüküm kavramını kullanımı ile kendisinden önceki Behşemî kelâmcıların kullanımı aynıdır.[716] Nitekim Behşemî metinlerde sıfatla birlikte zikredilen

---

[714] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 92: 21-22: "*fe-inne'l-aḥkâm*^{e} *lâ yaṣiḥḥu'l-ʿilm*^{ii} *bi'z-zât*^{i} *ʿaleyhâ illâ bi-ʿitibâri'l-ġayr*^{i} *ev mâ yecrî mecra'l-ġayr ke'ş-şıfât*^{i}*.*"; *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 92: 16: "*ve-lâ şekke enne'l-ḥükm*^{e} *lâ yuʿkalu illâ beyne ġayreyni ev mâ yecrî mecra'l-ġayreyn.*" Ayrıca bk. Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 132.

[715] Rassâs, *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 10b. Ayrıca bk. Yahyâ b. el-Hasen es-Sa'dî el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn fî maʿrifeti rabbi'l-ʿâlemîn*, thk. Abdurrahmân b. Hüseyn Şâyim el-Müeyyedî (*el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc* şerhiyle birlikte; San'â: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014/1435) 1/508; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/508.

[716] Rassâs'ın, hüküm kavramını Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ve İbnü'l-Melâhimî'nin anlayışı doğrultusunda ele aldığını ve Rassâs'ın bu kavrama ilişkin açıklamalarının Behşemî metinler çerçevesinde açıklanamayacağını belirten Thiele'nin yorumu kanaatimizce hatalıdır. Thiele, *el-Muʿtemed* adlı eserinden alıntıladığı bir pasajdan hareketle İbnü'l-Melâhimî ile Rassâs'ın hüküm kavramını tanımlaması arasında bir benzerlik kurarak bu tanımın Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye kadar uzandığını belirtir. Bk. Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 137. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin *el-Muʿtemed*'inde yer alan pasaj dikkatlice okunduğunda İbnü'l-Melâhimî'nin kendi hüküm tanımından ziyade hâl savunucularının hüküm tanımına yer verdiği görülür. Nitekim o, ahvâli savunanların ve reddedenlerin delillerini karşılıklı olarak yer verdiği bu bölümde ilk önce zât, sıfat ve hüküm kavramıyla ne kastedildiğinin açıklanması gerekeceğini belirtir. Daha da önemlisi *el-Muġnî*'den bir alıntıya yer veren İbnü'l-Melâhimî, Kādî'nin, hüküm kavramını "hükmün sâbit olduğu zâtın dışında bir şey dikkate alındığında bilinebilir" şeklinde tanımladığını belirtir. Örneğin kādirin eylemde bulunma imkânının olması bir hükümdür ve bu hüküm, kādir olan zâtın yanı sıra kudretine konu olan fiilin de dikkate alınmasıyla bilinebilir. Netice olarak İbnü'l-Melâhimî ahvâli kabul edenlere göre (*ʿindehum*) hükmün zât ve zâtın dışında bir şey dikkate alındığında bilinebileceğini söyler. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 270-271. Kādî Abdülcebbâr tarafından hükmün bu şekilde açıklandığını gösteren ifadeler *el-Muġnî*'de yer alır. Nitekim Kādî, fiillerin hükümlerinin olduğunu ve bu hükümlerin ancak fâilin ve eylemin nitelikleri dikkate alındığında sâbit olduğunu söyler. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 8/168. Bu ise hükmün ancak iki şey dikkate alındığında bilinebileceğini gösterir. Öte yandan Allah'ın sıfatları/hâlleri söz konusu olduğunda Rassâs ile Hüseynî kelâmcıların hüküm olarak değerlendirdikleri şey oldukça farklılaşır. Nitekim Allah'ın âlim, kādir, canlı ve mevcut oluş gibi hâllerini kabul etmediklerini söyleyen İbnü'l-Melâhimî bunları Allah'ın zâtından sâdır olan hükümler olarak değerlendirir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 277. Ayrıca Rassâs tarafından hükme verilen örnekler önceki Behşemî metinlerde de yer alır. Söz gelimi Rassâs'ın "bir cevherin bulunduğu konumda başka bir cevherin bulunmasını engellemesi" ve "cevherlerin arazları taşıyabilmesi"

hüküm[717] kavramı, her ne kadar sıfat ve hâl anlamında kullanılsa da daha özel bir anlama sahiptir ve zâtın sahip olduğu niteliğe/sıfata aittir. Sıfatlara ait olan bu hükümler, zorunlu olarak bilinmesi mümkün olmayan sıfatların bilgisine ulaştırır. Daha açık bir ifadeyle biz hükmü sayesinde herhangi bir zâtın niteliğinin bilgisini elde ederiz. Nitekim bu doğrultuda Ebû Reşîd şunları ifade eder: *Biz sıfatın hükmü ile sıfatın bilgisine ulaşırız. Çünkü sıfatın zorunlu olarak bilinememesi durumunda sıfatın bilgisine hükmüyle ulaşılır.*[718] Buna göre zâtlara bağlı sıfatlar bulunduğu gibi sıfatlara da bağlı hükümler bulunmaktadır[719] ve hükümler sıfatların hakikatini ve mâhiyetini oluşturmaktadır.[720] Dolayısıyla sıfatlar zâtları birbirinden ayıran nitelikler olarak değerlendirilirken hüküm ise sıfatın veya hâlin hususiyeti olarak kabul edilir[721] ve bu hususiyetlerin bilinebilmesi için iki şeyin dikkate alınması gerekir. Örneğin kādir oluş zâta ait bir sıfattır ve bu niteliğinin doğrudan bilinmesi mümkün olmadığı için ancak eylemin imkânı (*ṣıḥḥatü'l-fiʿl)* şeklindeki hükmüyle bilinir.[722] Daha önce geçtiği üzere burada *ṣıḥḥatü'l-fiʿl* ile kastedilen fâilin fiili yapma ve terk etme imkânının olmasıdır. Fâilin fiili yapma ve terk etme imkânının olması onun kādir olduğunu gösterir ve bu aynı zamanda kādir oluş niteliğinin hükmünü oluşturur. Benzer şekilde âlim oluş niteliği de fiilin muhkem olması şeklindeki hükmüyle bilinir.[723]

Sonuç olarak Rassâs'ın sıfat, hâl ve hükme ilişkin yukarıda verilen açıklamaları ve tanımları dikkate alındığında, onun sıfat kavramını genel ve özel olmak üzere iki anlamda kullandığı görülür. Genel anlamda sıfat, hâli ve hükmü içine alarak daha genel bir anlama işaret ederken özel anlamda sıfat ise hâle karşılık gelir ve hükmü içine almaz. Zâtın üzerine ilave bir husus olmaları, bu kavramların ortak noktasını oluştururken farklı

şeklindeki verdiği örnekler, Ebû Reşîd tarafından da verilir. Bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 16, 80; krş. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 68. Dikkat edileceği üzere bunlar, iki zât arasında bilinebilen hükmün örnekleridir. Çünkü bir cevherin bulunduğu konumda başka bir cevherin bulunmasını engellemesi, ancak iki cevher dikkate alındığında bilinebilir.

717 Detaylar için bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/157.

718 Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevhîd*, 287. Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/61

719 Ebû Abdillah et-Tihâmî, *el-Ecvibetü'l-murteḍâ ʿani'l-mesâʾili'l-münteḳā*, 176b: 7-8: "*enne'l-aḥkâm*^{e} *tâbiʿa*^{tün} *li'ṣ-ṣıfât*^{i} *kemâ enne'ṣ-ṣıfât*^{e} *tâbiʿa*^{tün} *li'z-zevât*."

720 Ebû Reşîd Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf,* 317: *Zâtın mutlaka, kendisini diğerinden ayıran bir sıfatının bulunması gerekir (teḫtaṣṣu bi-ṣıfat*^{in}*). Bu sıfatın ise kendisiyle birlikte ortaya çıkacağı bir hükmünün olması gerekir. Bu hüküm ise sıfatın hakikati gibidir.* Ayrıca bk. İbn Şehrâşûb, *Aʿlâmu'ṭ-ṭarâʾiḳ fi'l-ḥudûd ve'l- ḥaḳāik,* 1/286.

721 Frank, *Beings and Their Attributes*, 60.

722 İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/157: 11 "*ve bi-hâzeʾl-ḥükm*^{i} *tenkeşif*^{n} *hâzihi'ṣ-ṣıfat*^{u}, *fe-hüve ḥaḳiḳat*^{ün} *lehâ.*"

723 Diğer sıfatların hükümleri ve detayları için bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/157-162.

koşullar altında akledilebilir olmaları açısından ayrışırlar ve bu durumun epistemolojik bir ayrışma olduğu açıkça görülmektedir.

Rassâs'ın sıfatlara ilişkin açıklamalarında sıfat, hâl ve hüküm dışında sıklıkla tekrar eden *cins, nevʿ, ḳabîl, teceddüd, zevâl* ve *tezâyüd* gibi bazı önemli kavramlar da yer alır ve bunlar meselenin anlaşılmasında önem arz etmektedirler. Binaenaleyh burada sırasıyla bu kavramlarla ne kastedildiğinin de ortaya konulması gerekir.

Cins: Basra Mu'tezilesi'nin metinlerinde cins kavramının Aristo geleneğinden farklı bir anlama geldiğini belirten Frank, dildeki kullanımına benzer bir şekilde cinsin, varlıkların belirli bir sınıfına, grubuna ve türüne işaret etmek için kullanıldığını belirtir.[724] Basra Mu'tezilesi'nin cinse bu çerçevede yükledikleri anlam, kavramın dildeki kullanımı ile doğrudan ilişkilidir. Ebû Hilâl el-Askerî cins ve nev' arasındaki farkı açıklarken kelâmcıların iki farklı anlamda cins kullanımını aktarır. Bu kullanımlardan ikincisi Basra Mu'tezilesi'nin görüşüne oldukça yakındır. Buna göre cins, nev'in altında bulunur[725] ve daha sınırlı bir kategoriye işaret eder. Örneğin "siyah", bir cins; "renk (*levn*)" ise bir nev'dir.[726] Teknik bir kavram olarak ise cins, benzer zâtlar[727] ve zâtların bu gruba ait olması nedeniyle kazandığı sıfatlar için kullanılır. Mesela cevherler tek bir cinstir ve cevher oluşları cins sıfatlarıdır. Binaenaleyh cinsin, hakikatleri aynı ve benzer olan zâtlar için kullanıldığı görülür.[728]

Cins kavramının Rassâs'ın sisteminde ise biri özel diğeri ise daha genel olmak üzere iki bağlamda kullanıldığı söylenebilir. İlk olarak cins, cins sıfatları (*ṣıfâtü'l-ecnâs*) şeklinde sıfata izafe edilerek kullanılması durumunda, zâtları birbirinden ayrıştıran ve yalnızca zât dolayımıyla sâbit olan zât sıfatlarına işaret eder. Örneğin cevher oluş, cevherleri diğer bütün zâtlardan ayırdığı ve cevherin zâtı dışında bir müessire ihtiyaç duymadığı için cevherlerin cins sıfatı olarak ifade edilir. Ancak Rassâs bu anlamda cinsi, tespit

---

[724] Frank, *Being And Their Attributes*, 72.

[725] Ebû Saîd Muhammed b. Muhammed es-Sağânî, *Kitâbü ḥudûdi'l-elfâẓ*, nşr. Özkan Şimşek - Yusuf Arıkaner (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 109: "*en-Nevʿu*: *el-murâdu [bihi]ennehu yeḳaʿu ʿalâ ecnâs*^{in} *muḫtelife*^{tin}."

[726] Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, thk. Muhammed İbrâhim Selîm (Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekāfe, 1997), 163; krş. Frank'ın cins ve nev'e Mu'tezilî metinlerden hareketle verdiği örnek ile Askerî'nin bu örneği aynıdır; krş. Frank, *Being And Their Attributes*, 77.

[727] Ebû Saîd es-Sağânî, *Kitâbü ḥudûdi'l-elfâẓ*, 80: "*iẕâ kīle fi'l-eşyâʾ innehâ cins*^{un}*: yurâdu biẕâlike ennehâ mütemâṣila*^{tün}."

[728] Detaylar için bk. İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/534; Frank, *Beings and Their Attributes*, 72-79.

edebildiğimiz kadarıyla yalnızca bir yerde kullanır.[729] Rassâs, daha genel anlamda ise cinsi farklı bir açıdan değerlendirir. O, cins ve nev'e ilişkin doğrudan açıklamalarda bulunduğu bir pasajda, bir sıfatın cins veya nev' ile ifade edilebilmesi için temel bir kriter belirler. Bu kritere göre herhangi bir isim, zâtlarda (*müsemmeyât*) ortak bir sıfata işaret etmesi durumunda bu isim cins kavramıyla ifade edilir. Bunun en açık örneği varlık sıfatıdır. Çünkü varlık lafzı zâtlarda ortak bir sıfatı ifade eder ve böylece cins olarak değerlendirilir.[730] Aynı şekilde canlı oluş, bütün canlılarda ortak bir sıfatı ifade ettiği için cins olarak kabul edilir.[731] Buradan hareketle onun, sıfatların taksimi bağlamında yer alan "aynı *cins*ten bir sıfat imkân üzere hak edilir"[732] cümlesindeki cinsi, bu anlamda kullandığını belirtmek gerekir.

Nev'- Kabîl: Rassâs'ın metinlerinde aynı anlama gelen bu iki kavram, zâtlarda ortak bir sıfata işaret etmeyen lafızlar için kullanılır. Rassâs, zâtlarda ortak bir sıfata işaret etmeyen lafızların iki farklı seçeneğinin olabileceğini söyler. İlk seçenek olarak lafız, ortak bir sıfata işaret etmemekle birlikte tek bir tanım altında toplanabilir. Onun burada verdiği örnek ne kastedildiğini daha da netleştirir: Kādir oluş, farklı şeylere taalluk etmesi açısından her bir zâtta farklı bir sıfata işaret etmekle birlikte bunlar, "nitelendiği zâtın eylemde bulunmasını mümkün kılan sıfat" tanımı altında toplanabilir. Aynı şekilde her bir zâtı diğerinden ayıran zât sıfatları, genel bir anlam dikkate alınarak "zâtları birbirinden ayıran sıfat" şeklinde bir tanım altında toplanabilir. İkinci seçenek olarak ise bir lafız zâtlarda ortak bir sıfat ifade etmediği gibi tek bir tanım altında da toplanamaz. Ancak bu tarz sıfatların ortak bir anlamda müşterek oldukları zorunlu olarak bilinir. Örneğin canlının itikād eden ve mürîd oluşu bu şekildedir.[733] Rassâs bu açıklamalarının akabinde her iki seçeneğin de nev' kavramıyla ifade edildiğini belirtir ve onun özellikle sıfatlar bağlamında, "aynı *cins* ve *tür*den bir sıfat imkân üzere hak edilir"[734] cümlesindeki nev' ve kabîli bu anlam çerçevesinde kullandığının göz önünde bulundurulması gerekir.

---

729 Rassâs, *et-Tibyân*, 1b.

730 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 49.

731 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 48: 8-9: "*fe-lleẕî yufîd*^{u} *ṣıfat*^{en} *müttefiḳat*^{en} *hüve ke-ḳavlinâ: inne'l-ḥayy*^{e} *ḥayy*^{un} *... ve-hüve'l-mu*ʿ*abber*^{u} *bi-smi'l-cins*^{i}." Ayrıca bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 176b-177a.

732 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 10: 13: "*fe-lletî yecûz*^{u} *istiḥḳāḳu cinsihâ ... ma*ʿ*a'l-cevâz*^{i}."

733 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 46-48. Ayrıca bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 176b-177a.

734 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 10: 13: "*fe-lletî yecûz*^{u} *istiḥḳāḳu cinsihâ ve ḳabîlihâ ma*ʿ*a'l-cevâz*^{i}." Cins ve nev' kavramlarına ilişkin Rassâs'ın bu açıklamalarının tam olarak netleşmesi için iki kavramı kıyaslamayı mümkün kılan bir örnek verilebilir: Varlık ve canlı lafzı Allah ve insanlar için

Teceddüd - Zevâl: Zâtın varlığını sürdürmesiyle birlikte herhangi bir sıfatının ortadan kalkmasını (*zevâl*) ve tekrar yenilenmesini (*teceddüd*) ifade etmek için kullanılan bu iki kavram, ahvâl savunucularının hâllerin mevcut veya madûm olarak nitelenemeyeceği iddialarıyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim onlar "hâdis" ve "teceddüd" arasında bir ayrıma giderek hâdisi yokluğundan sonra ortaya çıkan veya varlık sıfatı kazanan zâtlar için kullanırken; teceddüdü ise hiçbir şekilde varlığı olmayan ve sonradan ortaya çıkan şeklinde tanımlamışlar ve sıfatlar için kullanmışlardır.[735] Aynı ayrım Rassâs'ın eserlerinde de yer alır ve o, özellikle manevî sıfatlar bağlamında zâtın varlığını sürdürmesiyle birlikte niteliğinin ortadan kalkmasını ve yenilenmesini bu iki kavramla ifade eder.[736]

Tezâyüd: Bir mevsûfun birden fazla aynı sıfatla nitelenmesi tezâyüd kavramıyla ifade edilir.[737] Örneğin şâhid âlemde, kādirler arasında bir farklılık söz konusudur ve bazıları bir şeye güç yetirebilirken diğerleri aynı şeye güç yetiremez. Aynı husus ilim niteliği için de geçerlidir. Nitekim insanlardan bazıları, diğerlerinin bilemediği şeyleri bilebilir. Bu iki durum, bazı insanların diğerlerine göre daha çok ilim ve kudrete sahip olduğunu gösterir ve Rassâs'ın tezâyüd ile kastettiği budur.[738] Bu kavramı, ilgili yerlerde "sıfatlarda artış" olarak ifade edeceğiz.

3.3.2. Sıfat ve Hükümlerin Taksimi

Behşemî kelâmcılar tarafından sıfatlar nedenlerine göre taksim edilmektedir[739] ve bu yaklaşım Rassâs'ın eserlerinde de yer alır. Buna göre en temelde, nitelediği zâtın dışında nedensel olarak herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan sıfatlar zorunlu kategorisinde yer alırken zâtın hâricinde bir şeye ihtiyaç duyanlar ise mümkün kategorisinde yer alır. Bu temel taksimin akabinde her iki kategori de kendi içinde alt kısımlara ayrılır ve bu aşamada belirleyici olan, daha önce yer verilen müessirlerdir. Ancak fâil, illet ve muktezî

kullanıldığında ortak bir sıfata işaret eder ve her iki sıfat, Allah ve insanlar için cins konumundadır. Ancak Allah'ın ve insanların kādir oluşu farklı şeylere taalluk ettiği için bu sıfat cins konumunda değildir. Bununla birlikte her iki zâtta farklı olan bu sıfat tek bir tanım altında toplanabildiği için nev' konumundadır.

735 Detaylar için bk. Frank, "Abū Hāshim's Theory of States", 92-93; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 9b, 24b; Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (*Şerḥu'l-Mevâḳıf* ile birlikte; Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 8/35.

736 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 28.

737 Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 14b, 163a.

738 Detaylar için bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 22b.

739 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 7/117; Frank, *Beings and Their Attributes*, 27.

dışında ikinci bölümde yer verilen diğer müessirlerin sıfatlara ve hükümlere neden olma konusunda bir etkisi yoktur. Nitekim Rassâs, sıfatların ve hükümlerin nedenleri bağlamında müessirlere birçok yerde değinerek mümkün ve zorunlu tarzda etkide bulunan olmak üzere müessirleri ikiye ayırırken, ikinci kısım içerisinde bulunan sebebe değinmez.[740] Çünkü sebep doğrultusunda ortaya çıkan sonuç (=zâtın varlık sıfatı) esasında fâile dayandığı için, cismin niteliklerinin müessiri bağlamında sebebin ayrı bir seçenek olarak zikredilmesi anlamsızdır.

Zâtların sıfatlarını ve ancak iki şey dikkate alındığında ortaya çıkan hükümlerini zâtlar üzerindeki sübutu[741] açısından ele alan Rassâs, önceki kelâmcıların yaklaşımına benzer bir şekilde bunları en temelde iki kısma ayırır: **i.** Mümkün sıfatlar ve hükümler. **ii**. Zorunlu sıfat ve hükümler. İmkân üzere sâbit olan sıfatların ve hükümlerin en temel özelliği, zorunluluklarının imkânlarından[742] ayrılabilmesidir. Rassâs bu durumu, zât için özünde

---

[740] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 9; *et-Taḥṣîl*, 214. Aynı şekilde sıfatların nedenleri bağlamında Rassâs'ın sebebe yer vermemesine değinen Tihâmî, zorunlu tarzda etkide bulunan müessirlerin illet ve sebep olmak üzere iki kısma ayrıldığını, ancak bağlamın ahvâl ile ilişkili olmasından dolayı Rassâs'ın burada yalnızca illete değindiğini söyler. Bk. Tihâmî, *el-İklîl şerḥu meʿâni't-Taḥṣîl*, 14a. Benzer bir açıklamaya Mahallî tarafından da yer verilir. Bk. Kāsım b. Ahmed el-Mahallî, *Taʿlîḳatü'l-Keyfiyye*, 265b.

[741] Behşemî kelâm geleneğinde ve bu geleneğin takipçilerinden biri olan Rassâs'ın düşüncesinde sıfatların/hâllerin zâtlar üzerinde gerçekleşme tarzı vücûd veya mevcûd yerine sübut kavramıyla ifade edilir. Buna göre sıfatların mevcûd oluşundan ziyade sâbit oluşundan bahsedilir. Nitekim Rassâs, varlık sıfatının veya zorunlu ve mümkün varlık şeklindeki keyfiyetin, zât için sâbit ve geçerli olmasına rağmen sıfatlarda geçerli olmadığını ve bu kavramlarla sıfatların ifade edilemeyeceğini belirtir. Bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 18: 8-10: "*fe-kemâ enne's-ṣıfat*^{e} *lâ tuʿḳal*^{u} *min dûni'ẕ-ẕât*^{i} *ve-lâ yuʿteber*^{u} *mâ yesbut*^{u} *li'z-zât*^{i} *mine'l-vücûd ve keyfiyyeti'l-vücûd ve-lâ yesihh*^{u} *zâlike fîhâ*." Bunun nedenlerinden birisi Ebû Hâşim'in hâllerin mevcûd veya madûm olarak nitelenemeyeceğini ileri sürmesidir; Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 122. Özellikle zât sıfatı bağlamında vücûd ve mevcûd ifadelerinin kullanılmamasının başka bir nedeni daha bulunmaktadır. Bilindiği üzere Behşemî düşüncede zâtlar, zât sıfatlarıyla birlikte madûm hâldeyken bir gerçekliğe sahip ve sâbittirler. Dolayısıyla madûm zâtların zât sıfatları dikkate alındığında vücûd kavramını kullanmak hatalı olur ve bunun yerine daha genel bir kategori olan sübut kavramının kullanılması gerekir. Çünkü madûm bir zâtın sıfatını mevcûd olarak ifade etmek mantıksal olarak çelişkilidir. Ayrıca vücûdun kendisi de bir sıfattır ve bir sıfatın başka bir sıfatla nitelenmesi mümkün değildir. Aksi takdirde her bir varlık sıfatının başka bir sıfatı olması şeklinde kabul edilmez bir teselsül kaçınılmaz olacaktır. Bk. *el-Berâhînü'ẕ-ẓâhiretü'l-celiyye*, 348. Bu gerekçelerden dolayı Rassâs eserlerinde sıfatların mevcûd oluşunun yerine sâbit oluş tarzından (*keyfiyyâtü sübûti'ṣ-ṣıfât)* bahseder; Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 9.

[742] Rassâs, zât sıfatı bağlamında imkân ve zorunluluk kavramlarına ilişkin açıklamalarda bulunarak bu iki kavramın sıfatların keyfiyetine yönelik bir ifade olduklarını belirtir ve sıfatlar dikkate alınmaksızın bu iki hususun bilinemeyeceklerini söyler (*inne ṣıḥḥat*^{e} *ṣıfâti'ẕ-ẕât*^{i} *ve vucûbihâ ke'l-keyfiyyeteyni lehâ, fe-lâ tuʿḳalâni min dûnihâ*). O bu durumu, sıfatın zât ile olan ilişkisine kıyaslayarak açıklar. Nasıl ki zât olmaksızın sıfat tek başına bilinemiyorsa sıfat olmaksızın da zorunluluğu ve imkânı bilinemez. Bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 18. Dolayısıyla mutlak zorunluluk ve imkân yerine herhangi bir sıfatın imkânından veya zorunluluğundan bahsedilebilir. Öte yandan imkân ve zorunluluğun bilgisi sıfatın yanı sıra zâta da bağlıdır. Nitekim yukarıda yer verildiği üzere sıfat ancak zât üzere bilinebilir ve bu durumda, sıfatın zorunluluğuna ve imkânına ilişkin bilginin de zâta bağlı olmasını gerekir. Bütün bunlar dikkate alındığında sıfatlardaki imkân ve zorunluluk, zât ve sıfat arasındaki bir ilişkiye ve zâtların sıfatları hangi tarzda hak ettiğine işaret eder.

mümkün olmakla birlikte zorunlu olarak ortaya çıkması gerekmeyen ve bu bağlamda zorunlu olarak ortaya çıkışı imkânından sonraya kalabilen *(yecûzᵘ terâḫî vücûbihâ ʿan cevâzihâ*)[743] sıfatlar ve hükümler olarak ifade eder. Bir sıfatın zorunlu olarak ortaya çıkışının imkânından sonraya kalması ise nedensel olarak hâricî bir varlığa dayandığını gösterir. Daha açık bir ifadeyle, bu kısım içerisinde yer alan bir sıfatla zâtın bilfiil nitelenmesi hâricî bir müessire bağlıdır ve zât kendi başına yeterli olmaz.[744]

Zât üzerindeki imkânına eş zamanlı olarak zorunlu biçimde ortaya çıkan ve dolayısıyla zorunlu olarak ortaya çıkışının imkânından sonraya kalması mümkün olmayanlar (*lâ yecûzᵘ terâḫî vücûbihâ ʿan cevâzihâ*) ise zorunlu sıfatlar ve hükümlerdir.[745] Rassâs, kelâmcıların zikri geçen ilk grubu, imkân üzere sâbit olan sıfatlar ve hükümler olarak isimlendirdiklerini belirtir ve buna göre zâtların bu nitelik ve özellikler ile nitelenmesi mümkün olduğu gibi nitelenmemesi de mümkündür. İkinci kısım ise kelâmcılar tarafından zorunlu tarzda sâbit olan sıfatlar ve hükümler olarak isimlendirilir ve zâtların bu nitelik ve özelliklerle nitelenmesi zorunludur.[746] Rassâs'ın kendisi de bu taksimi kabul eder ve bu taksim üzerinden eserlerinde sıfatlar konusunu ele alır.

Rassâs bu genel taksimin akabinde zorunlu olarak ortaya çıkışı imkânından sonraya kalabilen mümkün sıfatları ve hükümleri de iki gruba taksim eder: **1a)** ***Fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar ve hükümler*** **1b)** ***Manevî sıfatlar ve hükümler*****.** Müessirler başlığı altında yer verildiği üzere fâil imkân üzere bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla mümkün bir sıfatın veya hükmün fâil tarafından, imkânına eş zamanlı olarak bilfiil gerçekleştirilmesi

---

[743] Özellikle sıfatlar ve müessirler bağlamında bu ifadeyi sıkça kullanan Rassâs, bu cümle ile ne kastedildiği hakkında dolaylı olarak bir açıklama sunar. Buna göre herhangi bir mevcûdun veya sıfatın imkânı *(ṣıḥḥat)* bilfiil gerçekleşmesini (*vuḳûʿ*) önceler. Böylece bir şey kendinde mümkün olmakla birlikte zorunlu olarak var olması sonraya kalabilir (*yecûzᵘ terâḫî vücûbi vucûdihî).* bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 13b-5, 14b-9.

[744] Rassâs, *et-Tibyân*, 18a; *et-Taḥṣîl*, 218b: 10-11: "*li-enne'l-muḥavvicᵉ li'ṣ-ṣıfâtⁱ ve'l-aḥkâmⁱ ile'l-ʿilelⁱ ve'l-müeṩṩirâtⁱ hüve ṩübûtühâ ʿalâ sebîli'l-cevâzⁱ fe-yaḥtâcᵘ ilâ müeṩṩirⁱⁿ yuḫricuhâ mine'l-cevâzⁱ ile'l-vücûbⁱ*."

[745] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 9.

[746] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 9. Herhangi bir sıfatın zorunlu olmasıyla, kendisi mümkün olduğu hâlde başka bir sıfatın sâbit oluşunun imkânsızlığı kastedilir. Bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 4b. Buradaki "mümkün olduğu hâlde" ifadesi, imkân kavramının genel anlamda kullanıldığını gösterir. Genel anlamda imkân ise "meydana gelmesi imkânsız olmayan (*lâ yestehîlᵘ ḥuṣûluhû*)" şeklinde tanımlanır ve böylece zorunlu ve câizi kapsamına alır. Genel imkânın karşısında yer alan özel anlamda imkân ise "meydana gelmesi veya gelmemesi mümkün olan (*ve hüve mâ yecûzᵘ vuḳūʿuhû ve yecûzᵘ en lâ yeḳaʿa*)" şeklinde tanımlanır ve yalnızca câizi içine alır; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/43b. Böylece zorunlu sıfatlar; genel anlamda mümkün olduğu anda sâbit olmaması imkânsız sıfatlar şeklinde ifade edilir ve söz konusu sıfatların zorunluluğuna imkânı eşlik eder. Bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 26b; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/509.

fâil kavramıyla çelişir. Şöyle ki Behşemî düşünceye göre zâtların varlığı fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar içerisinde yer alır. Örneğin fâil için "A" zâtına varlık sıfatı vermenin mümkün olması, bu zâtın zorunlu olarak mevcut kılınmasını gerektirmez. Aksine fâil kendi iradesi ve seçimi doğrultusunda bu zâta varlık sıfatı verme veya vermeme sürecine sahip olmalıdır. Rassâs bu durumu, "fâil ile kazanılan sıfatların ve hükümlerin zorunlu olarak ortaya çıkışının imkânından sonraya kalması gerekir" cümlesi ile ifade eder.[747] Netice olarak mümkün sıfatlar içerisinde yer alan fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların mümkün oluşu ile bilfiil gerçekleşmesi arasında bir imkân ilişkisi bulunması gerekir.[748] Ancak aynı durum manevî sıfatlar için geçerli değildir. Çünkü fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların aksine manevî sıfatların imkânı ile bilfiil gerçekleşmesi arasında bir gecikme veya süreç bulunmayabilir. Böylece manevî sıfatların imkânları ile zorunlulukları arasında bir gecikme (*terâḫî*) olabileceği gibi imkânlarını bilfiil gerçekleşmeleri de takip edebilir. Nitekim cevher mevcut olduğunda herhangi bir yönde bulunma imkânına eş zamanlı olarak kendisine kevn arazının yüklenmesi sonucunda bilfiil bu yönde bulunması gerekir. Mamafih mümkün sıfatların da kendi içerisinde bu iki kısma ayrılmasındaki kriter, sıfatın ve hükmün zorunluluğunun imkânından sonraya kalmasının gerekli olup olmamasıdır: Şayet bir sıfat veya hükmün zât üzerinde kaçınılmaz olarak gerçekleşmesinin imkânından sonraya kalması gerekiyorsa bunlar fâil ile kazanılan sıfatlar ve hükümler, gerekmiyorsa manevî sıfatlar ve hükümlerdir.

Rassâs, zorunlu olarak ortaya çıkışı imkânından sonraya kalamayan sıfatları ve hükümleri de iki gruba ayırır: **2a)** ***Zât sıfatları*** **2b)** ***Muḳteżâ sıfatlar ve hükümler.*** Rassâs'ın düşüncesinde zorunlu olarak ortaya çıkışı imkânından sonraya kalamayan sıfatların ve hükümlerin bu şekilde iki gruba ayrılmasına temel teşkil eden husus, sıfat veya hükmün eşyâya zorunlu olarak izafe edilmesini bir imkânsızlığın önceleyip öncelememesidir.[749] Binaenaleyh bir sıfat veya hükmün zorunluluğu imkânından sonraya kalmamakla birlikte bir imkânsızlıktan sonra zorunlu olarak eşyâya izafe edilebiliyorsa (*vecebe baʿde'l-*

[747] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 9: 5: "*yecibᵘ terâḫî vücûbihâ ʿan cevâzihâ.*"

[748] İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/369: 5-6: "*enne küllᵉ ṣıfatⁱⁿ ev ḥukmⁱⁿ yuḍâfᵘ ileʾl-fâʿilⁱ fe-hüveʾllezî yekûnᵘ li-aḥvâlihî (=fâil) fîhi teʾşîrᵘⁿ velâ budde min en-yekûnᵉ min-şarṭⁱ zâlike el-cevâzᵘ*."

[749] Zorunlu sıfatların zâtî ve muktezâ şeklinde iki kısma ayrılmasında başka bir kriter daha bulunmaktadır. Buna göre mevsûf, zorunlu bir sıfatı yalnızca zâtı dolayımıyla *(li-mücerredi ẕâtihî)* hak edebileceği gibi bir *ḥâl* üzere olmasından dolayı da (*li-ẕâtihî ʿalâ ḥâlⁱⁿ)* hak edebilir. İlk seçenek zâtî sıfatlar olarak ifade edilirken ikinci seçenek ise muktezâ sıfatlar olarak ifade edilir. Bk. Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 36b.

istiḥâle)[750] bunlar muktezâ sıfatlardır. Ancak eşyâya zorunlu olarak izafe edilmesinden önce herhangi bir imkânsızlık söz konusu değilse *(vecebe lâ baʿde'l-istiḥâle)* bunlar da kendi arasında iki kısma ayrılır: Şayet aynı cins veya türden sıfat veya hüküm herhangi bir zât için zorunlu biçimde söz konusu iken aynı sıfat başka bir zât için mümkün tarzda söz konusuysa bunlar da muktezâ sıfatlar içerisinde yer alır. Zorunlu olarak ortaya çıkışı imkânından sonraya kalamayan sıfatlar içerisinde yer alan son kategori ise zât sıfatlarıdır. Zât sıfatının zorunlu oluşunun imkânından sonraya kalması, -dolayısıyla- zorunluluğunun imkânından ayrılması, bir imkânsızlıktan sonra sâbit olması veya aynı cinsten bir sıfatın başka bir zât için imkân üzere sâbit olması mümkün değildir.[751]

Netice olarak Rassâs'ın sıfatları ve hükümleri yukarıdaki gerekçeler bağlamında taksim etmesi sonucunda sıfatlar dörde, hükümler ise üç gruba ayrılır*:* **i) Fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar ve hükümler ii) Manevî sıfatlar ve hükümler iii) Muktezâ sıfatlar ve hükümler iv) Zât sıfatları.**[752] Rassâs'ın taksiminde yer alan bu sıfatların her birini

---

[750] Sıfatın veya hükmün bir imkânsızlıktan sonra zorunlu hâle gelmesi belirli bir şarta bağlı olduğunu gösterir ve şart gerçekleştiğinde kendileri de bilfiil sâbit olur; Rassâs, *et-Tibyân*, 18b.

[751] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 11.

[752] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 18. Rassâs'ın sıfatların taksimine yönelik bu yaklaşımı, kendinden önceki Behşemî kelâmcıların beşli kategorisinin dörde indirilmesi şeklinde değerlendirilmiştir. Bk. Thiele, "Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) 'Haller' (*Aḥvâl*) Teorisi", 495. Ancak kanaatimizce Rassâs'ın taksimi önceki Behşemî metinlerde yer alan taksimle aynıdır ve beşli taksimin dörde indirilmesi söz konusu değildir. Nitekim Behşemî eserlerde ne mevsûfun kendisi ne de bir manâ dolayımıyla (*lâ li'n-nefs*^{i} *ve lâ li-maʿne*^{n}) hak edilen sıfatlar şeklinde ifade edilen ve beşinci kategori olarak değerlendirilen bu sıfatlar kendi başına ayrı bir grubu oluşturmaz. İlk olarak Behşemî eserlerde *lâ li'n-nefs*^{i} *ve lâ li-maʿne*^{n} şeklindeki ifadenin iki farklı bağlamda kullanıldığını belirtmek gerekir. İlk olarak bu ifade, başka ilahın olmadığı anlamında "Allah'ın tek (*vâḥid*) oluşu" veya O'nun hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı anlamında "Allah'ın *ġanî* oluşu" gibi selbî ifadeler için kullanılır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el- Muġnî*, 4/245-246; Frank, *Beings and Their Attributes*, 157. Ancak bu selbî ifadeler, ancak mecazî veya genel anlamı dikkate alındığında sıfat olarak değerlendirilebilir. Çünkü selbî bir ifade olan "*ġanî* oluş" teknik anlamda bir sıfat değildir. Bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fî'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/211-212; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 130; Frank, *Beings and Their Attributes*, 158. Teknik anlamda sıfat olmayan bir ifade ise kendi başına ayrı bir sıfat kategorisi olarak değerlendirilemez. İkinci olarak *lâ li'n-nefsi ve lâ li-maʿne*^{n} ifadesi Allah'ın müdrik oluşu sıfatı bağlamında kullanılmış ve Behşemî kelâmcılar tarafından Allah'ın müdrik oluşunun ne kendi zâtı ne de bir manâ dolayımıyla olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bu ifadeden hareketle, müdrik oluş sıfatının ontolojik olarak başka bir şeye dayanmadığı söylenemez. Nitekim Kādî Abdülcebbâr sıfatların ifadelerle hak edilmediğini ve sıfatların nedeni olarak mutlaka makûl bir şeye işaret edilmesi gerektiğini söyler. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *Nüketü'l-Muġnî*, thk. Ömer Hamdân - Sabine Schmidtke - Jan Thiele (*Jewish-Muslim Intellectual History Entangled: Textual Materials from the Firkovitch Collection, Saint Petersburg* içinde; Cambridge: Open Book Publishers, 2020), 98-99: "*enneʾṣ-ṣıfât*^{i} *lâ yeṣiḥḥ*^{u} *en tüsteḥaḳḳ*^{a} *li'l-ʿibâret*^{i} *ve innemâ tüsteḥaḳḳ*^{u} *li-umûr*^{in} *maʿḳûlet*^{in} *… ve iẕâ ḳulnâ ennehâ müsteḥaḳḳat*^{iin} *lâ li'n-nefs*^{i} *ve lâ li-ʿillet*^{in} *felâ budde min en nuṣîra ilâ emr*^{in} *tüsteḥaḳḳu li-eclihî.*" Böylece selbî bir ifade olmaması durumunda bir sıfatın, mevsûfun zâtı veya bir manâ dolayımıyla hak edilmediği söylendiğinde, sıfatının ontolojik nedeninin zât ve manâ olmadığı, dolayısıyla başka bir şeye dayandığı anlamına gelir. Ontolojik nedeni zât veya manâ olmayan bir sıfat ise ya fâile ya da başka bir sıfata dayanır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *Nüketü'l-Muġnî*, 99. Mamafih Rassâs'ın yaklaşımında olduğu gibi Allah'ın müdrik oluşu başka bir sıfatın gerektirdiği muktezâ sıfatlar içerisinde yer alır ve önceki

cevher üzerinden örnekleyerek daha da netleştirmek mümkündür: Cevherin cevher oluşu, cevherin zât sıfatıdır. Dolayısıyla cevhere ait bu zât sıfatının cevher için zorunlu olarak sâbit oluşunun imkânından sonraya kalması, bir imkânsızlık söz konusu iken tahakkuk etmiş olması ve "cevher oluş" şeklindeki zât sıfatının cevher dışında başka bir zât için mümkün olması söz konusu değildir. Cevherin, yer kaplayan *(müteḥayyiz)* oluşu ise zât sıfatının gerektirmiş olduğu muktezâ sıfatıdır. Ancak cevher var olmadığı sürece yer kaplayan oluşu da mümkün değildir ve cevher var olduğunda cevherin zât sıfatı cevhere yer kaplama sıfatını kazandırır. Rassâs'ın "zorunluluğu imkânından sonraya kalmamakla birlikte bir imkânsızlıktan sonra zorunlu olarak eşyâ için var olan (*vecebe baʿde'l-istiḥâle*)" kaydıyla ifade etmek istediği budur. Dolayısıyla muktezâ sıfatlar belirli bir şarta bağlıdır ve şart var olduğunda tahakkuk ederler. Cevherin bir yönde bulunuşu ise cevherin manevî sıfatları arasında yer alır. Nitekim cevher ancak bir *kevn* arazı/manâsı ile bir yönde bulunabilir. Son olarak cevherin varlık sıfatı ise fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar içerisinde yer alır.[753]

Dikkat edileceği üzere Rassâs'ın yukarıda yer verilen taksiminde zâtî grubunda hükümler yer almaz. Rassâs bu durumu, "zâtî hüküm yoktur"[754] şeklinde açıkça ifade eder ve bunu iki gerekçe ile açıklar. Onun ilk açıklamasının temelinde, "zâtî" ve "hüküm" kavramlarına ilişkin tahlilleri yer alır ve bu tahliller neticesinde iki kavramın birlikte kullanılamayacağı sonucuna ulaşır. İlk olarak bir şeyin en özel hususiyetine tekabül eden zâtî kavramı, bir şeyin bilinmesini mümkün kılar ve zâtlar arasındaki benzeşmeyi ve farklılaşmayı sağlar.[755] Daha önce geçtiği üzere hüküm kavramı ise ancak iki şey arasında akledilebilir. Binaenaleyh herhangi bir hüküm zâtî kabul edildiği takdirde, zâtînin tanımı gereği bu hükmün şeyi bilginin konusu kılması gerekir. Öte yandan hükmün tanımı göz

Behşemî metinlerde bu açıkça zikredilir. Bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/100. Öte yandan Rassâs'ın eserlerinde yer alan bu taksim kendisinden sonraki kelâmcılar tarafından da sürdürülmüş ve "Şeyh Hasen" şeklinde açıkça ismi zikredilerek veya zikredilmeden onun bu konudaki açıklamalarına ve tanımlarına yer verilmiştir. Bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 162b-163a; Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/509-510; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/509-510.

753 Detaylar ve ayrıca hükümlerin örnekleri için bk. Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 13a; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/510-511; Kāsım b. Ahmed el-Mahallî, *el-Ġurer ve'l-ḥacûl fî keşfi esrâri Şerḥi'l-Uṣûl* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, 191), 46a.

754 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 18. Zâtî hüküm; sıfattan ve sıfatın sâbit oluş tarzından bağımsız olarak herhangi bir müessir veya muktezî olmaksızın sâbit olan hükümdür. Detaylar için bk. Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 73a-b.

755 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 16: 13-14: "*enne'z-zâtiyyet*^{e} *hüve'llezî bihî yedḫulu'ş-şey*$^{'u}$ *fî ṣıḥḥat*^{i} *kevnihî maʿlûm*^{en} *ve bihî yuḫâlif*^{u} *muḫâlifehû ve yumâṣil*^{u} *mümâṣilehû*."

önüne alındığında ise zâtî olarak varsayılan hükmün ancak iki şey arasında gerçekleşmesi gerekir. Rassâs bu açıklamaların akabinde kabul edilmez iki sonucun ortaya çıkacağını ve dolayısıyla zâtî hükmün olmadığını ifade eder: Zâtî hükümlerin olduğu varsayımı; **i.** hüküm tanımını geçersiz kılar, **ii.** iki farklı malûmu tek bir malûma dönüştürür. Nitekim başka bir şey dikkate alınmaksızın zâtî hükmün bir şeyi bilgiye konu kılması "hüküm ancak iki şey arasında akledilebilir" ilkesi gereği hükmün mâhiyeti ile çelişir. Diğer taraftan zâtî bir hükmün, ancak başka bir şeyin dikkate alınmasıyla bir şeyi bilgiye konu kılması durumunda ise iki farklı malûmun tek bir malûma dönüşmesi gerekir.[756]

Rassâs'ın zâtî hüküm olamayacağına ilişkin ikinci açıklaması, zâtî kavramının şeyler arasındaki benzerliği ve farklılığı gerekli kıldığı ilkesi üzerine kuruludur. Aşağıda detaylı olarak ele alınacağı üzere iki şeyin zâtî bir nitelikte ortak olması onları benzer kılarken, zâtî nitelikte ayrılmaları ise onları birbirinden farklı kılar. Buradan hareketle herhangi bir hükmün zâtî olarak kabul edilmesi durumunda, zâtlar arasındaki benzeşmenin ve farklılığın da söz konusu bu hükümle gerçekleşmesi gerekir. Ancak hükmün iki şey arasında akledilebilir olduğu dikkate alındığında zâtî bir hükmün benzerliği veya farklılığı gerektirmesi mümkün değildir. Çünkü "A" ve "B" zâtı arasında benzerlikten veya farklılıktan söz edilebilmesi için her iki zâtın kendine ait bir zâtî niteliğinin olması gerekir. Söz gelimi iki cevherden her birinin kendine ait cevher oluş şeklinde zâtî bir niteliği bulunur ve bu nitelikte müşterek olmalarından dolayı iki cevherin veya cevherlerin benzer olduğu sonucuna ulaşılır. Ancak hüküm söz konusu olduğunda, benzeşmeye veya farklılığa konu olan "A" ve "B" zâtlarından her birinin kendine ait bir hükmü bulunmaz; bilakis "A" ve "B" arasında sâbit olan tek bir hüküm bulunur. Dolayısıyla benzeşmenin ve farklılığın hükme dayanması imkânsız hâle gelir. Netice olarak zâtî kabul edilen herhangi bir hükümle zâtlar arasındaki benzerlik ve farklılığın gerçekleşememesi, hiçbir hükmün zâtî olamayacağını gösterir.[757]

Rassâs yukarıdaki genel taksime ve zâtî hükmün olamayacağına ilişkin açıklamalarının akabinde her bir sıfat ve hüküm grubunu ayrı bir başlık altında bütün yönleriyle inceler.

---

[756] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 16.

[757] Detaylar için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 17; Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/512-517; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/517; Mahallî, *Taʿlîḳatü'l-Keyfiyye*, 265b-256a; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 73a-74b.

Binaenaleyh zât sıfatından başlayarak onun her bir kısma ilişkin detaylı açıklamaları ele alınabilir.

3.3.3. Sıfatlar

3.3.3.1. Zât Sıfatı

İlk defa Ebû Hâşim tarafından öne sürülen zât sıfatı, Rassâs'ın içinde bulunduğu diğer Behşemî kelâmcılar tarafından da kabul edilmiş ve aynı anlama işaret etmekle birlikte farklı isimlerle ifade edilmiştir.[758] Rassâs genellikle "zâtî sıfat (*eṣ-ṣıfatü'z-zâtiyye)*"[759] ifadesini kullanmakla birlikte "zât sıfatı (*ṣıfatü'z-zât*)",[760] "cins sıfatları *(ṣıfâtü'l-ecnâs)*"[761] ve "zâtın kendine özgü sıfatı (*es-ṣıfatü'l-eḫaṣṣ)*"[762] ifadelerini de kullanır. Rassâs ilk olarak her bir zâtın kendine ait bir zât sıfatı olması gerektiğini belirtir[763] ve zât sıfatını *sâbit oluşunda fâil ve illet gibi müessir veya muktezî, şart ve dâî gibi müessir konumunda olan herhangi bir müessire ihtiyaç duymayan sıfat*[764] şeklinde tanımlar. Böylece zât sıfatının hiçbir müessire ihtiyaç duymaması onu diğer bütün sıfatlardan ayırır. Nitekim Rassâs, zât sıfatının hiçbir şeyle talîl edilmeyeceğini ve *şey*in bizzat kendisi dolayımıyla zât sıfatıyla nitelendiğini belirtir. Söz gelimi cevher, bizzat cevher olmasından dolayı zât sıfatını kazanır. Rassâs bu aşamada bir hususa dikkat çekerek zât sıfatının bir şeyin zât olması ile de talîl edilemeyeceğini söyler. Şöyle ki cevherin zât olması, zât sıfatını kazanmasının illeti değildir. Bunun aksine zât sıfatı dolayımıyla cevher zât konumuna ulaşır. Rassâs'ın eserlerinde bunun gerekçesi açık olmamakla birlikte, zât sıfatının zât oluş/zâtlık ile talîl edilememesinin muhtemel nedeni, zâtlık bakımından bütün zâtların müşterek olduğu[765] ilkesidir. Çünkü zât sıfatının illeti olarak zâtlığın (*kevnühû zât*^{en}) öne sürülmesi durumunda, söz gelimi cevherin zât sıfatının araz

---

[758] Rassâs öncesi Behşemî kelâmcıların zât sıfatını ifade etmek için kullandığı diğer isimler için bk. Frank, *Beings and Their Attributes*, 55, dpn. 1.

[759] Örneğin bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 160; *et-Tibyân*, 43a; *el-Kâşif li'l-beṣâ'ir*, 16. Rassâs öncesi Behşemî metinlerde bu ifade genel bir isim olarak zât sıfatına ve muktezâ (zâtî) sıfatlara işaret etmek için kullanıldığı gibi yalnızca zât sıfatı için de kullanılmıştır. Bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/152 154. Ancak Rassâs eserlerinde "*eṣ-ṣıfatü'z-zâtiyye*" ifadesini zât sıfatı için kullanılır ve zât sıfatının gerektirdiği sıfatları, muktezâ ismiyle ifade eder. Binaenaleyh Rassâs'ın sıfatlara yönelik kullanım ve isimlendirmelerinin daha net ve açık olduğu görülür.

[760] Örneğin bk. Rassâs, *eṭ-Ṭarâ'iḳu'l-müstaḥdeṣe*, 92-93.

[761] Örneğin bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 1b.

[762] Örneğin bk. Rassâs, *eṭ-Ṭarâ'iḳu'l-müstaḥdeṣe*, 97.

[763] Örneğin bk. Rassâs, *eṭ-Ṭarâ'iḳu'l-müstaḥdeṣe*, 92.

[764] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 160: 1-3: "*enne'ṣ-ṣıfate'z-zâtiyyet*^{e} *hiye'ṣ-ṣıfatü'lletî lâ taḥtâc*^{u} *fî şübûtihâ ilâ müessir*^{in} *min fâ'il*^{in} *ve lâ 'illet*^{in} *ve lâ ilâ mâ yecrî mecra'l-müessir*^{i} *min muḳteḍi*^{n} *ve lâ şarṭ*^{in} *ve lâ dâ'i*^{n}." Aynı şekilde bk. Rassâs, *Tehzîbu't-Taḥṣîl*, 16a.

[765] İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/21.

veya başka bir zât için de geçerli olması gerekir. Zira illette müştereklik hükümde veya malûlde müşterekliği gerektireceği için bütün zâtların aynı zât sıfatını taşıması gerekecektir. Ancak bu durum zât sıfatının öne sürülmesinin temelini oluşturan "zâtların birbirinden farklı veya birbirine benzer olduğu" ilkesi ile çelişir. Netice olarak, siyahlık zâtı dolayısıyla siyahlıktır (*es-sevâd*^{u} *sevâd*^{un} *li-ẕâtihî*) ifadesi, "siyahlık zât olduğu için siyahlıktır" anlamına gelmez ve buradaki *li-ẕâtihî*[766] ifadesi zât sıfatının hiçbir şeyle talîl edilemeyeceğini göstermek için kullanılır.[767]

Aynı şekilde zât sıfatında fâilin de herhangi bir etkisi yoktur ve Rassâs bu duruma "fâil cins sıfatlara kādir değildir"[768] ifadesiyle işaret eder. Behşemî kelâmcılar fâilin zât sıfatında bir tesirinin olmadığını, zâtların hakikatinde değişimin mümkün olmamasıyla açıklar. Çünkü siyahlığın siyahlık oluşunda fâilin bir etkisi olması durumunda, fâil siyahlığı başka bir hakikate dönüştürebilir.[769] Zâtların hakikatinin değişmesi ise mümkün değildir. Ancak zât sıfatında, daha açık bir ifadeyle cevherin cevher oluşunda fâilin bir etkisinin bulunmaması Allah'ın gerçek anlamda cevher veya arazları yaratmadığı anlamına da gelmez. Zira Behşemiler yaratmanın varlık vermek (*el-îcâd*) anlamına geldiğini söyler ve cevhere varlık sıfatını Allah kazandırdığı (*ḥaṣṣale lehû ṣıfate'l-vücûd*^{i}) için Allah'ın gerçek anlamda yaratıcı ve muhdis olduğunu belirtir.[770]

Rassâs zât sıfatının temel hususiyetleri bağlamında her bir zâtın kendine ait tek bir zât sıfatının bulunduğunu söyler[771] ve bu sıfat mevsûfun kendi başına detaylı olarak bilgiye konu olması anlamında şey[772] ve diğer zâtlardan ayrışmış bir şekilde kendinde zât olmasının da temelini oluşturur. Mevsûfu *şey* ve *ẕât* kılmasına bağlı olarak madûm ve mevcûd oluşu fark etmeksizin zâtın bilinmesini mümkün kılar. Ayrıca zâtlar arasında

---

766 Bu ifadeyle ilgi bir açıklama için bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 123a.

767 Rassâs, *eṭ-Ṭarâ'iḳu'l-müstaḥdeṯe*, 97. Ayrıca bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 192, 287; Frank, *Beings and Their Attributes*, 53.

768 Rassâs, *et-Tibyân*, 1b: 3-4: *"el-fâ'il 'indenâ leyse bi-ḳādir*^{in} *'alâ ṣıfâti'l-ecnâs.*" Benzer bir ifade için bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/22.

769 Detaylar için bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 201; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/27; Koca, "Ma'dûmun Şey'iyyeti Teorisi", 621.

770 İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/24; Cüşemî, *Şerḥu 'Uyûni'l-mesâ'il*, 4/42; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâ'idi't-Taḥṣîl*, 11a.

771 Bu ifade Rassâs'ın ve diğer Behşemî kelâmcıların eserlerinde sıklıkla tekrar edilir ve bu bağlamda tek bir zâtın birden fazla zât sıfatı olmadığı vurgulanır. Çünkü zâtlar arasındaki benzerlik ve farklılık zât sıfatıyla gerçekleştiği için bir zâtın birden çok zât sıfatı olması durumunda bu zâtın kendisine benzer veya kendisinden farklı olması gerekir. Ancak bir şeyin kendisine benzer veya kendisinden farklı olması imkânsız olduğu için her bir zâtın tek bir zât sıfatı bulunur; Rassâs, *et-Tibyân*, 4a; *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 135; *eṭ-Ṭarâ'iḳu'l-müstaḥdeṯe*, 91; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/19.

772 bk. Rassâs, *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 16a.

benzerlik *(mümâşelet)* ve farklılık *(muḫâlefet)* zât sıfatları sayesinde gerçekleşir. Yaratılmışların *(muḥdeşât*) zât sıfatları her iki aşamada, yani hem madûm hem de mevcûd olduklarında sâbittir.[773] Benzer şekilde mevsûflar, zât sıfatlarıyla ezelî ve ebedî olarak nitelenir ve bunlar mevsûf üzerinde zorunlu/kaçınılmaz bir biçimde tahakkuk eder. Son olarak mevsûfun zât sıfatından ayrı biçimde var olması, başka bir deyişle bu özelliğini kaybetmesi (*ḫurûc*) mümkün değildir.[774] Aslında bu açıklamalar aynı zamanda zât sıfatının niçin ve hangi bağlamda ispat edilme gereği duyulduğunu da ortaya koyar. Çünkü fâilin herhangi bir zâtı mevcut kılması, onu diğer bütün zâtlardan ayrışmış bir şekilde bilmesi durumunda mümkündür. Zira mevcut kılacağı şeye yönelik detaylı bir bilgisi olmayan fâilin o şeyi yaratmaya yönelmesi mümkün değildir. İşte bu aşamada, zât sıfatının temel işlevlerinden birisi gündeme getirilerek şeyleri bilgiye konu kıldığı ve birbirlerinden ayrıştırdığı öne sürülür. Böylece ezelî olarak sâbit olan zât sıfatı varlıklarından bağımsız olarak zâtları bilginin konusu hâline getirir ve Allah'ın ezelî olarak her şeyi nasıl bildiğini ve yaratmaya nasıl yöneldiğini mantıksal bir çerçevede açıklar.[775]

Zât sıfatlarının bilgisinden hareketle hangi sıfatların veya hükümlerin bilgisine ulaşılabileceği, Rassâs'ın zât sıfatıyla ilişkili olarak ele aldığı son meseledir. İlk olarak *şey*in zât sıfatının bilgisinden hareketle mevsûfun bilgiye konu olmasının imkânı bilinebilir. Aynı şekilde zât sıfatlarının bilgisinden hareketle, *şeyler*in benzer ve farklı olduğu bilgisine de ulaşılır. Çünkü iki şeyin zât sıfatında müşterek olduğu bilinmediği sürece benzer oldukları, zât sıfatında ayrıştıkları bilinmediği müddetçe de farklı oldukları bilinememektedir. Söz gelimi iki siyahlığın, zât sıfatında *(kevnü's-sevâd*^{i} *sevâd*^{en}*)* ortak oldukları bilindiğinde benzer oldukları da bilinir. Aynı şekilde siyahlık ve beyazlığın birbirinden farklı olduğu da farklı zât sıfatına sahip olmalarıyla bilinebilmektedir. Rassâs bu hususu şu şekilde gerekçelendirir: İki şey arasında benzerliği sâbit kılan şeyin ne olduğu bilinmediği sürece benzer oldukları, ayrışmayı sâbit kılan şeyin ne olduğu bilinmediği sürece de farklı oldukları bilinemez. Dolayısıyla iki şey arasında benzerliğin ve farklılığın ne ile sâbit olduğunun bilgisi, iki şeyin benzer ve farklı olduğu bilgisinden

---

[773] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 161; *el-Kâşif li'l-beṣâ'ir*, 16; Ebû Reşîd Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf*, 43; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/22.

[774] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 161; *et-Tibyân*, 3a.

[775] Detaylar için bk. Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâ'idi't-Taḥṣîl*, 10b; Frank, *Beings and Their Attributes*, 53-55; Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 195.

öncedir.[776] Rassâs, zât sıfatına dair bilgiden hareketle bu üç hususun dışında herhangi bir sıfatın veya hükmün bilgisine ulaşılamayacağını da ifade eder. Dolayısıyla zât sıfatlarından hareketle muktezâ sıfatların bilgisine ulaşılmaz; bilakis muktezâ sıfatlardan hareketle (*şey*in) zât sıfatının ne olduğu bilgisine ulaşılabilir. Söz gelimi cevherin zât sıfatından hareketle "yer kaplayan olma" şeklindeki muktezâ sıfatının bilgisine değil, muktezâ sıfatından hareketle zât sıfatının bilgisine ulaşılabilir.

Tanımı ve temel hususiyetleri yukarıdaki açıklamalarla belirlenen zât sıfatı bağlamında üzerinde durulması ve netleştirilmesi gereken en önemli nokta, zât sıfatının hâl teorisiyle olan ilişkisidir. Daha açık bir ifadeyle zât sıfatı, zâtın bir hâli mi yoksa birtakım sıfatları zâta bağlayan, ancak kendisi zâtın hâli olmayan bir sıfat mıdır? İlk olarak Ebû Hâşim'in düşüncesi bağlamında zât sıfatının hâl teorisi ile bir ilişkisinin bulunmadığının ve zâtın bir hâli olmadığının ifade edildiğini belirtmek gerekir.[777] Ancak Rassâs'ın metinlerinde durum tam aksinedir ve doğrudan veya dolaylı olarak zât sıfatının hâl olarak kabul edildiğini gösteren ifadeler bulunur. Rassâs'ın, zât sıfatının hâl olarak kabul edildiğini gösteren en açık ifadelerinden birincisi, tanımının akabinde hâlin örneğinin verildiği pasajda karşımıza çıkar. O, hâle örnek olarak "zâtın cevher oluşunu" verir[778] ve en

---

[776] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 161-163.

[777] bk. Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", 206. Zât sıfatı, muhtemelen *li-ẕâtihî* ifadesinden dolayı hâl olarak değerlendirilmemiştir. Bu ifade için bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 129; krş. Peters, *God's Created Speech*, 124. Bu ifadeye göre zât sıfatı, zâtın bir hâl üzere olmasıyla (*ʿalâ ḥâl*[in]) değil, zâtın kendisi (*li-ẕâtihî*) dolayımıyla sâbittir. Zât bir *ḥâl* üzere değilken zât sıfatının sâbit olması ise onun bir *ḥâl* olmadığını gösterir. Peki, gerçekten bu ifade zât sıfatının bir hâl olmadığını gösterir mi? Kanaatimizce bu ifadenin zât sıfatının bir hâl olmadığını göstermesiyle bir ilişkisi yoktur. Öyleyse *li-ẕâtihî* ifadesiyle vurgulanmak istenen husus nedir? Aslında bu ifade, zât sıfatının hiçbir şeyle talîl edilmeyeceğini ve bir hâl üzere kazanılmadığını vurgulamaktadır. Nitekim Ebû Reşîd, cevherin bir hâl dolayımıyla cevher olamayacağını, çünkü bu hâle neden olacak başka bir sıfatın olmadığını söyler. Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 42. Dikkat edileceği üzere onun burada işaret ettiği husus, cevherin zât sıfatına neden olacak başka bir sıfatın bulunmadığıdır. Ancak zât sıfatına neden olacak başka bir sıfatın olmaması veya zât bir hâl üzere değilken zât sıfatının sâbit olması, onun bir hâl olmadığını göstermez. Böylece *li-ẕâtihî* ifadesini "zât sıfatı, yalnızca zâtın kendisiyle zât üzerinde sâbit olan bir *ḥâl*dir" şeklinde okumak da mümkündür. "li-ẕâtihî" ifadesinin bu şekilde okunması durumunda ise Rassâs öncesinde de zât sıfatının hâl olarak değerlendirildiği öne sürülebilir. Ayrıca Rassâs öncesi metinlerde zât sıfatının hâl olarak değerlendirildiğini düşündüren bazı açıklamalar da bulunur ve tespit ettiğimiz bu açıklamalardan biri İbn Metteveyh'in eserinde yer alır. O, cevhere yönelik bilgimizin nasıl gerçekleştiği ihtimalleri üzerinde durur ve bilgimizin, cevherin cevher oluş şeklindeki *ḥâl*i ile ilişkili olduğunu söyler. Bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/14. Ayrıca bk. *Şerḥu Kitâbi't-Teẕkire*, 9-10. Dikkat edileceği üzere İbn Metteveyh'in hâl olarak nitelediği cevherin cevher oluşu, aslında zât sıfatıdır. Öte yandan Allah'ın zâtî sıfatlarını nasıl hak ettiğini açıklayan "*li-mâ hüve ʿaleyhi fî nefsihî"* (Örneğin bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/170: 3) ifadesi de dolaylı olarak zât sıfatının *ḥâl* olduğuna işaret eder. Nitekim "*li-mâ hüve ʿaleyhi fî nefsihî*" ifadesi, Allah'ın bu sıfatları bir hâl dolayımıyla kazandığını gösterir ve hâllerin nedeni zât sıfatı olduğu için zât sıfatının da bir hâl olduğu düşünülebilir.

[778] Rassâs, *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 10b: 21-22: "*fe-miṣâlü'l-ḥâleti kevnü'ẕ-ẕâti sevâden ev beyâḍen ev cevheran.*"

azından bu örnek, onun düşüncesinde zât sıfatının hâl olduğunu gösterir. Çünkü zâtın cevher oluşunun zât sıfatına karşılık gelmesi, bu sıfatın ise hâlin tanımı gibi teknik bir bağlamda Rassâs tarafından hâle örnek olarak verilmesi zât sıfatının açık bir şekilde hâl olarak kabul edildiğini gösterir. Zât sıfatının hâl olduğunu açık bir şekilde gösteren ifadelerden ikincisi ise Allah'ın sıfatları bağlamında yer alır. Rassâs, Allah'ın sıfatlarını nasıl kazandığı konusunda diğer kelâmcıların ve ekollerin görüşlerine yer verip bunları tek tek geçersiz kıldıktan sonra doğru olan görüşü ortaya koyar. Bu görüşe göre Allah sıfatlarını bir hâl dolayımıyla kazanır ve bu hâl ise Allah'ın en özel vasfıdır.[779] Bu ifade de aynı şekilde zât sıfatının açık bir şekilde hâl olarak kabul edildiğini gösterir. Ayrıca bu ifadelerin dışında zât sıfatını "zâtın kendisi üzere bilindiği bir husus olarak"[780] tanımlaması, tanımı açısından da zât sıfatının hâlin kapsamına girdiğine işaret eder. Nitekim daha önce tanımında da yer verildiği üzere hâl, zâtın kendisi üzerine bilindiği bir hususdur. Zât sıfatının da zâtın kendisi üzere bilindiği bir husus olarak tanımlanması dolaylı olarak zât sıfatının da bir hâl olmasını gerektirir. Bütün bu ifadeler dikkate alındığında bütün zâtların zât sıfatlarının Rassâs'ın düşüncesinde muktezâ sıfatları zâta bağlayan bir hâl olarak kabul edildiği söylenebilir.[781]

3.3.3.2. Muktezâ Sıfatlar

Rassâs muktezâ sıfatları -aşağıda ele alınacak olan diğer sıfat gruplarına yönelik açıklamalarında olduğu gibi- temel dört başlık altında inceler. İlk başlıkta muktezâ sıfatların tanımını ve hakikatini ele alarak muktezâ sıfatları *zâtın başka bir sıfatına dayalı olarak (iḫtişâṣ) zât için belirli bir şekilde gerekli olan (vecebet) sıfatlar* şeklinde

---

[779] Rassâs, *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 16b: 21-22 "*ve metâ kâne teʿâlâ müsteḥiḳḳ^{an} li-hâẕihi'ṣ-ṣıfât^{i} li-ẕâtihî ʿalâ ḥâl^{in} ve hiye ṣıfatühü'l-eḫaṣṣ^{u}…*" Ayrıca Rassâs, muktezâ sıfatları zâtın bir hâl üzere bulunması durumunda ortaya çıkan sıfatlar olarak tanımlar. Bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 11: "*fe-llezî yeṣbut^{u} li'ẕ-ẕât^{i} ʿalâ ḥâl^{in} hüve'l-muḳteżâ.*" Bu tanım ise dolaylı olarak zât sıfatının hâl olduğuna işaret eder. Çünkü bir hâl üzere ortaya çıkan niteliklerin muktezâ sıfatlar, bunları ortaya çıkaran veya gerektiren de zât sıfatı olduğu için, zât sıfatının da bir hâl olması gerekir.

[780] Rassâs, *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 16b: 15-16: "*fe-yecib^{u} en yekûn^{e} meziyyet^{en} tuʿlem^{u} ẕâtuhû teʿâlâ ʿaleyhâ ve hiye ṣıfatühü' ẕ-ẕâtiyyet^{ii}.*"

[781] Ancak zât sıfatının hâl olarak kabul edilmesi durumunda Rassâs'ın ifadelerinin uzlaştırılmasıyla ilişkili başka bir problem ortaya çıkmaktadır. İlk olarak problem şu şekilde ortaya konulabilir: Hâl, zâtın kendisi üzere bilindiği bir husus olarak tanımlanırken, zât sıfatı bir şeyin kendinde ne olduğuna işaret eder ve onu diğer zâtlardan ayrıştırır. Örneğin cevherin bir yönde oluşu, cevherin kendisi üzere bilindiği bir husus olduğu için zâtının ötesinde bir duruma işaret eder ve bir hâl olarak kabul edilir. Ancak bunun aksine cevherin cevher oluşunda (zât sıfatında), zâtının ötesinde ilave bir husus söz konusu değildir. Şu durumda cevherin zâtına ilave bir hususa işaret etmeyen zât sıfatı nasıl hâl kabul edilebilir? Bu aşamada bu probleme karşı kesin bir kanaat ve çözüm sunmamızın mümkün olmadığını ifade etmekle birlikte muhtemel bir yorum olarak zât sıfatının, bir şeyin zâtlığının/zât oluşunun ötesinde bir duruma işaret ettiğini ve bundan dolayı hâl olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz.

tanımlar.[782] Onun bu tanımı bağlamında üzerinde durulması gereken iki temel nokta bulunur. İlk olarak muktezâ sıfatların zât için zorunlu olarak sâbit olmasında, zât kendi başına yeterli değildir. Dolayısıyla zâtın muktezâ bir sıfatı kendisi için zorunlu kılması, başka bir sıfata sahip olması koşuluna bağlıdır. Söz gelimi bir zâtın mevcut olduğu anda yer kaplama (*teḥayyüz*) niteliğine sahip olması cevher oluşuna bağlıdır. Aksi takdirde bütün zâtların mevcut olduğu anda yer kaplayan olması gerekir. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere zâtlık bakımından bütün zâtlar eşittir.[783] Ancak bu niteliğin arazlar için mümkün olmaması, cevherin zâtının ancak başka bir sıfatı dolayımıyla yer kaplama niteliğini gerektirdiğini gösterir. Aynı şekilde Allah'ın zâtının, O'nun âlim, kādir, hayy ve mevcûd oluşunu gerekli kılması, yalnızca kendisine özgü olan *(eḫaṣṣu'l-evṣâf)* sıfatına sahip olmasıyla mümkündür. Ancak bu noktada, zât sıfatlarında olduğu gibi muktezâ sıfatların da gerçek müessirinin zâtın bizzat kendisi olduğuna dikkat edilmesi gerekir ve Rassâs'ın ifadesiyle belirtecek olursak, muktezâ sıfatlar zâtın dışında bir müessire ihtiyaç duymaz.[784] Ancak zât sıfatlarından farklı olarak zâtın muktezâ sıfatları zorunlu kılması başka bir sıfatı dolayımıyla gerçekleşir. Bu açıklamalardan hareketle muktezâ sıfatların ontolojik anlamda zâta dayandığı ve muktezî konumundaki sıfatın ancak mecazî anlamda muktezâda tesirinin bulunduğu söylenebilir. [785]

Üzerinde durulması gereken diğer bir ifade ise muktezâ sıfatların "belirli bir şekilde (*ʿale't-taʿyîn*)" gerekli olmalarıdır. Cevher mevcûd olduğunda bir yönde bulunması zorunludur; ancak buna rağmen cevherin bir yönde oluşu muktezâ sıfatlardan değildir. Çünkü cevher mevcûd olduğunda, cevherin belirli bir yönde olmasından ziyade herhangi bir yönde olması gerekir ve cevherin bulunacağı yönü tayin ve tahsis eden cevherin taşımış olduğu *kevn* arazıdır. Böylece cevherin belirli bir yönde bulunması *kevn* arazı dolayımıyla olduğu için manevî sıfatlar içerisinde yer alır. Ancak muktezî neticesinde

---

[782] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 77: 4-5: "*enne'ṣ-ṣıfate'l-muḳtezâtᵉ hiye'ṣ-ṣıfatü'lletî vecebet li'z̲-z̲âtⁱ ʿale't-taʿyîn li-ecli iḫtiṣâṣihâ bi-ṣıfatⁱⁿ uḫrâ.*"

[783] bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 12a.

[784] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 78.

[785] Bu bağlamda Thiele, ahvâl teorisinin savunucularına göre sıfatların ontolojik gerçekliği kabul edildiği için bir sıfatın başka bir sıfata neden olacağını söylemekte ve muktezâ sıfatların ontolojik nedeni olarak zât sıfatına işaret etmektedir. Bk. Thiele, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) 'Hâller' (*Aḥvâl*) Teorisi", 491. Ancak özellikle muktezâ sıfatlar konusunda bir sıfatın başka bir sıfata neden ve müessir olması, en azından Rassâs'ın metinlerinde yer almaz ve Rassâs birçok yerde aksi bir istikamette açıklamada bulunarak muktezâ sıfatların gerçek müessirinin bizzat zâtın kendisi olduğunu söyler; *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 78: 4-5: "*beli'l-müeṣ̲ṣirᵘ fîhâ ʿale't-taḥḳīḳ innemâ hüve'z̲-z̲âtü'l-muḫtaṣṣatᵘ bihâ.*" Ayrıca Rassâs muktezî için müessir lafzının kullanımının mecazî olduğunu da ifade eder. Bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 163.

mutlak olarak herhangi bir sıfattan ziyade zât için belirli bir sıfat zorunlu olarak ortaya çıkar.[786]

Tanımın akabinde muktezâ sıfatların toplamda altı tane hususiyeti olduğunu ifade eden Rassâs hangi hususiyetle muktezâ sıfatların diğer sıfat gruplarından ayrıldığını belirtir. Muktezâ sıfatların eşyâ üzerinde kaçınılmaz bir şekilde tahakkuk etmesinin imkânından sonraya kalmaması ve haricî bir müessire ihtiyaç duymaması kendisini fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar ile manevî sıfatlardan ayırır. Mevsûf bâkī olmasına rağmen muktezâ sıfatların bir türünün (*nevʿ* ve *ḳabîl*) yok olup tekrar var olmaları *(zevâl ve teceddüd*) mümkünken diğer bir kısmı için bu durumun mümkün olmayışı da kendisini diğer bütün sıfat gruplarından ayırır. Nitekim fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların hiçbirinde bu durum mümkün değilken manevî sıfatların tamamının yok olup tekrar var olmaları mümkündür. Dolayısıyla muktezâ sıfatlar gibi yok olup tekrar var olmaları mümkün olanlar ve olmayanlar şeklinde ikili bir ayrım manevî sıfatlarda söz konusu değildir. Söz gelimi Allah'ın zât sıfatının gerektirmiş olduğu âlim, kādir, hayy ve mevcûd oluşunun *teceddüd ve zevâl*i mümkün değildir; ancak bizden birinin müdrik oluşunun *teceddüd ve zevâl*i mümkündür. Ayrıca muktezâ sıfatların, bir imkânsızlığın akabinde zorunlu olarak tahakkuk edenler ve herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmayıp ezelî olarak tahakkuk edenler olmak üzere ikiye ayrılması da kendisini diğer bütün sıfatlardan ayırır. Örneğin Allah'ın âlim, kādir, hayy ve mevcûd oluşu ezelî olarak sâbittir ve Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesinin öncesinde bir imkânsızlık söz konusu değildir. Böylece bu tarz sıfatların mevsûftan veya zâttan ayrılması hiçbir şekilde mümkün değildir ve zât üzerinde her zaman sâbittirler. Diğer taraftan cevherin yer kaplayan oluşu ile bizden birinin müdrik oluşu ancak bir imkânsızlıktan sonra tahakkuk eder; çünkü cevher mevcut, bizden biri de canlı olmadığı sürece yer kaplamanın ve müdrik oluşun tahakkuku imkânsızdır.[787] Son

---

[786] Detaylar için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 77; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 162b.

[787] Daha önce de ifade edildiği üzere burada muktezâ sıfatların herhangi bir imkânsızlıktan sonra veya bir imkânsızlık söz konusu olmaksızın tahakkuk etmesiyle, muktezâ sıfatların belirli bir şarta bağlı olması kastedilir. Zira şarta bağlı olmayan muktezâ bir sıfattan bahsedilemez. Bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 167a. Bu bağlamda şart ise sürekli var olan (*ġayr-i müteceddid*) ve sonradan meydana gelen (*müteceddid*) olmak üzere iki kısma ayrılır. Sürekli var olan şart, muktezâ bir sıfatın herhangi imkânsızlık söz konusu olmadan sâbit olmasına imkân tanırken, sonradan meydana gelen şart ise muktezâ sıfatın ancak bir imkânsızlıktan sonra sâbit olmasına neden olur. Bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 18b; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfî esrâri'l-Minhâc*, 1/520. Bu durumu yukarıdaki örnek üzerinden daha da netleştirmek mümkündür: Allah'ın dört sıfatı yalnızca O'na özgü olan sıfatına bağlıdır ve O'nun bu sıfatı zâtından hiçbir zaman ayrılmadığı için sürekli var olan bir şart konumundadır. Böylece sürekli bir şarta bağlı olan muktezâ sıfatlar için bir imkânsızlık söz konusu olmadığı gibi zâttan ayrılmaları da

olarak yukarıda ifade edildiği üzere muktezâ sıfatların sâbit oluşunda, zât sıfatların aksine zâtın kendi başına yeterli olmaması kendisini zât sıfatlarından ayırır.[788]

Rassâs üçüncü başlıkta muktezâ sıfatlardan müteallik olanları ve olmayanları ele alır. O, müteallik kavramını "bir sıfatın sâbit oluşunun, nitelendiği zât ile başka bir zât arasında bir hüküm gerektirmesi"[789] şeklinde açıklar. Söz gelimi kādir oluş sıfatı bir zât için sâbit olduğunda bu sıfat, zât ile makdûr arasında eylemin imkânı şeklinde bir hükmü gerektirir ve bu durum sıfatın müteallik olmasıyla ifade edilir. Bu kavramın tanımındaki "başka bir zât" ifadesi sıfatlar arasındaki ilişkinin taalluk kapsamından çıkarılması içindir. Buna göre canlı oluş sıfatı bir zât için sâbit olduğunda her ne kadar o zâtın kādir ve âlim oluşunu mümkün kılsa ve böyle bir hükmü gerektirse de canlı oluş müteallik sıfatlar kapsamında değildir. Çünkü canlı oluşun gerektirmiş olduğu bu hüküm, iki zât arasında değil zât ve sıfat arasındaki bir ilişkidir.[790] Bu açıklamalar doğrultusunda muktezâ sıfatlar müteallik olmayanlar ve müteallik olanlar şeklinde iki kısma ayrılır. İlk kısım içerisinde yukarıda da geçtiği üzere Allah'ın canlı ve mevcut oluş sıfatları yer alır. İkinci kısım içerisinde ise Allah'ın diğer muktezâ sıfatları ve cevherin yer kaplayan oluş sıfatı yer alır. Nitekim cevherin yer kaplayan oluşu cevherler ve arazlar arasında "arazların cevherlerde bulunma imkânı" şeklinde bir hükmü gerektirir.[791]

Detaylı açıklamaların yer aldığı dördüncü başlıkta Rassâs, muktezînin ve muktezânın nitelendiği zâtın bilgisine ulaştırması açısından muktezâ sıfatları epistemolojik açıdan kapsamlı bir incelemeye tâbi tutar ve onun bu yaklaşımının sonraki Zeydî kelâmcılar

---

mümkün değildir. Ancak bunun aksine cevherin yer kaplayan oluşu varlık sıfatına bağlıdır ve varlık sıfatı sonradan ortaya çıkan bir sıfat olduğu için müteceddid şart olarak değerlendirilir. Böylece bu şart hâsıl olmaksızın muktezâ sıfatın (=yer kaplayan oluş) zât (=cevher) üzerinde gerçekleşmesi mümkün değildir. Ayrıca muktezâ bir sıfatın sonradan meydana gelen bir şarta bağlı olması, zâtın bu sıfattan ayrılmasının da mümkün olduğunu gösterir. Zira madûm bir cevher yer kaplama sıfatını taşımamaktadır. Bu konuda detaylı bir açıklama için bk. Ebû Abdillah et-Tihâmî, *el-Ecvibetü'l-murteḍâ ʿani'l-mesâʾili'l-münteḳā*, 176a-178a; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 167a-b.

788 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 78-79. Ayrıca bk. İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/520; Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 168-172.

789 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 79: 13-14: "*hiye'lletî yestedʿî mücerredü s̲übûtihâ s̲übûte ḥükm*^{in} *beyne'l- mevṣûf*^{i} *bihâ ve beyne z̲ât*^{in} *uḫrâ."* Rassâs'ın bu tanımı zât sıfatı bağlamında eleştirilmiş ve müteallik sıfatlar içerisinde yer almayan zât sıfatının bu tanım doğrultusunda müteallik kapsamına girmesi gerekeceği söylenmiştir. Nitekim zât sıfatı zâtların birbirine benzer ve farklı olması şeklinde bir hükmü gerektirmektedir. Bu konudaki itirazlar ve cevap için bk. Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 77a-b.

790 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 80-81; Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/559.

791 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 80; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/558.

tarafından da sürdürüldüğü görülür.[792] Konuya ilişkin detaylara geçmeden önce meselenin daha net anlaşılması için Rassâs'ın neyi hedeflediğini ortaya koymak gerekir. Onun hedefini ortaya koyması açısından bu meseleye yönelik açıklamaları, iki aşamalı şu soru ile genel bir çerçeveye yerleştirilebilir. İlk aşamada, biz muktezâ bir sıfata ilişkin bilgimizden hareketle bu sıfatın nedenine (müessir) ulaşabilir miyiz? İkinci aşama olarak, yine aynı şekilde muktezâ bir sıfata ilişkin bilgimiz, bu sıfatla nitelenen zâtın ne olduğu konusunda bize bilgi sunar mı? Rassâs bu noktada muktezâ sıfatları iki kısma ayırır: **i.** Kendisine neden olan muktezînin bilgisine ulaştıran muktezâ sıfatlar **ii.** Muktezînin bilgisine ulaştıramayan muktezâ sıfatlar.[793] İkinci grup içerisinde yer alan sıfatlar muktezînin ve zâtın ne olduğu konusunda bize herhangi bir bilgi sunmaz. Daha açık bir ifadeyle bu sıfatların müessirini ve nitelendiği zâtın hakikatini tayin etmemiz mümkün değildir. Rassâs bu tarz sıfatlara canlının müdrik oluşunu örnek olarak verir. Nitekim biz müdrik oluştan hareketle zâtın canlı oluş sıfatının bilgisine ulaşamayız. Hatta durum bunun tam aksinedir ve şâhid ve ğâib âlem fark etmeksizin zâtın canlı oluş sıfatının bilgisinden hareketle müdrik oluş sıfatının bilgisine ulaşırız. Herhangi bir muktezâ sıfatın muktezîsinin bilgisine ulaştırmaması üç temel sonucu da beraberinde getirir. İlk olarak iki farklı zâtın bu tarz muktezâ sıfatlarının benzer olması, muktezîlerin de benzer olduğu konusunda bir bilgi vermez. İkinci olarak muktezânın farklı olması muktezînin de farklı olduğu anlamına gelmez. Son olarak muktezâ sıfatında bir artışın (*tezâyüd*) olması muktezînin de arttığını göstermez.[794]

Kendisine neden olan muktezînin bilgisine ulaştıran muktezâ sıfatlar da kendi içerisinde iki kısma ayrılır. Birinci kısımda başka bir şey dikkate alınmaksızın yalnızca kendisi vasıtasıyla (*bi-mücerredihâ*) muktezînin bilgisine ulaştıran muktezâ sıfatlar yer alır. Rassâs'ın bu bağlamda ortaya koyduğu örnek ne kastedildiğini daha da netleştirir: Muktezâ bir sıfat olan cevherin yer kaplayan oluşu, başka bir şey dikkate alınmaksızın muktezînin bilgisine ulaştırır. Nitekim mevcut oldukları anda birinin yer kaplaması zorunlu, diğerinin ise imkânsız olan iki zâtı dikkate aldığımızda aralarında bir farklılığın olduğunu ifade ederek, biri için zorunlu olan bu sıfatın diğeri için neden imkânsız

---

[792] Örneğin Mahallî bu meseleyi sıfatlar bölümünün dışında delil-medlûl çerçevesinde kapsamlı olarak ele alır. Bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 7a-21b.

[793] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 81:12: "*faʿlem enne'ş-şıfâte'l-muḳteḍât*^{e} *lâ yaḥlû immâ en tekûn*^{e} *ṭarîḳ*^{an} *ile'l-muḳteḍî ev lâ tekûn*^{e} *ṭarîḳ*^{an} *ileyhi*."

[794] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 81.

olduğunu araştırırız. Bu araştırmanın sonucunda yer kaplaması zorunlu olan zâtın diğer zâtın sahip olmadığı bir hususiyete ve niteliğe sahip olduğu sonucuna ulaşırız. En nihayetinde ise bu hususiyet ve niteliğin cevher oluş niteliği olduğu yargısında bulunuruz. Dikkat edileceği üzere bu "ayrıştırma/ayırma yöntemiyle,"[795] muktezâ (yer kaplayan oluş) sıfatı başka bir şey dikkate alınmaksızın muktezînin (cevher oluş) bilgisini ortaya koyar.[796] Muktezâ bir sıfatın yalnızca kendisi vasıtasıyla muktezînin bilgisine ulaştırmasının da bazı temel sonuçları bulunur. İlk olarak bu şekildeki bir sıfatın, sâbit olduğu her konumda muktezâ sıfatlar kategorisinde yer alması gerekir. Yukarıdaki örnek üzerinden ifade edecek olursak yer kaplama sıfatının cevher için muktezâ, başka bir zât için ise manevî veya fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar içerisinde yer alması düşünülemez. İkinci olarak bu tarz muktezâ sıfatların benzerliği, muktezînin benzer olduğunu, farklılığı ise muktezînin farklı olduğunu gösterir. Nitekim bütün cevherlerdeki yer kaplama sıfatı ortak olduğu için muktezîlerinin, yani cevherlerin cevher oluş sıfatlarının da benzer olduğu sonucuna ulaşırız.

Yalnızca kendisi vasıtasıyla muktezânın bilgisine ulaştıramayan ve mutlaka başka bir şeyin de dikkate alınması gereken ikinci kısma ise, Allah'ın kādir, âlim, canlı ve mevcut oluş sıfatları örnek olarak verilir. Nitekim yalnızca bu sıfatlardan hareketle Allah'ın kendine özgü olan sıfatının, yani muktezînin bilgisine ulaşmamız mümkün değildir. Çünkü bu sıfatlarla Allah'ın yanı sıra insanlar da nitelenmektedir. Dolayısıyla burada muktezînin bilgisine ulaşmak için bu sıfatların hak ediliş tarzlarının da dikkate alınması gerekir. Böylece insanlar için bu sıfatların mümkün, Allah için zorunlu olması, bu sıfatları O'nun zâtı için zorunlu kılan ve yalnızca kendine özgü olan bir sıfatının olduğunu gösterir. Açık olduğu üzere burada muktezînin bilgisine ulaşmak için kādir, âlim, canlı ve mevcut sıfatlarının yanı sıra Allah için zorunlu olmaları da dikkate alınmaktadır.[797] Rassâs'ın "sıfatın yanı sıra başka bir şeyin de dikkate alınması gerekir" ifadesiyle de kastettiği budur.[798]

---

[795] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 87: 3: "*bi-ṭarîḳati'l-müfâraḳat*i."

[796] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 87; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 13b.

[797] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 87-88; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 21b.

[798] Mahallî bu durumu daha açık bir şekilde ifade ederek, aynı sıfatla iki zâtın nitelenmesi durumunda, bu sıfatın muktezîsine delâletinde, diğer bir deyişle bu sıfattan hareketle muktezînin bilgisine ulaşmak için sıfatın yanı sıra keyfiyetinin de (*vücûb*) dikkate alınması gerektiğini söyler; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 14a.

Ancak başka bir şeyin dikkate alınmasıyla muktezînin bilgisine ulaştıran muktezâ sıfatların benzer oluşu, bu sıfatlarla nitelenen zâtların da benzer olduğunu göstermez. Nitekim Allah'ın kādir, âlim, vs. olması gibi bizim de bu sıfatlarla nitelenmemiz Allah ile benzer olduğumuz anlamına gelmez. Çünkü bir sıfatın, mevsûfun veya zâtın hakikati hakkında bir bilgi vermesi, ilk önce bu sıfata neyin neden olduğunun doğrudan bilinmesine bağlıdır. Diğer bir deyişle sıfatın zât üzerinde tahakkuk etmesine neden olan müessire yönelik bilgi, zâtın mâhiyetine yönelik bilgiden önce gelir.[799] Aslında Rassâs'ın sıfatlara yönelik bu açıklamalarının epistemolojik bir yönü bulunduğu gibi Allah'ın tenzihi açısından da önemli bir işlevi bulunur.

3.3.3.3. Fâil Dolayımıyla Kazanılan Sıfatlar

Behşemî geleneğin varlık-mâhiyet ayrımı düşüncesi çerçevesinde anlaşılması gereken bu sıfat kategorisi *zât dışında herhangi bir illet mevcut kılmaksızın fâilin, sahip olduğu bir niteliğe dayalı olarak ortaya çıkışlarında müessir olduğu sıfatlar*[800] şeklinde tanımlanır. Bu tanıma göre ilk olarak, fâilin birtakım sıfatlara sahip olması, herhangi bir sıfata neden olabilmesinin ön koşulu olarak vurgulanır ve ortaya çıkan sıfat farklılaştıkça fâilin kendisi dolayımıyla müessir olduğu sıfat değişir.[801] Örneğin fâil, herhangi bir zâtın varlık sıfatında kādir oluşuna dayalı olarak müessir iken, bir fiilin zulüm veya abes olmasında ise iradesi ve kasdı doğrultusunda müessirdir.[802] İkinci olarak, fâil bu kategori içerisinde yer alan bir sıfata neden olabilmek için herhangi bir manâ veya illet yaratmaya ihtiyaç duymaz. Aksi takdirde sıfatın nedeni olarak fâil yerine ilgili illete işaret edilmesi gerekir.

---

[799] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 101; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 19a.

[800] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 21: 4-5: "*enne'ṣ-ṣıfate'lletî bi'l-fâʿil hiye'ṣ-ṣıfatü'lletî yüʾeṣṣir*^{u} *fî ṣübûtihâ el-fâʿil*^{u} *li-iḫtiṣâṣihâ bi-ṣıfat*^{in} *min ṣıfâtihâ min dûni îcâdi ʿillet*^{in} *uḫrâ sivâ'z-zât.*" Rassâs başka bir yerde bu kategorinin tanımı için, "fâilin bir manâ yaratmaksızın zâtı belirli bir nitelik üzere kılmasıdır" ifadelerine yer verir. Bk. Rassâs, *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 6a. Ancak fâilin zâtı belirli bir nitelik üzere kılması, zâtın bu niteliği taşımasının imkânına bağlıdır. Bk. *et-Tibyân*, 85b. Dolayısıyla fâil zâta dilediği bütün nitelikleri değil, yalnızca zâtın nitelenmesi mümkün sıfatları kazandırabilir.

[801] Fâilin hangi sıfatları dolayımıyla müessir olabileceği konusunda bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 22; *et-Taḥṣîl*, 218a; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 1/29; Frank, *Beings and Their Attributes*, 125.

[802] Fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar ve hükümlerde fâil, en nihayetinde kādir oluşuna dayalı olarak etkide bulunur. Herhangi bir sıfatın fâil ile gerçeklik kazanması için kādir oluşu yeterli iken, eylemin belirli bir şekilde meydana gelmesinde (*ʿalâ vech*^{in} *dûne vech*^{in}) ve böylece bir hüküm kazanmasında ise kādir, mürîd olması şartıyla etkide bulunur. Detaylar için bk. Rassâs, *eṭ-Ṭarâʾiḳu'l-müstaḥdeṣe*, 103-104. Mahallî'nin, "mürîd oluş yalnızca hükümlerde müessirdir" ifadesini de bu şekilde anlamak gerekir. Bk. Mahallî, *Taʿlîḳatü'l-Keyfiyye*, 252b. Buna göre yukarıda yer verilen örneğin bu bağlam için uygun olmadığı da ortaya çıkar. Ancak Rassâs bunların, meselenin anlaşılması için verildiğini belirtir. Bk. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 110.

Fâil dolayımıyla zâtın bir sıfatı kazanabilmesi için ilgili zâta ve sıfata ilişkin bazı şartlar da aranır: **i.** Ortaya çıkan sıfatın fâile bağlı (*müteʿallik*) olması gerekir. Bunun en açık örneği, sözün emir formuna sokulması, daha net bir ifadeyle söze bu niteliğin kazandırılmasıdır. Nitekim sözün emir, nehiy, haber, tehdit gibi vasıfları fâile bağlı olduğu için sözün bu nitelikleri kazanmasında müessir olan fâildir. Ancak Rassâs'ın da ifade ettiği üzere herhangi bir zâtın siyah olmasının fâille bir ilişkisi olmadığı için sözün siyah kılınması mümkün değildir. **ii.** Fâil dolayımıyla ortaya çıkan sıfat, zâtın diğer sıfatları ile çelişmemelidir. Mesela emir formunda olan bir söze fâilin tehdit niteliğini kazandırması düşünülemez. **iii**. Fâil dolayımıyla ortaya çıkacak sıfatın, zât için zorunlu olan başka bir sıfata bağlı olmaması gerekir. **iv.** Niteliği kazanan zâtın fâilin kudreti dâhilinde olması ve ona güç yetirebilmesi gerekir. Rassâs son şartı sıklıkla vurgulayarak fâilin zâtın niteliğinde herhangi bir manâ olmaksızın müessir olmasının ancak zâta kādir olması durumunda mümkün olduğunu ifade eder.[803] Zira insanlar cevherleri ve cisimleri yaratmaya kādir olmadıkları için cisme hareketli ve sâkin oluş gibi bir nitelik kazandırmaları ancak bu iki arazı mevcut kılmalarıyla mümkündür. Benzer şekilde başka birinin kelâmına kādir olmadığımız için onun kelâmına emir, nehiy ve haber gibi vasıfları kazandırmamız mümkün değildir.[804]

Fâil dolayımıyla kazanılan sıfatları diğer sıfat kategorilerinden ayıran hususiyetlere ilişkin olarak Rassâs, temel iki noktaya işaret eder. Birinci hususiyete göre bu sıfatların imkânının zorunluluğunu öncelemesi gerekir. Bunun temel gerekçesi, bu sıfatların müessirinin fâil olmasıdır. Çünkü bu sıfatların imkânına eş zamanlı olarak zorunlu biçimde tahakkuk etmesi, fâil kavramının anlamı ile çelişir. Zira fâil zorunlu olarak değil, kendi kasdı ve iradesi doğrultusunda müessirdir ve bir şeyi yapma ve terk etme imkânına sahiptir. İkinci olarak, fâil dolayımıyla kazanılan bir sıfatın zât üzerinde yok olup tekrar ortaya çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla zât bâki olduğu sürece, fâilin neden olduğu sıfat da sürekliliğini sürdürür. Aslında burada yer verilen her iki hususiyet zâtların varlık sıfatı ile ilişkilidir. Nitekim birincisi, mümkün mâhiyetlerin varlığının fâile dayanmasından dolayı zorunlu olmadığı anlamına gelirken, ikincisi ise varlık sıfatının zât üzerinde sürekli olduğu anlamına gelir.

---

[803] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 104; *et-Tibyân*, 21b, 38b; *et-Taḥṣîl*, 214a, 218a.

[804] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 21; *et-Tibyân*, 85b-86b; *et-Taḥṣîl*, 214a; *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 6a.

Yukarıdaki tanım, şart ve hususiyetlerle teorik çerçevesi belirlenen fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar, en nihayetinde zâtların varlık sıfatıyla sınırlıdır. Bu aşamada Rassâs, Behşemî yaklaşımı takiple zâtların mâhiyetleri ve varlıkları arasında bir ayrıma giderek varlığı, zât üzerinde ortaya çıkan bir sıfat olarak telakki eder.[805] Binaenaleyh mümkün mâhiyetlerin varlığını zâtın dışında hâricî bir müessire, yani fâile dayandırır.[806] Böylece Allah'ın kādir-i mutlak olarak hem cevherin hem de arazların varlık sıfatının müessiri olduğunu, ancak sınırlı kapasiteleri nedeniyle insanların ise yalnızca belirli arazların varlık sıfatının müessiri olabileceğini ifade eder.[807]

Öte yandan Rassâs'ın fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar bağlamında yer alan, "zâtların varlığa gelişinden kaynaklanan (*fîmâ yetbeʿu'l-ḥudûṯ*[e]),[808] ve var olmalarının ötesinde sahip olduğu birtakım sıfatlar (*eṣ-ṣıfâtü'z-zâʾidet*[ü] *ʿalâ ṣıfati'l-vücûd*)"[809] ifadesi, bu kategorinin yalnızca varlık sıfatı ile sınırlı olmadığını düşündürebilir. Ancak onun açıklamaları dikkatlice takip edildiğinde, onun burada aklî bir ihtimalden bahsettiği görülür.[810] Daha açık bir ifadeyle, zâtın varlığa gelişinden kaynaklanan bir sıfatının olması durumunda, bu sıfatın da nedensel olarak fâile dayanması gerektiğini söyler. Ancak aklî ihtimalin dışında böyle bir sıfatın gerçekliği yoktur. Dolayısıyla bu kategori içerisinde yalnızca varlık sıfatı yer alır ve Rassâs bunu açıkça belirtir.[811] Buradan hareketle Thiele'nin, fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların yalnızca varlık ile sınırlı olmadığı şeklindeki ifadesinin isabetli olmadığını söyleyebiliriz. O, varlığın ötesindeki birtakım sıfatlara bir sözün emir, haber ve soru şeklinde telaffuz edilmesi gibi fiilin belirli

---

[805] Rassâs'ın varlık-mâhiyet ayrımına ilişkin görüş ve delilleri günümüze eksik bir şekilde ulaşan *el-Berâhînü'ẕ-ẓâhiretü'l-celiyye* risalesinde yer aldığı gibi gerek desteklenerek gerekse yöntem açısından zayıf bulunarak sonraki Zeydî müelliflerin metinlerinde de bulunmaktadır. Örneğin bk. Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 75a; Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/530. Rassâs mezkûr risalede cevherin cevher oluşuna ilişkin bilginin, cevherin varlığına ilişkin bilgiden farklı olduğunu öne sürerek filozofların yaklaşımında olduğu gibi mümkün mâhiyetlerin varlığının mâhiyet üzerine ilave olduğunu söyler. Bk. Rassâs, *el-Berâhînü'ẕ-ẓâhire*, 344. Ancak o, varlığın, zorunlu varlığın hakikati ile aynı olduğunu söyleyen filozofların yaklaşımından ayrılır ve Behşemî düşünceyi takip ederek varlığın Allah için de bir sıfat olduğunu ifade eder. Mahallî'nin, "üstatlarımıza göre şâhid ve gâib âlemde varlık, zât üzerine ilave bir hâldir" cümlesi de buna işaret eder. Bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 164b. Ancak mümkün mâhiyetlerin varlığının aksine, Allah'ın varlık sıfatı haricî bir müessire ihtiyaç duymaz ve Allah'ın yalnızca kendine özgü sıfatı O'nun ezelî olarak mevcûd olmasını gerektirir; Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 222b. Bu hâliyle de fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar kapsamına girmez.

[806] Rassâs, *et-Tibyân*, 85b: 11-12: "*ve vücûdü'l-muḥdeṯât bi'l-fâʿil.*"

[807] Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 214a-b; *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 6a.

[808] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 25.

[809] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 22.

[810] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 25.

[811] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 107: 20: "*ve leyset fi'ṣ-ṣıfât*[i] *ṣıfat*[ün] *müsteḥaḳḳat*[ün] *bi'l-fâʿil sivâhâ.*"

bir şekilde meydana gelmesini örnek olarak gösterir.[812] Ancak bunlar teknik anlamda birer sıfat değil, Rassâs'ın da işaret ettiği üzere varlık sıfatına tâbi birer hükümdür.[813]

Fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlara ilişkin son meseleyi, bu sıfatların epistemolojik açıdan incelenmesi oluşturur ve bu inceleme iki soru etrafında döner. İlk olarak, fâil dolayımıyla kazanılan bir sıfat, müessirinin ne olduğu hakkında bilgi verir mi? İkinci olarak, fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların benzer oluşu müessirlerinin de benzer olduğunu gösterir mi? Rassâs birinci sorunun cevabında, fâilin etkisiyle ortaya çıkan varlık sıfatından hareketle müessirin kādir olduğu bilgisine ulaşacağımızı ifade eder. Yukarıda da belirtildiği üzere, fâil sahip olduğu sıfatları dolayımıyla diğer zâtların sıfatlarında müessir olabilir. Fâilin etkisi sonucu ortaya çıkan sıfat ise fâilin hangi sıfatına dayalı olarak müessir olduğunu gösterir. Buna göre herhangi bir zâta varlık sıfatı kazandırması, fâilin kādir olduğunu gösterir ve böylece varlık sıfatı müessirinin bilgisine ulaştırır. Ancak herhangi bir zâtın varlık sıfatının fâilin kādir olduğuna delâlet etmesi keyfiyetine bağlıdır ve burada keyfiyet ile kastedilen, varlığın ilgili zât üzerinde mümkün tarzda gerçekleşmesidir. Herhangi bir zâtın mümkün varlığının muhkem olması ise müessirin âlim olduğunu gösterir.[814]

Zâtların varlık sıfatından hareketle fâillerin kādir olduğu bilgisine ulaşmakla birlikte, fâillerin benzer veya farklı olduğu konusunda herhangi bir bilgi elde edemeyiz. Rassâs'ın ifadesiyle belirtecek olursak, varlık sıfatı yalnızca fâilin kādir olduğu bilgisini verir; ancak fâilin hakikatine ve zât sıfatına ilişkin bir bilgi sunmaz.[815] Bu teorik açıklamayı şu örnek üzerinden netleştirebiliriz: İnsanların kādir oldukları arazlara kazandırdıkları varlık sıfatıyla Allah'ın cevher ve cisimlere kazandırdığı varlık sıfatı benzerdir. Bu zâtların

---

[812] Thiele, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) 'Hâller' (*Aḥvâl*) Teorisi", 493; *Kausalität*, 150. Onu bu açıklamaya sevk eden muhtemel iki nedenin olduğunu söyleyebiliriz: İlk olarak Rassâs'ın, "var olmalarının ötesinde sahip olduğu birtakım sıfatlar (*eṣ-ṣıfâtü'z-zâʾideti*[ii] *ʿalâ ṣıfati'l-vücûd*)" ifadesinin böyle bir yanlış anlamaya açık olmasıdır. Nitekim Mahallî, Rassâs'ın bu ifadesini kusurlu bularak, burada aklî bir ihtimal üzerine konuşulduğunu gösteren bir cümleyle (*lev ḳaddernâ enne hâhunâ ṣıfat*[iin] *zâʾideti*[iin] *ʿale'l-ḥudûṯ*) onun ifadesini yeniden kurgular. Bk. Mahallî, *Taʿlîḳatü'l-Keyfiyye*, 252b. İkinci olarak, Rassâs'ın *Muḫtaṣar*'da haberin yalan, sözün emir ve zararın zulüm olmasını fâil dolayımıyla kazanılan sıfat olarak zikretmesidir. Bk. *Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*, 4-5. Ancak o *Keyfiyye*'de abes ve zararın, nihaî olarak nefye yönelik bir anlam içermesinden dolayı hüküm dahi olmadığını, ancak yukarıda da işaret edildiği üzere meselenin anlaşılması için örnek olarak verildiğini belirtir. Bk. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 109-110. Bir sözün emir, haber ve soru şeklinde telaffuz edilmesinin ise fâil dolayımıyla kazanılan hükümler olduğunu açıkça belirtir. Bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 108.

[813] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 9, 108.

[814] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 22. Ayrıca bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 29b.

[815] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 23.

varlık sıfatından hareketle fâillerinin kādir olduğu bilgisine ulaşırız. Ancak bu zâtların varlık sıfatının benzer olması, fâillerinin de benzer veya farklı olduğuna ilişkin bir bilgi sunmaz. Bunun sebebi ise varlık sıfatının yalnızca fâilin kādir olduğunu göstermesi ve fâilin zât sıfatı hakkında herhangi bir bilgi sunmamasıdır. Çünkü zâtlar veya müessirler arasındaki benzerliğe ve farklılığa ilişkin bilgi zât sıfatına bağlıdır.[816]

3.3.3.4. Manevî Sıfatlar

Manevî sıfatlar bir taraftan cisimler üzerindeki değişimlerin açıklanması bakımından Behşemî kelâmcılar için önemli bir işleve sahip iken diğer taraftan ise Hüseynî kelâmcılar ile aralarındaki önemli tartışma konularından birini oluşturur. Rassâs'ın manevî sıfatlara ilişkin kapsamlı açıklamalarının arka planında da her iki ekol arasında cereyan eden bu tartışmalar yer aldığı için bu ayrışmanın genel hatlarıyla ortaya konulması gerekir.

İlk olarak, cismin kendisi üzerine ilave olan birtakım niteliklerin bulunduğu konusunda Behşemî ve Hüseynî kelâmcıların ittifak hâlinde olduklarını söylemek mümkündür.[817] Ancak tartışmanın da mahallini oluşturan, bu niteliklere neyin neden olduğudur. Diğer bir deyişle cismin niteliklerinin müessiri nedir? Bu sorunun, biri Behşemî kelâmcılar diğeri ise Hüseynî kelâmcılar tarafından verilen iki cevabı bulunmaktadır. Behşemîler cismin üzerindeki değişimin manâ dolayımıyla gerçekleştiğini söylerken, Hüseynîler bu değişimlerin herhangi bir manâ olmaksızın doğrudan fâil tarafından gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Burada ilk önce Behşemîler'in yaklaşımı ve onların niçin manâ görüşünü savunduklarının gerekçesi üzerinde duracak, akabinde ise onlara yöneltilen eleştirilere ve Hüseynî kelâmcıların görüşlerine yer vereceğiz.

Rassâs'ın da sıklıkla tekrar ettiği üzere Behşemîler, fâilin bir cisme doğrudan nitelik kazandırabilmesinin ancak ilgili cisme kādir olması durumunda mümkün olacağını ifade ederler.[818] Aslında bu ifade, Behşemîler'in niçin manâ yaklaşımını benimsediğinin de açıklamasını verir. Nitekim herhangi bir manâ yaratmaksızın fâilin doğrudan cismin nitelikleri üzerinde etkide bulunması, onlara göre iki temel probleme yol açar: **i.** Manâ olmaksızın cisimde bir sıfat meydana getirmek cismin kendisine de kādir olmayı gerektir

[816] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 24-25.

[817] Nitekim Zeydî metinlerde cismin kendisi üzerine ilave olan birtakım sıfatlarının olduğu fikrinin kelâmcıların çoğunluğu tarafından kabul edildiği açıkça belirtilir. Örneğin bk. Mahallî, *el-ʿİḳdü'l-ferîd*, 38a; Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/ 410; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 58a-59b.

[818] Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 214a-b; *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 104; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâ'idi't-Taḥṣîl*, 19a.

ve en nihayetinde insanların cisimleri yaratmaya kādir olduğu sonucu ortaya çıkar. **ii.** Fâil herhangi bir manâ olmaksızın cismin herhangi bir niteliğine neden olabiliyorsa, diğer bütün niteliklerinde de müessir olabilir.[819] Daha açık bir ifadeyle, fâil dilediği bütün nitelikleri cisme kazandırabilir. Behşemîler'in bu aşamada ilk önce, "fâilin manâ olmaksızın cismin herhangi bir niteliğinde müessir olması, bizzat cismin kendisine de kādir olduğunu gösterir" şeklindeki iddialarını ispatlamaları gerekir. Behşemî düşünce tarafından bu iddianın ispatı için ileri sürülen delil, bir kelâmın emir, nehiy, haber vs. olmasıdır. Bu delile göre herhangi bir kimse kendi kelâmına emir, nehiy, haber vs. niteliklerini kazandırır ve bu nitelikleri kazandırmak için herhangi bir manâyı yaratmaya ihtiyaç duymaz. Herhangi bir manâya ihtiyaç duymaksızın fâilin kendi kelâmında haber, emir, nehiy vs. gibi değişikliklere neden olabilmesinin illeti ise bizzât kelâmın kendisine kādir olabilmesidir.[820] Dolayısıyla bu delil Behşemîler'in, "fâilin manâ olmaksızın zâtın

---

819 Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-uṣûl*, 20: 7: "*enne men ḳadera ʿalâ ṣıfati'ş-şeyʾi ḳadera ʿalâ aṣlihî.*"; 20: 13: "*ve'l-ḳādirᵘ ʿalâ ṣıfatⁱⁿ vâḥideⁱⁿ yecibᵘ en yaḳdirᵃ ʿalâ cemîʿi'ş-ṣıfât.*" Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/39; İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 108; Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî, *el-Kâmil fi'l-istiḳṣâ fîmâ belaġanâ min kelâmi'l-ḳudemâʾ*, Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle nşr. Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid (Kahire: Vizâretü'l-Evkāf, 1437/2010), 123; Yahyâ b. Hamza, *Kitâbü't-Temhîd fî şerḥi Me'âlimi'l-'adl ve't-tevḥîd*, nşr. Hişâm Hanefî Seyyid (Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2008), 143; *eş-Şâmil*, 1/45a; Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 111.

820 Aslında bu delil de kendi içerisinde, "kelâm emir, nehiy ve haber gibi birtakım sıfat veya hükümlere sahiptir" şeklinde bir iddiayı içerir ve delilin doğruluğu bu iddianın ispatına bağlıdır. Behşemîler, kelâmın zâtı üzerine ilave birtakım niteliklerinin olduğunu, "Zeyd evdedir" şeklinde bilgi veren bir kimsenin haberini tahlil ederek göstermeye çalışırlar. Bu bilgiyi veren kimse haberi ile Zeyd b. Abdullah'ı kastetmiş olabileceği gibi Zeyd b. Hâlid'i de kastetmiş olabilir. Peki bu haberle iki Zeyd'den birinin (örneğin Zeyd b. Hâlid'in) kastedildiğini gösteren nedir? Behşemîler bu haberin Zeyd b. Hâlid'e ilişkin olduğunu belirleyecek bütün ihtimallere yer verirler. Akabinde ise bu ihtimalleri tek tek geçersiz kılarak geriye tek bir seçeneğin kaldığını söylerler: Bu haberin Zeyd b. Hâlid'e ilişkin olduğunu tayin eden husus, "Zeyd evdedir" şeklindeki haber sîgasının bir hâl/sıfat üzere olmasıdır. Bu ise doğal olarak kelâmın haber, emir ve nehiy gibi zâtı üzerine ilave birtakım niteliklerinin olduğunu gösterir. Detaylar için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 108-109; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 32a-b; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/432-434. Kelâmın birtakım niteliklere sahip olduğunu göstermek ise Behşemîler için iki açıdan önemlidir. İlk olarak kelâmın birtakım niteliklere sahip olduğu ispatlanamazsa, kelâm üzerinden kurgulanan bu delil işlevini yitirir. Çünkü Behşemîler'in bu argümanla ortaya koymaya çalıştığı husus, fâilin kendi kelâmını bir manâ olmaksızın nasıl ve hangi sebeple belirli nitelikler üzere kıldığıdır. En nihayetinde ise manâya ihtiyaç duyulmamasının gerekçesini, bizzât kelâmın kendisine kādir olmakla açıklarlar ve böylece asıl hedeflerine ulaşırlar: Fâilin manâya ihtiyaç duymaksızın, zâtı (kelâm) belirli nitelikler üzere kılabilmesi, bizzât zâtın kendisine kādir olduğunu gösterir. Behşemîler bu yargıya ulaştıktan sonra ikinci aşama olarak cisimleri kendi kelâmımıza kıyas ederler. Herhangi bir manâya ihtiyaç duymaksızın kendi kelâmımıza bazı nitelikler kazandırabilmemizin illeti kelâmın kendisini yaratabilmemiz olduğuna göre, bir manâ olmaksızın cismin niteliklerine neden olabilmemiz de cismin kendisini yaratabileceğimiz anlamına gelir. Ancak insanlar cisimleri yaratmaya kādir olmadığı için cisimdeki değişiklikleri ancak manâlar vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Dikkat edileceği üzere kelâm birtakım niteliklere sahip değilse Behşemîler'in bu argüman üzerinden kendi iddialarını ortaya koymaları imkânsız hâle gelir. İkinci olarak bu argüman, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından ileri sürülen "kelâmın herhangi bir niteliğinin olması imkânsızdır" şeklindeki iddianın çürütülmesi için önemi haizdir. Zira Basrî bu iddiasıyla daha

niteliklerine neden olabilmesi zâtın kendisine de kādir olduğunu gösterir" iddialarının geçerliliğini ortaya koyar. Dikkat edileceği üzere burada Behşemîler tarafından tespit edilmeye çalışan husus manâların ispatı değil, fâilin herhangi bir manâ olmaksızın cismin niteliklerinde etkide bulunabilmesinin illeti ve nedenidir. Bu illet ise kelâm/söz örneğinde gösterildiği üzere fâilin, zâtın (kelâm) kendisine kādir olabilmesidir.[821] Böylece fâil zâtın kendisine kādir ise herhangi bir manâ yaratmaksızın zâtı dilediği nitelikler üzere kılabilir, zâtın kendisine kādir değilse bir manâ vasıtasıyla cismin niteliklerine neden olabilir.[822]

Bu açıklamalarla insanların doğrudan cisimler üzerindeki etkisini sınırlayan ve cismin kendisine kādir olmadığı için insanın ancak bir manâ dolayımıyla cisim üzerinde değişiklik yapabileceğini öne süren Behşemî kelâmcıların, bu gerekçelendirmelerine bağlı olarak çözmeleri gereken önemli bir problem ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da geçtiği üzere fâilin doğrudan cisim üzerinde etkide bulunabilmesi cismin kendisini yaratabilmeye bağlı ise bütün cisimlere ve zâtlara kādir olan Allah'ın cisim üzerinde bir manâ dolayımıyla etkide bulunduğu nasıl ileri sürülebilir? Daha da önemlisi, cisim üzerinde doğrudan etkide bulunabilmek için Allah gerekli koşula sahip olduğuna göre, arazların işlevleri ve bu işlevleri üzerinden gerçeklikleri nasıl ispatlanabilir? Zira arazların ispatı, cismin birtakım mümkün niteliklere sahip olduğu ve mümkün niteliklerin nihayetinde ontolojik gerçekliğe sahip olan hâricî bir müessire dayanması gerektiği fikri üzerinden ortaya konulmaktadır. Bu hâricî müessirin fâil olabileceği seçeneği ise,

---

işin başında Behşemîler'in bu delilini reddetmekte ve böylece yukarıdaki kıyası bir anlamda boşa çıkarmaktadır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'dîn*, 109; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/46b; *et-Temhîd*, 144. Doğal olarak onun bu eleştirisi, Behşemîler'i kelâmın birtakım niteliklere sahip olduğunu göstermeye ve öne sürdükleri delilin ve kıyasın geçerliliğini ortaya koymaya sevk etmiştir. Buradan hareketle, "Zeyd evdedir" şeklindeki haberin Behşemîler tarafından kelâmda bulunan bir manânın ispatı için verildiği yönündeki değerlendirmelere (Örneğin bk. Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 112-114; Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelam Sistemi* [Ankara: Fecr Yayınları, 2023], 121-122) ihtiyatla yaklaşmanın uygun olduğu söylenebilecektir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere Behşemîler tarafından burada ortaya konulmak istenen husus kelâmda bir manânın bulunduğu değil, kelâmın birtakım niteliklere sahip olduğu iddiasıdır. Hatta Behşemîler insanın kendi kelâmına bazı nitelikler kazandırması için herhangi bir manâya ihtiyaç duymadığını açıkça belirtir. Bk. Rassâs, *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 6a; Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 143.

821 Bu konuda detaylı bir açıklama için bk. İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/434-435; Abdullah b. Muhammed en-Necrî, *Mirḳātü'l-enẓâr ʿalâ tevḥîdi'l-ḳahhâr: Şerḥu'n-Necrî* (Princeton: Princeton University Library, YDMI0427), 5.

822 Ancak bu aşamada Behşemî yaklaşım adına dikkat edilmesi gereken nokta, manâ her ne kadar fâil tarafından yaratılmış olsa da manâ sonucunda ortaya çıkan niteliğin fâile değil manâya dayandırılacağıdır. Bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/369; Frank, *Beings and Their Attributes*, 125-126. Söz gelimi fâil hareket manâsını yaratır ve bu manâ bir cismin hareketli olmasına neden olur. Ancak cismin bu niteliğinin ortaya çıkmasına neden olan, manâyı yaratmasından dolayı fâil değil bizzât manânın kendisidir.

insanların cismin kendisine kādir olamayacağı gerekçesi üzerinden elenmektedir. Bu gerekçelendirme ve eleme, her ne kadar insanlar söz konusu olduğunda geçerli olsa da Hüseynî kelâmcılar tam da Behşemîler'in öne sürdüğü illeti kullanarak, Allah'ın bizzat cismin kendisine kādir olduğunu gerekçe gösterip bir manâ olmaksızın cisme birtakım nitelikler kazandırdığını, dolayısıyla cisimde manâların bulunmadığını ve örneğin, bizzat cevherin kendisine kādir olduğu için Allah'ın kevn manâsına ihtiyaç duymaksızın cevhere belirli bir yönde oluş niteliği kazandırdığını öne sürerek esaslı bir itiraz ortaya koyabilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Beşemî gelenekte ilk olarak Rassâs, daha sonra ise Tihâmî bu probleme yer vermiş ve çözüm sunmaya çalışmıştır. Klasik hudûs delilinin birinci öncülünü oluşturan "âlem hâdistir" ana önermesini ispatlamak için ortaya konulan dört iddiadan[823] birincisi olan "arazlar vardır" iddiasında Mânkdîm'in yer verdiği açıklamalardan hareketle Hasen b. Nâsır el-Uzrî, yukarıdaki probleme ilişkin Rassâs'a bir soru yöneltmiştir. Kevn arazlarının ispatını içeren bu birinci iddiada Mânkdîm ilk önce cismin mümkün tarzda birtakım niteliklere sahip olduğunu ortaya koymakta, daha sonra ise bu mümkün niteliklerin müessirinin ne olabileceğini soruşturmaktadır. Burada muhtemel bir müessir seçeneği olarak fâil gündeme gelmekte, ancak Mânkdîm, "herhangi bir manâ olmaksızın zâtı niteliklerden belirli bir nitelik üzere kılmaya kādir olan, zâtın kendisini yaratmaya da kādirdir"[824] diyerek bu seçeneği elemektedir. Uzrî ise tam da Mânkdîm'in bu ifadesini alıntılayarak Rassâs'a sorusunu yöneltmektedir: "Bir manâ olmaksızın zâtı belirli bir nitelik üzere kılabilen herkes zâtın kendisini de yaratabilir" (A) önermesinin döndürmesi, tümel mi yoksa tikel midir? Bu önermenin, "zâtın kendisine kādir olabilen herkes, bir manâ olmaksızın zâtı bir nitelik üzere kılabilir" (A) şeklinde döndürülmesi, cismin aynı anda birleşik ve ayrık olması veya illet bulunduğu hâlde malûlün bulunmaması sonuçlarından birini gerektirir. Şöyle ki Allah ilk önce bir cismi daha sonra ise bu cisimde ictimâ arazını yaratabileceği gibi, bizzat cismin kendisine kādir olduğu için ictimâ arazı olmaksızın da cismi birleşik şekilde yaratabilir. Allah, ictimâ arazı bulunan bir cismi, yine cismin kendisine kādir olduğu için iftirak arazı olmaksızın

[823] Bu dört iddia sırasıyla şu şekildedir: **i.** Cisimlerde ictimâ, iftirak, hareket ve sükûn gibi manâlar (araz) bulunmaktadır. **ii.** Bu manâlar hâdistir. **iii.** Cisim bu manâlardan ayrı kalamaz ve bu manâları önceleyemez. **iv.** Manâlardan ayrılamayan ve manâları öncelemeyen cisimlerin de bu manâlar gibi hâdis olması gerekir. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 95; Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 213ba; Ahmed er-Rassâs, *et-Tezkire li-fevâ'idi't-Taḥṣîl*, 14a.

[824] Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 100-101.

ayırmak istediğinde üç seçenek ortaya çıkar: i. ictimâ ve iftirakın birlikte meydana gelmesi, ii. yalnızca ictimânın meydana gelmesi, iii. yalnızca iftirakın meydana gelmesi. Birinci seçenek tek bir cismin aynı anda hem birleşik hem ayrık olmasını, ikinci seçenek Allah'ın kādir olamayışını, üçüncü seçenek ise illet bulunduğu hâlde malûlün bulunmamasını gerektirir. Yukarıdaki önermenin genelliğin olumsuzlanmasıyla (*selbü'l-ʿumûm*), "zâtın kendisine güç yetiren her kādir, ancak bir manâ dolayımıyla zâtı belirli bir nitelik üzere kılan değildir" şeklinde döndürülmesi ise, herhangi bir manâ olmaksızın insanın kendi kelâmına bazı nitelikler kazandırabileceği iddiasıyla çelişir.[825]

Rassâs ilk olarak Mânkdîm'in zikrettiği bu önermenin tümel olumlu olduğunu söyleyerek bu önermenin ancak tikel olumlu olarak döndürülebileceğini ifade eder. Çünkü, "herhangi bir manâ olmaksızın hudûs dışında cisme bir nitelik kazandırabilen herkes, cismin kendisini yaratmaya da kādirdir" (A) denildiğinde, "zâtın kendisine kādir olabilen herkes, bir manâ olmaksızın cisme bir nitelik kazandırabilir" sonucu gerekmez ve dolayısıyla söz konusu önerme tümel olarak döndürülemez. Zira Allah her ne kadar cismin kendisini yaratmaya kādir olsa da ictimâ arazı olmaksızın cismi birleşik kılamaz. Fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar başlığında da geçtiği üzere fâilin neden olduğu bir sıfat, zât var olduğu sürece yok olamaz ve zât bu sıfatını yitiremez. Buna göre Allah'ın cismi yaratırken herhangi bir manâ olmaksızın birleşik yarattığı varsayılırsa, cisim var olduğu sürece Allah bu cismi ayıramaz. Birleşik olan bir cismin ayrılması, ayrık bir cismin ise birleşmesi mümkün olduğuna göre, Allah'ın bu niteliklere bir manâ aracılığıyla neden olduğu ortaya çıkar. Rassâs'a göre, Allah'ın da bu niteliklere bir manâ vasıtasıyla neden olabileceği dikkate alındığında, "herhangi bir manâ olmaksızın hudûs dışında cisme bir nitelik kazandırabilen herkes, cismin kendisini yaratmaya da kādirdir" (A) önermesi, "zâtın kendisine kādir olabilen herkes, bir manâ olmaksızın cisme bir nitelik kazandırabilir" şeklinde tümel olarak döndürülemez ve döndürme sonucunda elde edilen önerme sonuç olarak yanlış olacaktır. Rassâs bu gerekçelendirmenin peşinden, "herhangi bir manâ olmaksızın cisme hudûs dışında bir nitelik kazandırabilen herkes, cismin kendisini yaratmaya da kādirdir" (A) önermesinin tikel olumlu olarak döndürülebileceğini belirterek doğru döndürmenin şu şekilde olacağını ifade eder:

[825] Rassâs, *el-Ecvibetü'l-ḳaṭʿiyye*, 8b-9a.

-Herhangi bir manâ olmaksızın cisme hudûs dışında bir nitelik kazandırabilen herkes, cismin kendisini yaratmaya da kādirdir. (A-D)

-Zâtın kendisini yaratmaya kādir olan bazı kimseler, herhangi bir manâ olmaksızın zâtı belirli bir nitelik üzere kılabilir.[826] (I-D)

Tikel olumlu önermeyle (=*zâtın kendisini yaratmaya kādir olan bazı kimseler, herhangi bir manâ olmaksızın zâtı belirli bir nitelik üzere kılabilir*) tikel olumsuz önerme (=*zâtın kendisine güç yetiren her kādir, ancak bir manâ dolayımıyla zâtı belirli bir nitelik üzere kılan değildir*) arasında herhangi bir tenakuzun bulunmadığı ve her ikisinin de aynı anda doğru olabileceği dikkate alındığında, yukarıdaki önermenin tikel olumlu olarak döndürülmesinin insanın manâya ihtiyaç duymaksızın kendi kelâmına bazı nitelikler kazandırabileceği iddiasıyla çeliştiği yönündeki itiraz da geçerliliğini yitirir.

Yukarıdaki probleme Tihâmî ise iki cevap sunar ve o birinci cevabında, Allah'ın bütün zâtlara kādir olmasından dolayı herhangi bir manâya ihtiyaç duymaksızın zâtların niteliklerine neden olabileceği yönündeki itirazda şartın meşrut (şarta bağlı olan), meşrutun ise şart kılınarak delilin ters çevrildiğini, ancak delilin ters çevrilmesinin mümkün olmadığını öne sürer. Delilin nasıl ters çevrildiğini göstermeye matuf olarak Tihâmî ilk önce neyin şart neyin meşrut olduğunu tespit ederek burada, herhangi bir zât üzerine kādir olmayı şart, bir manâ olmaksızın bu zâta bir nitelik kazandırmayı ise meşrut olarak konumlandırır. Meşrutun varlığının şartın varlığını gerektirmesi, buna karşılık şartın varlığının meşrutun varlığını gerektirmemesi ise şart-meşrut arasındaki temel bir ayrımdır. O, bu açıklamalar üzerinden söz konusu itiraza ilişkin ilk cevabını vererek fâilin manâya ihtiyaç duymaksızın zâta bir nitelik kazandırmasının, fâilin söz konusu zâta kādir olduğunu gösterdiğini (meşrutun varlığı şartın varlığını gerektirir), ancak fâilin zâta kādir olmasının, herhangi bir manâ olmadan zâta bir nitelik kazandırabileceği anlamına gelmediğini vurgular (şartın varlığı meşrutun varlığını gerektirmez).[827]

Akabinde ise Rassâs'ın açıklamalarında olduğu gibi fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların hususiyetlerini hatırlatarak bu probleme ikinci cevabını sunar. Ona göre Allah'ın bütün zâtlar üzerine kādir olması gerekçe gösterilip herhangi bir manâya ihtiyaç duymadan zâtlara bazı nitelikler kazandırması, bu nitelikleri fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar

[826] Rassâs, *el-Ecvibetü'l-ḳaṭʿiyye*, 9b-10a.
[827] Tihâmî, *el-İklîl fî şerḥi meʿâni't-Taḥṣîl*, 19a.

kategorisine dâhil eder. Fâilin neden olduğu sıfatların temel hususiyetlerinden birisi de zât var olduğu sürece bu sıfatların da varlığını sürdürmesidir. Ayrıca fâil, zâta bir nitelik kazandırdığında zât ile fâil arasındaki ilişki sona erer ve fâil, zâtın bu niteliği üzerindeki etkisini yitirir. Bu hususiyetler dikkate alındığında, Allah'ın bütün zâtlara kādir olmasından dolayı bir manâya ihtiyaç duymadan zâtlara nitelik kazandırdığı varsayılırsa, zâtların artık bu nitelikleri kaybedememesi ve örneğin cismin sürekli sâkin veya hareketli olması sonucu gerekir. Oysa cisimlerin söz konusu nitelikleri kaybedip başka bir nitelik kazanması mümkündür.[828] Esasında Tihâmî bu açıklamalarla, fâilin herhangi bir manâ olmaksızın zâta bir nitelik kazandırması için zâta kādir olmasının tek şart olmadığını, ayrıca bu şartın yanı sıra fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların hususiyetlerinin de dikkate alınması gerektiğini vurgular.

Yukarıdaki açıklamalar fâilin zâta kādir olmasının manâları devre dışı bırakmayacağını, ancak fâilin yaratmaya kādir olmadığı cisimlerin niteliklerinde bir manâ dolayımıyla değişikliğe neden olabileceğini gösterdiğine göre, Beşemîler'in ispatlamaları gereken ikinci husus, cisimde kendisinden farklı olan manâların bulunduğu iddiasıdır. Behşemîler manâların ispatı için birtakım argümanlar ileri sürmüştür. Yahyâ b. Hamza, Kādî Abdülcebbâr'ın bu meseleyi uzunca tartıştığını ifade edip bu konudaki argümanları *el-Muġnî'*den alıntılayarak derli toplu bir şekilde sunar. Yahyâ b. Hamza burada toplam beş delile yer verir[829] ve bu delillerden birisi, bir kimsenin hafif bir cismi hareket ettirmesi mümkün iken ağır bir cismi hareket ettirmesinin imkânsız olmasıyla ilişkilidir. İlk olarak ağır veya hafif cisimlerin hareket ettirilmesi, imkân bakımından eşittir. Peki, bir kimse hafif bir cismi hareket ettirebilirken ağır bir cismi niçin hareket ettirememektedir? Behşemîler bunun nedeni olarak, ağır cismin hareket ettirilmesi için daha fazla manâya ihtiyaç olduğunu ileri sürerler. Bu sebeple zayıf bir kimse, ağır bir cismin hareket ettirilmesi için ihtiyaç duyulan daha fazla manâya kādir olmadığı için ağır cismi hareket ettiremez. Zayıf bir kimsenin, ağır cismin hareketi için ihtiyaç duyulan manâya kādir olamamasının sebebi ise, güçlü kimseye nispetle kendisinde daha az kudret arazının/manâsının bulunmasıdır. Bu argümanda Behşemîler'in vurgulamak istediği

828 Tihâmî, *el-İklîl fî şerḥi meʿâni't-Taḥṣîl*, 19b.

829 Bunlardan ilk ikisi yukarıda yer verilen ve kelâm üzerinden kurgulanan delille ilişkilidir. Aslında bu deliller, İbnü'l-Melâhimî'nin ve Yahyâ b. Hamza dışındaki Zeydî kelâmcıların eserlerinde de yer alır. Ancak diğer kelâmcılardan farklı olarak Yahyâ b. Hamza bu delillerin kaynağına doğrudan işaret eder. Bk. Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/45a.

temel husus şudur: İmkân bakımından hareketi mümkün olan ağır ve hafif iki cismin hareketi, kendilerinde meydana getirilecek daha az veya daha fazla manâya (*kevn*) bağlıdır. Fâilin daha az veya daha fazla manâyı meydana getirebilmesi ise, kendisinde bulunan kudret arazının azlığı ve çokluğu ile doğru orantılıdır. Böylece daha fazla kudret arazına sahip olan fâil, ağır cismin hareketi için ihtiyaç duyulan manâları cisimde meydana getirebilirken, zayıf olan kimse bu manâları meydana getirememektedir. Dikkat edileceği üzere Behşemîler burada gerek fâil üzerinden gerekse cisim üzerinden manâların ispatını ortaya koymaktadır. Çünkü onlara göre herhangi bir manâya ihtiyaç duyulmaksızın fâil tarafından doğrudan cismin hareket ettirildiğini ileri sürmek, zayıf ve güçlü oluşları fark etmeksizin bütün fâillerin her iki cismi de hareket ettirebileceği anlamına gelir. Ancak Behşemîler bu durumun güçlü ve zayıf fâil arasındaki farkı ortadan kaldıracağını ve bu sebeple cisimlerin hareketinin ancak manâ vasıtasıyla gerçekleştirileceğini ileri sürerler.[830]

Manânın ispatı için Behşemîler tarafından ileri sürülen diğer delil, manevî sıfatlarda artışın mümkün, fâil dolayımıyla ortaya çıkan sıfatlarda ise artışın imkânsız olmasıyla ilişkilidir. Bu ise doğal olarak cismin üzerindeki sıfatların fâil dolayımıyla değil, manâ vasıtasıyla ortaya çıktığını ve nihayetinde cisimde, kendisinden farklı olan manâların bulunduğunu gösterir. Bu delil temel iki iddiayı içerdiği için Behşemîler ilk önce bu iddiaların ispatını ortaya koyar. "Manevî sıfatlarda artış mümkündür" şeklindeki birinci iddia için Behşemî kelâmcılar iki örnek sunar. Bu örneklerden birincisine göre güçlü bir kimse elini bir cismin üzerine koyup cismin sâbit/sâkin kalması için bütün gücünü verdiğinde, zayıf bir kimsenin bu cismi hareket ettirmesi mümkün değildir. Ancak, güçlü kimsenin cismin sâkin kalması için bütün gücünü sarfetmemesi hâlinde zayıf kimse bu cismi hareket ettirebilir. Bu ise güçlü kimsenin ilk durumda ikinci durumdan daha fazla manâ ihdâs ettiğini ve doğal olarak manevî sıfatlarda artışın olduğunu gösterir.[831] İbnü'l-Melâhimî tarafından yer verilen ikinci örneğe göre ise iki kādirin ellerine bir parçanın/cüzün yapıştırıldığı ve aynı yönde biri iterken diğerinin çektiği varsayılır. Bu

[830] Detaylar için bk. Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/45b; *et-Temhîd*, 145; İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 112-113; Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/443; 444; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/443- 444; İbn Metteveyh, *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/39; Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 126-127.

[831] Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/45b; *et-Temhîd*, 146; İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 112-113. İlerde yer verileceği üzere Rassâs manevî sıfatlarda artış meselesini teorik bir zeminde daha kapsamlı olarak ele alır.

durumda cismin hareketi, biri itme diğeri çekme olmak üzere iki farklı hareket ile gerçekleşir ve dolayısıyla manevî sıfatlarda artışın olduğu ortaya çıkar.[832] Ancak bu örneğin, "tek bir makdûrun iki kādir tarafından meydana getirilmesi imkânsızdır"[833] şeklindeki Behşemî ilkenin doğru olduğu varsayıldığında geçerli olabileceği de gözden kaçırılmamalıdır.

"Fâil dolayımıyla ortaya çıkan sıfatlarda artış mümkün değildir" şeklindeki ikinci iddianın ispatı ise varlık sıfatı üzerinden açıklanır. Behşemî yaklaşıma göre zâtların varlığı, fâilin etkisiyle ortaya çıkan bir sıfattır ve bu sıfatta artışın olması, daha net bir ifadeyle tek bir zâtın birden fazla varlık sıfatının olması mümkün değildir. Çünkü fâil herhangi bir zâta varlık sıfatı kazandırdığında, zât ile kendisi arasındaki ilişki (*taʿalluḳ*) sona erer.[834] Ancak fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar başlığında da geçtiği üzere fâil yalnızca kendisine taalluk eden bir zâtın sıfatında müessir olabilir. Böylece fâilin, kendisiyle ilişkisi sona eren zâta tekrar bir sıfat kazandırması ve dolayısıyla fâil dolayımıyla ortaya çıkan sıfatlarda artışın olması imkânsız hâle gelir.[835] Aslında bu yaklaşım, fâilin zâtların nitelikleri üzerindeki etkisinin, zâtların varlığa geliş anıyla[836] sınırlı olduğu ve dolayısıyla varlığını sürdüren bir zâtta (*ḥâletü'l-beḳāʾ*) fâilin bir sıfata neden olmayacağını gösterir. Yahyâ b. Hamza'nın Behşemîler adına yer verdiği son delil de tam olarak bu açıklama üzerine kuruludur. Buna göre cevherler bâki hâldeyken de kevn manâlarının neden olduğu bir sıfatı kazanabilir. Fâil, varlığını sürdüren bir zâtta

---

[832] İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 100. Bu örnek Özerol tarafından farklı biçimde açıklanmıştır; krş. Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 136.

[833] Detaylar için bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 64a; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 4/254; Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâżu'l-mûniḳa*, 290.

[834] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 107.

[835] Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/45b; *et-Temhîd*, 146-147; İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 100-101. Yukarıdaki açıklamanın yanı sıra varlık sıfatında herhangi bir artışın imkânsız olduğunu gösteren bazı önemli gerekçeler daha bulunur. Örneğin varlık sıfatında artışın kabul edilmesinin, mevcudun tekrar yaratıldığı anlamına geleceği bu gerekçelerden birisidir. Zira herhangi bir zât, fâil tarafından kendisine verilen ilk varlık sıfatı ile mevcut hâle gelir ve zâtın bu ilk sıfatı dışında ikinci bir varlık sıfatından bahsedilmesi mevcudun tekrar yaratıldığı (*îcâdü'l-mevcûd*) anlamına gelir. Diğer taraftan zâtların birden fazla varlık sıfatının olduğunun kabul edilmesi ve varlık sıfatında artışın mümkün görülmesi, zâtların bir açıdan mevcut diğer açıdan ise madûm olmalarını gerektirir. Çünkü bu durumda zât, sahip olduğu ilk varlık sıfatı ile mevcut konumunda iken, bilfiil sahip olmadığı, ancak kazanması mümkün olan ikinci varlık sıfatı açısından ise madûm konumundadır. Detaylar ve diğer gerekçeler için bk. bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 165a; Rassâs, *et-Tibyân*, 24a-b. Benzer bir açıklamayı Ebû Hâşim'e nispet ederek Basrî de aktarır. bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 124-125.

[836] Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/437: 2-3: "*enne külle vech*^{in} *yeḳa*^{u} *ʿaleyhi'ş-şey*^{u} *bi'l-fâʿil, fe-innehû yetbeʿ*^{u} *ḥâle'l-ḥudûṯ*^{u}." ; Mukrî en-Nîsâbûrî, *et-Taʿlîḳ*, 7: 19: "*mâ yerciʿ*^{u} *ile'l-fâʿil*^{i} *min ġayri tevassuṭi maʿne*^{n} *hüve'l-ḥudûṯ*^{u} *ev mâ yetbeʿu'l-ḥudûṯ*^{e}."

(=cevher) herhangi bir sıfata (=cevherin bir yönde/cihette oluşu) neden olamayacağına göre bu sıfatın bir manâ dolayımıyla ortaya çıkması gerekir.[837]

Behşemîler yukarıda yer verilen argümanlarla[838] cisimde manâların bulunduğunu ve cismin niteliklerinin bu manâlar vasıtasıyla gerçekleştiğini göstermeyi hedeflerken, Ebü'l-Hüseyn ve takipçileri ise ilk olarak bu argümanlara cevap mâhiyetinde birtakım itirazlar yönelterek, ikinci olarak ise bizzat manânın iptaline yönelik kendi delillerini ortaya koyarak onların görüşlerini reddetmişlerdir. Behşemîler'in delillerine yönelik birinci itiraz, onların kendi kelâmımız ve cisim arasında kurdukları kıyasın geçersizliğiyle ilişkilidir. Yahyâ b. Hamza, "fâilin herhangi bir manâ olmaksızın cismin niteliklerine doğrudan neden olması, cismin kendisini yaratmaya da kādir olduğunu gösterir" şeklindeki Behşemî iddianın desteklenebileceği tek delilin kelâm örneği olduğunu söyler. Ancak birçok örnekten hareketle dahi genel bir ilke vazetmek hatalı bir yaklaşım ve aklın ilkeleri dışına çıkmak olduğuna göre, tek bir örnekte bulunan hükmün diğer bütün örneklerde de sâbit olduğunu söylemek nasıl mümkün olabilir? Behşemîler'in kıyası üzerinden ifade edecek olursak, herhangi bir manâ olmaksızın kendi kelâmımızda değişikliklere neden olabilmemiz her ne kadar kelâmın kendisine de kādir olduğumuzu gösterse de bu hükmün cisimler için de geçerli olduğu nasıl iddia edilebilir? Dolayısıyla kelâm üzerinden genel bir ilkeye ulaşmak ve bunu bütün cisimlere tatbik etmek kıyas mantığı açısından isabetli değildir. Yahyâ b. Hamza bu itirazı, Behşemîler'e karşı ilk aşamada yöneltilebilecek genel bir cevap olarak sunar.[839]

Hüseynîler, Behşemîler'in ağır ve hafif cismin hareket ettirilmesi örneği üzerinden verilen birinci deliline, itimâd kavramıyla karşılık verirler. İbnü'l-Melâhimî, birinci aşamada ağır cismin hareket ettirilmesinin imkânsız veya zor olmasının gerekçesini açıkladıktan sonra manâyı iptal ederek, ikinci aşamada ise güçlü ve zayıf fâil arasındaki farkın nedenine yer vererek bu delili reddeder. Hüseynî kelâmcılar ağır cismin hareketinin imkânsız olmasını, cismin kendisinde daha fazla ağırlığın ve itimâdın bulunmasıyla

---

837 Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/45b*; et-Temhîd*, 148; İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûliʾd-dîn*, 101.

838 Rassâs sonrası Zeydî metinlerde bu argümanların dışında farklı delillere de yer verilir. Örneğin bk. Mahallî, *el-ʿİḳdü'l-ferîd*, 35a; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 64a; Dâvud b. Ahmed el-Hayyî, *Şerḥu'l-Ḳalâʾid el-münteẓaʿ mine'd-düreri'l-ferâʾid fî şerḥi Kitâbi'l-Ḳalâʾid* (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Glaser, 202), 8b-9a.

839 Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/46b. Bu cevap Yahyâ b. Hamza'nın kendisine ait olabileceği gibi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin açıklamalarından da alınmış olabilir. Nitekim o, Hüseynîler'in Behşemîler'e karşı itirazlarının tamamını ortaya koyduktan sonra bu açıklamaları Basrî'nin sözlerinden özetlediğini söyler; *eş-Şâmil*, 1/48b.

açıklarlar. Bu ise ağır cismin hareket ettirilmesi için daha fazla itme (*müdâfaʿât*) ve itimâda ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Dolayısıyla ağır cismin hareketinin, Behşemîler'in iddia ettiği gibi fazla manâya ihtiyaç duymasıyla ilişkisi yoktur. Güçlü bir kimsenin ağır cismi hareket ettirmesi mümkünken zayıf olanın hareket ettirememesi ise kendilerinde bulunan daha az veya daha fazla kudret manâsıyla değil, bünyeleri ile ilişkilidir. Çünkü Hüseynîler kādir oluşu manâ dolayımıyla değil, bünyenin sıhhati ve sağlam oluşu ile açıklarlar.[840] Böylece güçlü olan daha sağlam bir bünyeye sahip olduğu için daha kuvvetlidir ve ağır cismin hareketi için gerekli olan itimâdı ve itmeyi meydana getirebilmektedir.[841]

Manevî sıfatlarda artışın mümkün olduğu fikri üzerinden öne sürülen delili ise Hüseynîler, cevherin bir yönde oluşunu örnek vererek reddederler. Hüseynîler bu örnekle şunu ortaya koymaya çalışırlar: Cevherin bir yönde oluşu Behşemîler'e göre manevî sıfatlar içerisinde yer alır. Ancak onların iddia ettiği gibi bu sıfatta artışın olduğunu ileri sürmek makûl bir durum değildir. İbnü'l-Melâhimî ilk önce, cevherin bir yönde olmasının, cevherin o yönü/ciheti doldurması (*şuġlühû lehâ*) anlamına geldiğini söyler. Akabinde ise biri cevherin kendisi, diğeri ise o yönü doldurması olmak üzere artışın düşünülebileceği iki seçenekten söz edilebileceğini belirtir. Ancak gerek cevherin kendisinde gerekse o yönü doldurmasında bir artışın olduğunu ileri sürmek makûl bir durum değildir.[842]

Behşemîler'in varlık sıfatı örneğinden hareketle fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlarda artışın imkânsızlığı bağlamında yer verdikleri delile ise Hüseynîler kısmen katılır. Nitekim Ebü'l-Hüseyn Basrî de varlık sıfatında artışı imkânsız görür. Ancak Hüseynîler, Behşemîler'in yukarıda yer verilen açıklamalarından farklı olarak varlık sıfatında artışının imkânsızlığını başka bir gerekçe ile açıklarlar. Bu gerekçe ise, Ebü'l-Hüseyn Basrî tarafından açıkça ifade edildiği üzere zât ve zâtın varlığının özdeş kabul edilmesiyle

---

[840] İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 112; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/443.

[841] Hüseynîler'in kādir ile ilgili açıklamalarında yer alan *el-ḥaşîf* ve *el-ḥaşâfe* kavramlarının, sert (*şalib*) ve sağlam bünyeye sahip olan fâiller için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Böylece daha sağlam ve sert bünyeye sahip olan fâiller, zayıf kimselere oranla daha ağır cisimleri kaldırabilmekte, güçlü ve zayıf fâil arasındaki fark da buradan kaynaklanmaktadır. Detaylar için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 112-113; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/47b. Ancak Kureşî, bünyenin sert ve sağlam olmasının telif manâsıyla ilişkili olduğunu ve dolayısıyla bu durumun da manâların gerçekliğini ortaya koyduğunu belirtir; Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/444.

[842] İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 113: 17: "*ve-leyse yuʿḳal*^{ü} *tezâyüd*^{ün} *fi'ş-şuġl*^{i} *ve lâ fi'ş-şâġil.*" Ayrıca bk. Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/47b.

ilişkilidir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ilk olarak bir şeyin varlığının, o şeyin kendisi olduğunu ve varlığı (*vücûd*) bir şeyi niteleyen sıfat olarak kabul etmediklerini söyler. Bu yaklaşıma göre varlık sıfatında artış, ancak bir şeyin kendisine eklemlenerek arttığı ve çoğaldığı sonucuna götürür. Ancak tek bir şeyin kendisine eklemlenerek artması ve çoğalması mümkün değildir.[843] Hüseynîler varlık sıfatında artışın imkânsız olduğunu bu şekilde açıkladıklarında ise Behşemîler'in delilleri işlevini yitirir. Zira bu açıklamalar varlık sıfatında artışın imkânsız olmasının fâille bir ilişkisi olmadığını gösterir.

Hüseynî kelâmcılar Behşemîler'in manâ konusunda delillerini eleştirmekle kalmayıp bizzat manânın imkânsızlığına ilişkin birtakım açıklamalar da öne sürerler. Bu açıklamalardan ilki, insanlarda cisimde kendisinden farklı olan bir manânın mevcudiyetine ilişkin herhangi bir bilginin bulunmamasıyla alakalıdır. Örneğin bir kimse, herhangi taşı itip elini taşın bulunduğu konuma getirmek istediğinde, yapması gerekenin yalnızca taşı itmekle sınırlı olduğunu bilir. Tersinden ifade edecek olursak, kendisinde taşın hareketi için taşın üzerine ilave olan bir manânın mevcut kılınmasının gerekliliğine yönelik bir bilgi bulunmaz. Buna göre taşın hareketinin bir manâyla gerekçelendirilmesi, taşın hareketi için itmenin yeterli olduğu bilgisiyle çelişir.[844]

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den aktardığı bu delili İbnü'l-Melâhimî farklı bir tarzda tekrardan ortaya koyar: Cismin hareketinin bir manâya bağlı olması durumunda, cismi hareket ettirmek isteyen kimsenin ilk önce bu manâyı genel veya detaylı olarak bilmesi gerekir. Çünkü manânın kendisinin bilinmesi, cisim üzerinde mevcut kılınmasının ön koşuludur. Ancak İbnü'l-Melâhimî cismi hareket ettirmek isteyen kimsenin aklında, manâya yönelik bir bilginin oluşmadığını ifade eder. Dolayısıyla kendisine yönelik bir bilginin oluşmadığı manânın gerçekliğinden söz etmek ve cismin hareketini buna bağlamak mümkün değildir.[845]

İbnü'l-Melâhimî bu bağlamda yer verdiği diğer bir açıklamayla, Behşemîler'in iddialarını bir ilzam olarak onlara geri yöneltir ve cevherin bir yönde bulunmasının, kendisinde

---

[843] Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 124: 18-22: "*ve inne ṣıfate'l-vücûdi tetezâyedu, fe'lleẕî yufsidu ẕâlike ʿindenâ hüve vücûdü'ş-şeyʾi hüve'ş-şeyʾu ve tezâyüdü'ş-şeyʾi hüve inḍimâmıi şeyʾin ilâ şeyʾin, fe'l-ḳavlıi bi-ennehü vâḥidıin ve-hüve meʿa ẕâlike mütezâyidıin mütenâḳiżun… ve-lesnâ nüṯbitü'l-vücûde ṣıfaten yûṣafu bihâ şeyʾıin mine'l-eşyâʾ.*" Ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 114.

[844] Detaylar için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 117; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/48a.

[845] Detaylar için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 119-120; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/48a.

mevcut olan bir manâya bağlı olması durumunda bazı imkânsız sonuçların ortaya çıkacağını belirtir. O ilk aşamada, "kevn manâsının cevherin birinci yönden ikinci yöne intikalini zorunlu kılması, manânın cevhere yerleşmesine bağlıdır" şeklindeki Behşemî yaklaşımı hatırlatır. Akabinde ise manânın cevhere hangi aşamada yerleştiğini sorar: Manâ cevhere birinci yönde mi yoksa ikinci yönde mi yerleşmektedir? İbnü'l-Melâhimî, Behşemî kabuller açısından her iki seçeneğin de mümkün görünmediğini söyler. Zira birinci seçenek, Behşemîler'in de kabul etmeyeceği malûlün illetten gecikebileceği sonucuna götürür. İkinci seçenek ise, cevherin ikinci yönde bulunmasının manânın kendisine yerleşmesine, manânın cevhere yerleşmesinin ise cevherin ikinci yönde bulunmasına bağlı olduğu anlamına gelir ki bu kabul edilmez bir totolojidir. Her iki seçenek de imkânsız olduğuna göre cevherin intikalinin bir manâya bağlı olduğu ileri sürülemez.[846]

Bütün bu açıklamalar, cismin üzerindeki değişimlerin müessiri konusunda biri Behşemî, diğeri ise Hüseynî kelâmcılara ait olmak üzere iki farklı yaklaşımın bulunduğunu göstermektedir.[847] Hüseynî kelâmcılar yukarıdaki sebeplerden hareketle manâ görüşünün geçersizliğini ortaya koyduktan sonra, cismin niteliklerinin doğrudan fâil tarafından meydana getirildiğini öne sürerler. Behşemî düşüncenin aksine manâ ve sıfat arasında bir ayrım yapmayan Hüseynîler, hareket ve hareketli oluşun, sükûn ve sâkin oluşun, kevn ve kâin oluşun aynı anlama geldiğini ifade ederler.[848] Hareket ve hareketli oluş aynı şeyler olduğuna göre, Behşemîler'in savunduğu gibi biri illet olan manâ, diğeri ise onun malûlü olan sıfat şeklinde bir illet-malûl ilişkisinden söz edilemez. Böylece fâil cisim üzerinde hareketi meydana getirdiğinde aslında cismin hareketli oluş şeklindeki bir niteliğine neden olmaktadır. Binaenaleyh fâil, cismin hareketli oluşunun ve diğer sıfatlarının

---

[846] Detaylar için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 117-118; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/48b.

[847] Behşemî ve Hüseynî kelâmcıların bu konudaki görüşlerine sırasıyla yer veren Yahyâ b. Hamza, istidlal düzeyinde her iki görüşün de bazı ilzamlara açık olduğunu belirtir. Ancak böylesi meselelerdeki tartışmanın, inanç ilkelerine (*el-umûru'd-dîniyye*) yönelik herhangi bir soruna yol açmayacağını da ekler. Bk. Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/48b.

[848] Zeydî kelâmî metinlerde bu husus sıklıkla vurgulanır. Örneğin bk. Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/48b; Şerefî, *Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr*, 1/243; Mahallî, *el-ʿİḳdü'l-ferîd*, 38a-b; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/412; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 59a. Dâvûd b. Ahmed el-Hayyî, *Şerḥu'l-Ḳalâʾid*, 6a-b. Ayrıca Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin açıklamalarında da dolaylı olarak bu anlama gelen bir ifadenin bulunduğunu söyleyebiliriz. O ilk olarak mütekaddim kelâmcıların yalnızca hareketin, hareket eden zâttan (*müteḥarrik*) farklı olduğunu göstermeye çalıştıklarını belirtir. Akabinde ise hareket eden zâttan farklı olan hareketle de bir hâli (sıfat) kastettiklerini söyler. Bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 124.

müessiri konumunda bulunmaktadır. Öyleyse cisim üzerindeki değişimlerin, kendisine yönelik herhangi bir bilgi bulunmayan manâ yerine fâilin ahvâli ile ilişkili olması gerekir.[849]

Hüseynîler'in bu yaklaşımı, en nihayetinde insanların cisimler üzerine kādir olacağı sonucuna götüreceği iddiasıyla Behşemîler tarafından kabul edilmez. Onlar manâ ve sıfat arasında bir ayrım yaparak[850] cisim üzerindeki değişimlerin ontolojik nedeninin bu manâlar olduğunu ileri sürer ve fâilin etkisini manâları mevcut kılmakla sınırlarlar. Rassâs da bu yaklaşımını benimseyerek bir taraftan Behşemîler'in değerlendirmelerini ileri düzeyde ele alırken diğer taraftan da önceki eserlerde yer almayan yeni açılımlara yer vererek bu düşünceyi daha ileri bir seviyeye taşır. O, *Keyfiyye*'de doğrudan manâların ispatıyla uğraşmaz ve bu meseleyi *Tibyân*'da başta hudûs delili olmak üzere farklı bağlamlarda ve arazlara ilişkin kaleme aldığı kısa risâlelerinde sistemli bir şekilde ele alır. *Kitâbü't-Tibyân*'ın *Keyfiyye*'den daha önce telif edildiği dikkate alındığında muhtemelen o, manâların ispatını ve gerçekliğini *Tibyân*'da ortaya koyduğunu varsayarak *Keyfiyye*'de manâ ve manevî sıfatlara ilişkin diğer meselelere yer verir.

İlk olarak Rassâs, diğer sıfat kategorilerinde de olduğu gibi manevî sıfatların tanımına yer vererek konuyu ele almaya başlar ve manevî sıfatları, *sıfatı kazanan/hak eden zâtın dışındaki bir müessirin zorunlu biçimde tesiri sonucunda (ʿalâ sebîli'l-îcâb) varlık sıfatının ötesinde ortaya çıkan sıfatlardır*[851] şeklinde tanımlar. Bu tanımdan hareketle ilk olarak manevî sıfatların zâtın/mevsûfun kendisiyle ortaya çıkamadıkları ve zâtın dışında bir müessire ihtiyaç duydukları görülür. Rassâs bu hâricî müessiri illet/araz olarak tayin eder ve onun, "zorunlu biçimde tesiri" ifadesi fâili dışarıda bırakır. Çünkü yalnızca illet zorunlu bir biçimde tesirde bulunarak malûlünü zorunlu kılabilir. Dolayısıyla manevî sıfatlar, "bir illetin tesiri sonucunda, zâtların varlığının/varlık sıfatının ötesinde sahip olduğu sıfatlardır" şeklinde yeniden ifade edilebilir.

Rassâs tanımdan sonra manevî sıfatların kendilerine özgü birtakım hususiyet ve özelliklerini sıralar. İlk olarak, manevî sıfatlar mümkün tarzda/imkân üzere sâbit olur.

---

[849] Detaylar için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 124; İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 117; Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 146-147.

[850] Araz ve sıfat arasında bir karşılaştırma için bk. Dâvûd b. Ahmed el-Hayyî, *Şerḥu'l-Ḳalâʾid*, 7a.

[851] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 27: 5-6: "*enne'ş-şıfâte'l-maʿneviyyete hiye'ş-şıfâtü'z-zâʾidetiʿalâ şıfati'l-vücûdiʾlletî yüeşşiruʿalâ sebîli'l-îcâbi sivâ'z-zâti'l-müsteḥiḳḳati lehâ.*"

İkinci olarak manevî sıfatların zâtlar üzerinde ortadan kalkıp/yok olup tekrar yenilenmeleri mümkündür. Örneğin bir zâtın hareketli oluş niteliğini yitirmesi ve tekrar kazanması mümkündür. Rassâs, manevî sıfatların yok olup tekrar ortaya çıkmalarının imkânsız olması, diğer bir ifadeyle manevî sıfatların sürekliliğinin kabul edilmesi durumunda, bu sıfatların keyfiyetini oluşturan imkândan/imkân üzere sâbit olmalarından bahsedilmeyeceğini söyler. Çünkü sıfatın zât üzerindeki sürekliliği onun mümkün olarak değil zorunlu olarak sâbit olduğunu gösterir. Üçüncü olarak manevî sıfatlarla ancak bekāsı mümkün olan zâtlar nitelenebilir.[852] Burada bâki ile kastedilen, varlık sıfatını kazanan bir zâtın varlığını sürdürmesidir. Bu hususiyet, Behşemî kelâmcılara göre zât kabul edilen arazların manevî sıfatlarla niçin nitelenemeyeceğinin açıklamasını sunar. Zira arazların cisimler ve cevherler gibi bekāsı söz konusu değildir. Öte yandan bir arazın başka bir arazı taşıyamayacağı ilkesi de arazların manevî sıfatlarla nitelenemeyeceğinin başka bir gerekçesini oluşturur.[853] Çünkü manevî sıfatlar illet konumunda olan bir arazın/manânın etkisiyle ortaya çıkar ve araz, başka bir arazı taşıyamayacağı için illet olan bir manânın araza yüklenmesi ve onun üzerinde bir sıfata neden olması düşünülemez.

Rassâs'ın manevî sıfatların dördüncü hususiyeti bağlamında yer verdiği ifadeler iki açıdan problemli gözükmektedir. Birincisi, Thiele'nin de işaret ettiği üzere ilk cümlesinin oldukça kapalı ve çelişkili olmasıdır. Dolayısıyla onun dördüncü hususiyet olarak ne ifade etmeye çalıştığı anlaşılmamaktadır. İkinci olarak onun ilk cümlesinin akabinde yer alan ifadeler, manevî sıfatların hususiyetinden ziyade bu sıfatların illetine yönelik bir açıklama olarak görünmektedir.[854] Nitekim o, tek bir illetin tek bir mevsûf/zât ile ilişkili (*iḫtiṣâṣ*) olabileceğini ve tek bir illetin bir zâtta yalnızca bir sıfata neden olabileceğini söyler.[855]

Beşinci hususiyet, -daha sonra üzerinde detaylı olarak durulacağı üzere- manevî sıfatları zât üzerinde mümkün kılan müessir ile zorunlu kılan müessirin birbirinden farklı

---

[852] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 27-29; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/520-521.

[853] Arazlar ancak yer kaplayana (*müteḥayyiz*) yerleşebilir ve böylece onlar üzerinde bir sıfatı zorunlu kılar. Ancak arazların kendisi yer kaplayan olmadığı için bir arazın başka bir araza yerleşmesi düşünülemez; Rassâs, *et-Tibyân*, 30b. Bundan dolayı bir arazın başka bir arazda bir sıfata neden olması imkânsız hâle gelir.

[854] *Keyfiyye*'nin yazma nüshalarının birinde bu yönde de bir izah ve tashih notu bulunmaktadır. Bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât* (Dahyân: Mektebetü Muhammed b. Abdilazîm el-Hâdî, 51), 21; krş. Jan Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 157, dpn. 150.

[855] Detaylar için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 29-30; Jan Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 156-157.

olmasıdır.[856] Müessirler ve illet başlığı altında da ifade edildiği üzere illet, yalnızca bir sıfatın zât üzerinde zorunlu olarak ortaya çıkışında müessirdir.[857] Ancak bu sıfatın imkânı -genel bir ifade olarak- nitelendiği zâta dayanmaktadır. Örneğin herhangi bir cismin hareketli veya sâkin oluşunun imkânı cismin kendisine dayanmaktayken, cismin hareketli ve sâkin oluşunu zorunlu kılan, cismin taşımış olduğu hareket ve sükûn manâlarıdır.

Yukarıda yer verilen beş hususiyet manevî sıfatları diğer sıfat kategorilerinden ayırırken bunlara ilave olarak manevî sıfatların fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlardan ayrıştığı iki hususiyeti daha bulunmaktadır. Sıfatların taksimi başlığında da değinildiği üzere, zâtlar üzerinde mümkün tarzda sâbit olmaları manevî sıfatlarla fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların ortak paydasını oluşturur. Ancak fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların imkânının, zorunluluğunu/zorunlu olarak ortaya çıkışını öncelemesi gerekirken, aynı durum manevî sıfatlar için geçerli değildir. Zira manevî sıfatların imkânına zorunlu olarak ortaya çıkışları eşlik edebilir.[858] İkinci olarak manevî sıfatların fâil ile herhangi bir ilişkisi yoktur.[859] Çünkü fâilin etkisi yalnızca sıfata neden olan illetin yaratılmasıyla sınırlıdır. Her ne kadar fâilin mevcut kıldığı manâ sonucunda bir sıfat ortaya çıksa da bu sıfatın müessiri olarak fâile değil, yaratmış olduğu manâya işaret edilir.[860] Behşemîler ile Hüseynîler arasındaki tartışma dikkate alındığında bu nokta oldukça önem arz etmektedir. Çünkü fâilin manâyı yaratmış olmasından dolayı manâ sonucunda ortaya çıkan sıfatın da fâile dayandırılması durumunda manevî sıfatlar şeklinde bir kategoriden söz edilemeyeceği gibi illetin müessir olduğundan da bahsedilemez. Böylece ortaya çıkan sıfatın müessiri olarak manânın gösterilmesi, manevî sıfatları fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlardan ayırır. Nitekim fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların müessiri doğrudan fâilin kendisidir ve neden olduğu sıfat ile kendisi arasında herhangi bir aracı manâ söz konusu değildir.

Hususiyetlerinin akabinde manevî sıfatlara ilişkin Rassâs'ın en uzun ve detaylı açıklamaları müteallik olan ve olmayan manevî sıfatlar başlığı altında yer alır. Muktezâ

---

856 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 30.
857 Rassâs, *el-Müʾessirât*, 169; Bekrî, *Mişbâḥu'z-zulümât*, 169.
858 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 30. Ancak manevî sıfatların imkânına zorunlu olarak ortaya çıkışlarının eşlik etmesi vacip değildir. Aksi takdirde manevî sıfatların mümkün kısmından çıkıp zorunlu sıfatlar kategorisine dâhil olması gerekir.
859 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 30.
860 Cüşemî, "illetin mûcebinin fâille ilişkisi yoktur" ifadesiyle bu duruma açıkça işaret eder; *et-Teʾşîr ve'l-müʾessir*, 29a.

sıfatlara benzer şekilde manevî sıfatlar da müteallik olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Sıfatın nitelendiği zât ile başka bir zât arasında bir hüküm gerektirmesi şeklinde ifade edilen müteallik kavramını tekrar hatırlatarak, Rassâs müteallik sıfatlara tek tek yer verir ve hangi hükmü gerektirdiğini detaylıca açıklar. Onun bu bağlamda yer verdiği açıklamalar oldukça ayrıntılı olduğu için bunların tamamına burada değinmek mümkün görünmemektedir. Ancak meselenin anlaşılması için müteallik sıfatlardan iki tanesi örnek olarak verilebilir: Bizden birinin kādir oluşu bir manâya (kudret) dayalı olarak ortaya çıktığı için manevî sıfatlar içerisinde değerlendirilir. Bir manâya dayalı olarak kādir olmakla nitelenmemizin sonucunda ise bu sıfat bizim ile makdûrumuz arasında bir hükmü gerektirir. Bu ise eylemlerimizi imkân üzere gerçekleştirme şeklinde ifade edilebilen hükümdür. Aynı şekilde akıl yürüten (*nâẓır*) oluşumuz da manevî sıfatlar içerisinde yer alır ve delille taalluku sonucunda iki farklı hüküm ortaya çıkar. İlk olarak akıl yürütmenin yalnızca nazarın taalluk ettiği delil üzerinde gerçekleştiğini gösterir.[861] İkinci olarak akıl yürütmenin doğru bir şekilde yürütülmesi şartına bağlı olarak nazar, itikādın ilme dönüşmesini sağlar.[862]

Müteallik olmayan manevî sıfatlar ise kendi içerisinde iki kısma ayrılır: **i.** nitelendiği zâtın toplamına (*cümle*) yönelik olan manevî sıfatlar, **ii.** nitelendiği zâtın toplamına yönelik olmayan manevî sıfatlar. İlk kısım içerisinde insanların canlı oluş sıfatı yer alır.[863] Nitekim hayat arazı, yalnızca bulunduğu mahallin canlı oluş sıfatını kazanmasını sağlamaz. Aksine hayat arazına sahip olan zât bir bütün olarak canlı olmakla nitelenir ve bu açıdan toplama yönelik bir sıfat olarak değerlendirilir.[864] Öte yandan canlı oluş sıfatının taalluk edebileceği herhangi bir şeye işaret edilemeyeceği için, nitelendiği zât ile başka bir zât arasında bir hüküm gerektirmez ve dolayısıyla müteallik olmayan bir sıfattır. İkinci kısım için ise Rassâs, cevherlerin bir yönde bulunmasını örnek olarak verir. Zira kevn arazları ancak bulunduğu mahalle bir sıfat gerektirir ve dolayısıyla toplama yönelik

---

[861] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 31; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/563-563.

[862] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 34. Ayrıca diğer müteallik manevî sıfatların detayları için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 31-35; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 162b-164a; Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/570-573; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/570-577; Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 172-175.

[863] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 35; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/560.

[864] İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 2/370; Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾeşşir*, 41a; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 15b.

bir sıfat olarak değerlendirilemez. Ayrıca cevherin bir yönde bulunuşu bir hükme neden olamayacağı için müteallik olmayan sıfatlar içerisinde yer alır.[865]

Rassâs'ın manevî sıfatlara ilişkin epistemolojik bir yaklaşımla ele aldığı son mesele, bu sıfatların kendilerinden hareketle müessirleri ve nitelendikleri zâtın hâli hakkında bir bilgiye ulaşılıp-ulaşılamayacağıyla ilişkilidir. Ancak Rassâs burada, muktezâ sıfatlardan farklı olarak meseleyi oldukça karmaşık bir açıdan inceleyerek işe başlar. Onun bu bağlamda yer verdiği açıklamaların detaylarından önce arazlara ilişkin önemli bir ilkenin göz önünde bulundurulması gerekir. Behşemîler'e ve bu geleneğin takipçilerine göre arazlar, birbirinden ayrışmış şekilde kendinde gerçeklikleri bulunan zâtlardır. Bu zâtlar, -cevherlerde olduğu gibi- birtakım sıfatlara ve hükümlere sahiptir.[866] Cüşemî arazlara ilişkin açıklamalarının girişinde bu sıfatları üç farklı kategori altında sıralar: **i.** herhangi bir illetle gerekçelendirilemeyen zât sıfatı, **ii.** zât sıfatının gerektirmiş olduğu muktezâ sıfatı, **iii.** fâille kazandığı varlık sıfatı.[867] Bu genel ilkeden sonra asıl meseleye ilişkin soru gündeme gelir: Birtakım sıfatlara ve hükümlere sahip olan arazlar, diğer zâtlar üzerinde sıfatları nasıl ve hangi bakımdan zorunlu kılar? İlk aşamada illet konumunda olan arazları müessir kılan üç ihtimalden söz edilebilir: **i.** illet yalnızca zâtı dolayımıyla sıfatları zorunlu kılar, **ii.** illet, fâilin bir etkisi/müdahalesi sonucunda zât üzerinde sıfatı zorunlu kılar, **iii.** illet, kendisinden farklı olan bir manâ dolayımıyla zât üzerinde sıfatları zorunlu kılar.[868] Bu ihtimaller hareket arazı üzerinden tatbik edildiğinde; **a.** hareket, zâtından dolayı zât üzerinde hareketli oluş sıfatını zorunlu kılar, **b.** hareket, fâilin bir müdahalesi/etkisi sonucunda hareketli oluş sıfatını zorunlu kılar, **c.** hareket, kendisinden farklı bir manâ dolayımıyla hareketli oluş sıfatını zorunlu kılar.

Rassâs, bu üç ihtimalin de mümkün olmayacağını söyleyerek gerekçeleri üzerinde detaylıca durur. İlletlerin zâtları dolayımıyla sıfatları zorunlu kılması mümkün değildir.

---

[865] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 39; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/560.

[866] Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 68a: 7: "*ve hâẕihî hiye uṣûlü'l-aʿrâżilletî hiye ẕevât*^{iin} *münferidet*^{iin} *baʿḍuhâ ʿan baʿḍ*^{in} *mütemeyyizet*^{iin} *bi-ṣıfât*^{in} *ve aḥkâm*^{in}." Ayrıca bk. Dâvûd b. Ahmed el-Hayyî, *Şerḥu'l-Ḳalâʾid*, 6a, 19b.

[867] Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾessir*, 26a. Cüşemî bu genel ifadeden sonra her bir araz başlığında ilgili arazın sıfatını ve hükmünü belirler. Örneğin telif arazı, varlık ve yokluk hâlinde sâbit olan zât sıfatı, zât sıfatının gerektirmiş olduğu muktezâ sıfatı ve fâille kazandığı varlık sıfatı olmak üzere üç sıfata sahiptir. Benzer şekilde telif arazının, fâil tarafından mevcut kılınmasının mümkün olması diğer telif arazlarına benzerken telif dışındaki arazlardan ayrışması ve mevcut olmak için iki mahalle ihtiyaç duyması gibi hükümleri de bulunur. Bk. *et-Teʾşîr ve'l-müʾessir*, 36b.

[868] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 43-44; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 75a.

Çünkü illetlerin sıfatları zorunlu kılması (*îcâbü'l-ʿilel*[i] *li'ṣ-ṣıfât*) bir hükümdür[869] ve bu hüküm ancak, illet ve illetin neden olduğu sıfata sahip olan zât arasında bilinebilir. İlletin yalnızca zâtı dolayımıyla sıfatları zorunlu kıldığının ileri sürülmesi durumunda bu hükmün, zâta dayandığı için zâtî hüküm olarak kabul edilmesi gerekir. Ancak hükmün tanımında da yer verildiği üzere zâtî hüküm diye bir şey yoktur ve hükümler zâtî olmakla nitelenemez.[870] İlletin yalnızca zâtı dolayımıyla sıfatları zorunlu kılamayacağının en net açıklaması ve gerekçesi ise, özellikle Rassâs sonrası Zeydî metinlerde de sıklıkla tekrar edilen, arazların zât olduğu[871] ve zât olmak bakımından bütün zâtların eşit olduğu düşüncesidir.[872] Bu düşünce dikkate alınarak arazların müessir oluşunun yalnızca zâtları ile açıklanması, iki imkânsız sonuca götürecektir. İlk olarak arazlar dışındaki zâtların da bir sıfata neden olabilmesi mümkün hâle gelir. Çünkü zât olmak herhangi bir sıfata neden olmakla sonuçlanıyorsa, bu hükmün bütün zâtlarda geçerli olması gerekir. Diğer bir ifadeyle zât olan her şeyin bir sıfata neden olması gerekir. Ancak araz dışındaki bir zâtın sıfata neden olduğu düşünülemeyeceği için arazların müessir oluşu yalnızca zâtlarıyla açıklanamaz. İkinci olarak arazların madûm aşamasında da zât oldukları düşünüldüğünde, madûm bir arazın herhangi bir sıfatın müessiri olmak için gerekli şartı taşıdığı ve dolayısıyla bir sıfata neden olabileceği sonucu ortaya çıkar. Ancak madûm bir illetin herhangi bir sıfata neden olması düşünülemez.[873]

İlletlerin, fâilin herhangi bir etkisi sonucu sıfatları zorunlu kılması da mümkün değildir. Çünkü fâilin illetler üzerindeki etkisi, yalnızca onları mevcut kılmakla sınırlıdır ve fâilin, illetin *mûcib* oluşunda herhangi bir iradesi (*taḫyîr*) ve seçeneği söz konusu değildir.[874] Ayrıca illetin fâilin etkisi sonucuyla sıfatları zorunlu kılması, kabul edilemez iki sonucu

---

869 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 43; Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾeşşir*, 26a.

870 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 43.

871 Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 16b-17a. Arazların zât olduğuna bazen doğrudan, bazen ise *ġayr* kelimesiyle işaret edilir. Özelikle hâl teorisi bağlamında oldukça önem arz eden *ġayr* kelimesi, yalnızca kendi başına bilgiye konu olabilen şeyler için kullanılır ve zât olmanın anlamı da budur. Bundan dolayı zâtla birlikte bilginin konusu olabilen sıfatlara *ġayr* kelimesi ile işaret edilmez. Arazlar ise kendi başına bilginin konusu olabildiği için *ġayr* kelimesi ile ifade edilir ve cevherlerden başka bir şey olduğu söylenir. Bk. el- Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 125b. Örneğin hudûs delilinin öncülü sıralanırken, "*cisimlerde ve cevherlerde kendilerinden başka (ġayr) olan arazlar bulunur.*" şeklinde bir iddiaya yer verilir. Bk. Rassâs, *et-Taḥṣîl*, 213b; *Tehẕîbu't-Taḥṣîl*, 5b. Buradaki *ġayr* ise arazın cisim ve cevherden farklı bir zât olarak dışta gerçekliğinin bulunduğuna işaret eder; Dâvûd b. Ahmed el-Hayyî, *Şerḥu'l-Ḳalâʾid*, 8b-9a.

872 Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 12b.

873 Detaylar için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 43; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 75a; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/448-449; 75a; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 64b.

874 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 43.

beraberinde getirir. İlk olarak malûlün illetten sonraya kalması zorunlu hâle gelir: Fâilin tesiri imkân üzere olduğu için, illetin sıfatı zorunlu kılmasını sağlayan müdahaleyi meydana getirme veya getirmeme konusunda fâilin irade ve imkânının olması gerekir. Bu ise doğal olarak malûlün illetten sonraya kalabileceği anlamına gelir. Bu durumda ise illet, zorunlu tarzda tesirde bulunan müessirler kısmından çıkarak imkân üzere tesirde bulunan müessirler kısmına dâhil olur.[875] Ancak illetin en temel hususiyeti, kendisi mevcut olduğunda malûlün de zorunlu olarak mevcut olmasıdır. Diğer bir ifadeyle illetin malûlünü öncelemesi mümkün değildir.[876] İkinci olarak, illetlerin müessir oluşunun fâile dayandırılması durumunda *ġayr-ı mûcib* bir illetin fâil tarafından meydana getirilmesi mümkün hâle gelecektir. Bunun bir adım ilerisi olarak, fâil, zâtların bir kısmını *ġayr-ı mûcib* bir illet, bir kısmını ise *mûcib* bir illet konumunda kılabilecektir. Şöyle ki fâil illeti mevcut kılmakla birlikte illetin etkide bulunmasını sağlayan müdahaleyi gerçekleştirmez ve böylece *ġayr-ı mûcib* bir illet ortaya çıkar. Diğer taraftan ise örneğin cisimler üzerinde gerekli müdahaleyi ortaya koyarak onları *mûcib* bir illet hâline getirir.[877] Ancak gerek illetin *ġayr-ı mûcib* olması, gerekse illet olmayan zâtların *mûcib* kılınması mümkün değildir.[878] Zira illetin *ġayr-ı mûcib* olması bizzat illetin mâhiyeti ile çelişirken diğer taraftan ise, gerekli bütün motivler bulunsa dahi fâil *ġayr-ı mûcib* bir illeti hiçbir şekilde *mûcib* kılamaz.[879] Sonuç olarak, fâilin illet üzerindeki etkisi yalnızca onu mevcut kılmakla sınırlıdır ve bunun ötesinde tasavvur edilebilecek fâil tarafından gelen her etki illetin mâhiyeti ile çelişir ve illeti illet olmaktan çıkarır.

İlletlerin sıfatları herhangi bir manâ dolayımıyla da zorunlu kıldığı düşünülemez. Çünkü bu durum -Muammer'in manâ terosine benzer bir şekilde- her bir manânın başka bir manâya dayandığı sonucuna götürür. Zira illetin tesirde bulunmasını sağlayan manâ da en nihayetinde bir illettir ve kendisi de bir manâya ihtiyaç duyar.[880] Bu üç ihtimalden her biri imkânsız olduğuna göre, illetlerin sıfatları zorunlu kılması nasıl gerçekleşmektedir?

---

875 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 43.

876 Rassâs, *et-Tibyân*, 12a.

877 Detaylar için bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 75a; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/448-449; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 64b.

878 Rassâs, *et-Tibyân*, 21a.

879 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 43: 13: "*lev deʿâhu evferu dâʿi*^{n} *ilâ îcâb*^{i} *ʿillet*^{in} *ġayr*^{a} *mûcibet*^{in} *leteʿazzera ʿaleyhi ẕâlike.*"

880 Detaylar için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 43-44; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/695; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 75a; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/448-449; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 64b.

Rassâs'ın bu soruya cevabı, "illetler sıfatları bir hâl üzere olmaları sebebiyle zorunlu kılar"[881] şeklindedir. İlletler bir hâl vasıtasıyla mûcib olduğunda ise bu hâlin keyfiyeti gündeme gelir. Daha açık bir ifadeyle bu hâl, illetler üzerinde zorunluluk üzere mi yoksa imkân üzere mi sâbit olmaktadır? Zorunlu ve mümkün hâllerin her bir kısmının da kendi içerisinde iki gruba ayrıldığı göz önüne alındığında burada dört ihtimal gündeme gelir. **i.** illet sahip olduğu manevî bir sıfat dolayımıyla sıfatları zorunlu kılar. Rassâs bu seçeneğin imkânsız olduğunu belirtir; çünkü bir manânın başka bir manâya sahip olması mümkün olmadığı için bir arazın üzerinde başka bir manâ dolayımıyla ortaya çıkan manevî sıfattan da bahsedilemez.[882] **ii.** İllet fâil dolayımıyla ortaya çıkan bir sıfatına bağlı olarak sıfatları zorunlu kılar. Rassâs bu seçeneğin de mümkün olamayacağını ifade eder. Çünkü illet, fâil dolayımıyla yalnızca varlık sıfatını kazanır. Buna göre illetin varlık sıfatına dayalı olarak diğer sıfatları zorunlu kılması durumunda mevcut olan her şeyin bu hükmü taşıması, yani mevcut olan her şeyin bir sıfatı zorunlu kılması gerekir.[883] Yukarıdaki her iki seçeneğin geçersiz olması, illetin mümkün bir sıfatına dayalı olarak diğer sıfatları zorunlu kıldığı ihtimalini de ortadan kaldırır. Binaenaleyh illetin, kendisi için zorunlu olan bir sıfatına dayalı olarak diğer sıfatları zorunlu kıldığı ve müessir olduğu ortaya çıkar. Rassâs illetin sahip olduğu bir sıfatla müessir olduğunu açıkça ifade ettikten sonra bu zorunlu sıfatın zâtî veya muktezâ olduğu konusunda kelâmcılar arasında iki farklı görüşün olduğunu belirterek kendisi de iki farklı kanaat öne sürer. Onun aktardığına göre Ebû Abdillah el-Basrî, illetin zât sıfatına dayalı olarak müessir olduğunu savunur ve kendisi de *Tibyân*'ında[884] bu görüşü desteklediğini belirtir. Ebû Abdillah el-Basrî dışındaki kelâmcıların ise illetin muktezâ sıfatları dolayımıyla müessir olduğunu savunur ve Rassâs *el-Mesâʾilü'l-ʿişrîn*'unda bu görüşü desteklediğini ve doğru olan görüşün de bu olduğunu belirtir.[885] Rassâs her iki görüşün ayrıntılarını *el-Mesâʾilü'l-ʿişrûn*'unda açıkladığını

[881] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 44. Rassâs'ın bu cevabı sonraki Zeydî metinlerde de yer alır. Örneğin bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 75a.

[882] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 44; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 75a.

[883] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 44. Ayrıca bk. Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 64b.

[884] Thiele, *Kitâbü't-Tibyân*'daki ilgili pasajın günümüze ulaşmadığını söylese de (bk. Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 162, dpn. 170) Rassâs, *Keyfiyye'*deki yaklaşımından farklı olarak *et-Tibyân*'ın iki yerinde "arazların zât sıfatları dolayımıyla sıfatları zorunlu kıldıklarını" ifade eder; Rassâs, *et-Tibyân*, 67b, 75a-b.

[885] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 44. Rassâs'ın doğru görüş olarak nitelediği bu yaklaşım sonraki Zeydî metinlerde de yer alarak desteklenir. Örneğin bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 75b; Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/450; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/449; Dâvud b. Ahmed el-Hayyî, *Şerḥu'l-Ḳalâʾid*, 10a-b; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 64b. Esasında, illetlerin nasıl müessir olduğu konusunda Cüşemî öncesi kelâmcılar arasındaki

söyler. Ancak onun bu eseri günümüze ulaşmadığı için bu konudaki ayrıntı ve yaklaşımlar hakkında herhangi bir bilgiye de ulaşmamız mümkün değildir. Bununla birlikte Rassâs doğru kabul ettiği görüşün desteklenmesi için *Keyfiyye*'de kısa bir açıklamaya yer verir. O ilk olarak, Ebû Abdillah el-Basrî'den aktarılan ve kendisinin de *Tibyân*'ında desteklediği, "illetler zât sıfatları dolayımıyla sıfatları zorunlu kılar" seçeneğinin geçersizliği ve imkânsızlığı üzerinde durur. İlletlerin zât sıfatları dolayımıyla zâtlar üzerinde herhangi bir sıfata neden olmayacağını iki temel gerekçe üzerinden açıklayan Rassâs, ilk gerekçeyi zâtî sıfata dayanan herhangi bir hükmün gecikmemesinin (*terâḫî*) imkânsız olduğu ilkesi üzerine kurar. Örneğin zâtların birbirine benzerliği veya birbirinden farklı oluşu zât sıfatına dayanan bir hüküm olduğu için bu hüküm, mevcut veya madûm oluşları fark etmeksizin zâtlar için sürekli olarak sâbittir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere zât sıfatı her iki durumda; yanî mevcut ve madûm oluş aşamasında sâbittir. Bu ilke göze önüne alındığında, arazların zât sıfatları dolayımıyla müessir olduğunu söylemek, madûm illetin de *mûcib* olmasını gerektirecektir. Oysa madûm bir illetin herhangi bir sıfatı zorunlu kıldığı ve dolayısıyla *mûcib* olduğu düşünülemez.[886] Rassâs ikinci gerekçesini ise illetin ancak ihtisâs sayesinde bir sıfata neden olabileceği ilkesi üzerinden açıklar. Burada ihtisâs ile kastedilen herhangi bir manânın zâta yerleşmesidir *(ḥulûl).*[887] İlletin zât üzerinde yerleşmesi ise ancak mevcut olması ile mümkündür. Buradan hareketle madûm bir illetin herhangi bir zât ile ilişkisi/ihtisâsı tasavvur edilmeyeceği için herhangi bir zâtın sıfatına da neden olması düşünülemez.

Bu aşamaya kadar yer verilen açıklamalar illetlerin nasıl müessir olduğunun tespiti ile ilişkilidir ve bu değerlendirmeler arazların/illetlerin ancak muktezâ sıfatları dolayımıyla müessir olabileceğini göstermektedir. Söz gelimi hareket, zâtı veya zât sıfatı (=hareketin hareket oluşu) dolayımıyla değil ancak muktezâ sıfatı vasıtasıyla bir zâtın hareketli oluş sıfatına neden olur.

---

ihtilafın, Cüşemî ile birlikte netlik kazandığı ve Rassâs'ın da içinde bulunduğu sonraki kelâmcıların onun yaklaşımını takip ettiği söylenebilir. Nitekim Cüşemî, illetlerin zât, muktezâ ve varlık olmak üzere üç sıfata sahip olduğunu ve herhangi bir ihtilafa değinmeksizin illetlerin, başka bir şeyin sıfatını (*fî îcâbi'ş-ṣıfati li'l-ġayr*) muktezâ sıfatları dolayımıyla zorunlu kıldığını, zât sıfatlarıyla da birbirinden ayrıştıklarını ifade eder; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/694-695.

886 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 50; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 75b; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/449.

887 Detaylar ve örnek için bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 19a; Ahmed er-Rassâs, *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*, 20a-b; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 72a.

Rassâs illetlerin nasıl müessir olduğunu ortaya koyduktan sonra, üç temel başlık altında toplayabileceğimiz asıl meseleye geçer: **i.** Manevî sıfatların benzer oluşu müessirlerin de benzer olduğunu gösterir. **ii.** Manevî sıfatların farklılığı müessirlerin farklı olduğunu gösterir.[888] **iii.** Manevî sıfatların artışı, illetlerin arttığını gösterir. Örneğin A ve B cisminin hareketli oluşu birer manevî sıfattır ve birbirine benzerdir. A ve B cisminin bu niteliklerinin benzer olması ise müessirlerinin de benzer olduğunu gösterir. Nitekim her iki cismin hareketli olmasına neden olan müessir, aynı cinsten olan ayrı iki hareket arazıdır. Manevî sıfatların farklı olması ise müessirlerin de farklılaştığını gösterir. İnsanların âlim ve kādir oluşu birbirinden farklı iki manevî sıfattır. Bu iki sıfatın birbirinden farklı olması ise müessirlerinin de farklı olduğunu gösterir. Nitekim âlim oluşun illeti ilim arazı iken kādir oluşun illeti ise kudret arazıdır. Rassâs bu durumu gerekçelendirmek için, sıklıkla yer verdiği temel bir hususu burada tekrar hatırlatır: "Tek bir illet yalnızca tek bir sıfata neden olabilir."[889] Bu ise, söz gelimi ilim arazının âlim oluş dışında herhangi bir sıfata neden olamayacağı gibi birden fazla âlim oluş sıfatına da neden olamayacağı anlamına gelir. Çünkü ilim arazının birden fazla sıfata ve birden fazla âlim oluş niteliğine neden olduğu varsayıldığında, illetin belirli bir sayıda durmasını sağlayan makûl bir gerekçeden bahsedilmez ve böylece tek bir illetin sonsuz sayıda sıfata neden olması mümkün hâle gelir.

Öte yandan manevî sıfatlardaki artış da ancak illetlerin artışı ile mümkündür. Çünkü tek bir ilmin birden fazla âlim oluş sıfatına neden olduğu düşünüldüğünde, sonsuz sayıda âlim oluş sıfatına neden olabileceğini düşünmek için herhangi engel yoktur. Daha açık bir ifadeyle bir illet birden fazla malûle neden olabiliyorsa, sonsuz sayıda malûle de neden olabilir. Bu durum ise birinci illetin dışındaki illetlerin herhangi bir tesirinin olmadığı, daha teknik bir ifadeyle *ġayr-ı mûcib* illetler oldukları sonucuna götürür.[890] Çünkü ilk illet (=ilim) bütün sıfatları (=âlim oluş) zorunlu kılmış ve diğer illetlerin neden olabileceği bir sıfat kalmamıştır. Ancak Rassâs'ın müteaddit defa dile getirdiği üzere *ġayr-ı mûcib*

888 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 50; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 14b.

889 Tek bir illet, aynı cinsten birden fazla sıfata neden olamayacağı gibi farklı cinsten sıfatlara da neden olamaz. Yine ilim üzerinden örneklendirecek olursak, ilim tek bir zâtın kādir, hay, mürîd vs. gibi sıfatlarına neden olamaz. Rassâs tek illetin birden fazla sıfatı gerektirmesi durumunda arazların ispatına yönelik yöntemin imkânsız hâle geleceğini söyler. Zira farklı sıfatlardan hareketle farklı arazların bilgisine ulaşılmaktadır. Şayet tek bir hayat arazı, bir zâtın kādir, âlim, arzulayan, nefret eden ve düşünen olması için yeterli ise hayat arazı dışındaki arazların ispatına imkân ve ihtiyaç kalmayacaktır. Bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 53.

890 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 55; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 72a.

bir illetin varlığı imkânsızdır. Netice olarak tek bir illet bir malûle neden olabileceğine ve *ġayr-ı mûcib* illet olamayacağına göre manevî sıfatların artışının illetlerin artışına bağlı olması gerekir.

Manevî sıfatlara ilişkin Rassâs'ın ele aldığı son mesele, manevî sıfatlardan hareketle nitelendikleri zâtların benzerlikleri veya farklılıkları hakkında bilgiye ulaşılması hakkındadır. Rassâs ilk önce bu meseleye zemin teşkil eden birtakım önemli bilgiler sunarak konuya giriş yapar. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere manevî sıfatların imkânı illete dayanmaz. Peki, bir manevî sıfatı zât için mümkün kılan nedir? Rassâs'ın ifadelerinden hareketle manevî sıfatların imkânlarının nitelendikleri zâta dayandığı şeklinde bir ifade kullanılmıştı. Ancak özellikle Behşemîler'in "zâtlar zâtlık bakımından eşittir" ilkesi gereğince mesele dikkatlice düşünüldüğünde bunun genel bir ifade olduğu ve manevî sıfatları zâtın ötesinde bir şeyin mümkün kıldığı görülür. Aksi takdirde zâtlık bakımından aynı ve eşit olan bütün zâtların manevî sıfatlarla nitelenmesi mümkün hâle gelir. Rassâs bu girişten sonra manevî sıfatları zât için mümkün kılan şeyin ne olduğunu tespit etmeye çalışır. O burada, sebr ve taksim yöntemiyle manevî sıfatları zât üzerinde mümkün kıldığı söylenebilecek ihtimalleri sıralar: **i.** Manevî sıfatları zât üzerinde mümkün kılan, zâtın dışında bir müessirdir ve bu durumda ya illet ya da fâilden söz edilebilir. Ancak sıklıkla tekrar edildiği üzere illetin etki alanı, yalnızca sıfatı zorunlu kılmakla sınırlıdır. Aynı şekilde herhangi bir manevî sıfatı zât için mümkün kılanın fâil olduğu da söylenemez. Zira fâilin etkide bulunduğu sıfatların yok olup tekrar ortaya çıkmaları mümkün değil iken manevî sıfatlar için bu durum mümkündür.[891] Bu iki seçenek elendiğinde ise manevî sıfatların zâtın dışında bir müessir dolayımıyla mümkün hâle geldiği ihtimali de geçersiz olur. Manevî sıfatların imkânı zâtın kendisiyle (*mücerredü'ẕ-ẕât*) ve zâtın dışında bir müessirle gerekçelendirilemeyeceğine göre, zâtın başka bir sıfatı dolayımıyla manevî sıfatların mümkün hâle geldiği ortaya çıkar. Rassâs manevî sıfatların, zâtın muktezâ veya başka bir manevî sıfatı dolayımıyla mümkün hâle geldiğini belirterek bunları örneklendirir. Muktezâ sıfat dolayımıyla mümkün hâle gelen manevî sıfatın örneği, cevherin bir yönde bulunuşudur. Cevherin yer kaplayan oluşu muktezâ bir sıfattır ve ancak cevher bu sıfata sahip olduğunda bir yönde bulunma imkânından bahsedilebilir. Başka bir manevî sıfat dolayımıyla mümkün hâle gelen sıfatın

[891] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 62; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfî esrâri'l-Minhâc*, 1/423-424.

örneği ise bizden birinin kādir, âlim, mürîd ve düşünen oluşudur. Dikkat edileceği üzere bunlar bir manâ dolayımıyla ortaya çıktıkları için manevî sıfatlar içerisinde yer alır. Ancak zâtın canlı oluşu dikkate alınmaksızın bu sıfatların imkânından bahsedilemeyeceği için canlı oluş manevî bir sıfat olarak yukarıdaki sıfatları zât için mümkün kılar.[892]

Yukarıdaki açıklamalar manevî sıfatların zâtın sahip olduğu başka bir sıfatı dolayımıyla mümkün hâle geldiğini gösterir. Rassâs bu noktayı tespit ettikten sonra manevî sıfatlardan hareketle nitelendikleri zâtların benzerlikleri veya farklılıkları hakkında bilgiye ulaşılması meselesini şu taksim üzerinden ele alır: **i.** Manevî sıfatlar ve bu sıfatları mümkün kılan (*muṣaḥḥiḥ*), belirli bir şarta bağlıdır, **ii.** Manevî sıfatlar ve bu sıfatları mümkün kılan (*muṣaḥḥiḥ*), belirli bir şarta bağlı değildir. Belirli bir şarta bağlı olması durumunda ise manevî sıfatları mümkün kılan belirli bir muktezî vardır. Bu seçeneklerin akabinde Rassâs, manevî sıfatların belirli bir şarta bağlı olup musahhihin de belirli bir muktezîye dayanması durumunda, bu sıfatlardaki ortaklığın, mevsûfların benzer olduğunu ortaya koyacağını ifade eder. Rassâs'ın bu teorik açıklamasını anlaşılır kılan verdiği örnektir: Cevherin bir yönde/cihette oluşu manevî bir sıfattır ve cevher dışında bir zâtın bu sıfata sahip olması mümkün değildir. Cevherin bir yönde oluşunun imkânı cevherin yer kaplayan oluşuna (=belirli bir *muṣaḥḥiḥ*), yer kaplayan oluşu ise cevherin zât sıfatına (=belirli bir *muḳteżî*) bağlıdır. Bu muktezînin cevherin yer kaplayan oluşunu gerektirmesi ise cevherin mevcut oluşuna (=belirli bir şart) bağlıdır. Buradan hareketle bir yönde oluş şeklindeki manevî sıfatla cevher dışında bir şeyin nitelenmesi mümkün değildir ve bu sıfattaki ortaklık cevherlerin benzer olduğunu gösterir. [893]

---

892 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 63; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 59a.

893 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 65-66. Rassâs'ın yukarıdaki açıklamalarının dışında gerek kendi eserlerinde gerekse diğer eserlerde manevî sıfatların imkânı bağlamında önemli bir ifade daha yer alır. "Hâl ve şart aynıdır (*el-ḥâl*[ü] *vâḥidet*[ün] *ve'ş-şarṭu vâḥid*[ün])" şeklindeki bu ifade, bir taraftan manevî sıfatların imkânının açıklanması, diğer taraftan Behşemîler'in öne sürdükleri manâların ispatı için önemli bir rol oynar. Bu ifadedeki "hâl" kavramı, herhangi bir manevî sıfatı veya zıddını mümkün kılan sıfat için kullanılır. Örneğin mahalle yönelik manevî sıfatları mümkün kılan *ḥâl* yer kaplayan oluş sıfatı iken, toplama yönelik sıfatları mümkün kılan *ḥâl* ise canlı oluş sıfatıdır. Şart ise manevî sıfatlar bağlamında üç farklı seçenek için kullanılır: **i.** yukarıdaki anlamda *ḥâl*i mümkün kılan şart, **ii.** *ḥâl*in bir manevî sıfatı mümkün kılması için gerekli olan şart, **iii.** *ḥâl*in kendisinin mümkün olması için gerekli olan şart. *Ḥâl*i mümkün kılan şartın örneği bünyedir. Nitekim bünye canlı oluş sıfatını, canlı oluş ise toplama yönelik sıfatları mümkün kılar. *Ḥâl*in bir sıfatı mümkün kılabilmesi için gerekli olan şart ise özel bir kalp bünyesidir. Zira canlı oluş sıfatının kādir ve âlim oluş gibi sıfatlarımızı mümkün kılması özel bir kalp bir bünyesine sahip olmamıza bağlıdır. Ancak burada dikkat edileceği üzere kalp bünyesi canlı oluş sıfatının kendisinin değil, bir sıfatı mümkün kılabilmesinin şartıdır. Son olarak *ḥâl*in imkânındaki şartın örneği ise varlıktır. Örneğin mahalle yönelik sıfatları mümkün kılan *ḥâl*in (yer kaplayan oluş) kendi imkânı da varlık sıfatına bağlıdır. Detaylar için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 27-28; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/422; Mahallî, *el-*

3.3.4. Hükümler

Rassâs'ın aynı isim altında yer alan sıfat ve hükümlere ilişkin açıklamaları büyük oranda benzerlik gösterir. Örneğin fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar ve hükümler; tanımları, şartları ve hususiyetleri açısından farklılık arz etmez. Dolayısıyla fâil dolayımıyla kazanılan sıfatların tanımını, şartlarını ve hususiyetlerini, fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerin tanımı, şartı ve hususiyeti olarak okumak mümkündür ve bu yargı diğer kısımlar için de geçerlidir. Rassâs'ın genellikle bu bağlamda yaptığı değişiklik, sıfat kavramın yerine hüküm kavramını koymasıdır.[894] Binaenaleyh burada hükümlerin tanım ve şartlarına ilişkin Rassâs'ın açıklamalarına ayrıca değinilmeyecek ve yalnızca aynı kategori altında yer alan hükümlerin, sıfatlardan ayrıştığı hususlara temas edilecektir.

3.3.4.1. Muktezâ Hükümler

Rassâs muktezâ hükümleri tanımlarken sıfatların tanımında yer almayan bazı önemli ifadelere yer verir ve böylece muktezâ sıfatlar ve hükümler arasında ilk fark tanımlarında ortaya çıkar. Hatırlanacağı üzere muktezâ sıfatlar "zâtın başka bir sıfatı dolayımıyla zorunlu olarak ve belirli bir şekilde zât üzerinde ortaya çıkan sıfatlar" olarak tanımlanmıştı. Aynı şekilde muktezâ hükümler de zâtın başka bir sıfatı dolayımıyla[895] zorunlu olarak ve belirli bir şekilde zât üzerinde ortaya çıkar. Tanımdaki "zorunlu olarak (*vecebet*)" ve "belirli şekilde (*ʿale't-taʿyîn*)" ifadeleri muktezâ hükümleri manevî ve fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerden ayıran kayıtlar konumundadır. Örneğin *sükûnu'n-nefs* hükmü insanlar hakkında imkân üzere sâbit olduğu için muktezâ hükümler arasında yer almaz. Ancak bunun aksine aynı hüküm Allah hakkında zorunlu olduğu için muktezâ hükümler kısmında yer alır. Nitekim Allah'ın kendine özgü sıfatı, bu hükmü O'nun için zorunlu kılar. Dolayısıyla bir hükmün muktezâ hükümler içerisinde yer almasının birinci

---

Ġurer ve'l-ḥacûl, 26a-27a; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 59a-b. Bu ifadenin manâların ispatındaki önemi ve işlevi ise şu şekilde izah edilir: Örneğin yer kaplayan oluş sıfatı, varlık şartı ile herhangi bir cevherin veya cismin sağ veya sol yönde olmasını mümkün kılar. Yer kaplayan bir cismin sağ veya sol yönde olma imkânı eşit olduğunda ise cismin bilfiil bu yönlerden birinde bulunmasını tercih eden hâricî bir etkenin olması gerekir. Başka bir ifadeyle bütün yönlerde bulunması mümkün olan bir cismin belirli bir yönde bulunmasını tercih eden, cismin kendisi olamaz. İşte bu noktada, gerçeklikleri bulunan manâlar devreye sokularak cismin belirli bir yönde bulunmasını tercih eden hâricî etkenin bir manâ olduğu söylenir. Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, 96; *Kitâbü'l-Fâʾiḳ fî uṣûli'd-dîn*, thk. W. Madelung – M. McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007), 16; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 8a-b; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 60; Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 82-83.

894 krş. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 21-22, 103-104.

895 Zâtın hangi sıfatlarının muktezâ hükümlere neden olacağı konusunda bk. İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/511.

kriterini, zât için zorunlu olması veya zât üzerinde zorunlu olarak ortaya çıkması oluşturur. Öte yandan sıfatlarda olduğu gibi muktezâ hükümlerin de zât üzerinde belirli bir şekilde ortaya çıkması gerekir ve bu husus da ikinci kriteri oluşturur.[896] Söz gelimi bir cevher yer kaplayan oluşuna bağlı olarak herhangi bir yönü doldurması (*şâġil*^{in} *li-cihet*^{in} *mâ*) ve bulunduğu konumda başka bir cevherin bulunmasını engellemesi (*mâni*^{an} *li-miṣlihî*) şeklinde doğrudan iki hüküm kazanır.[897] Rassâs, muktezâ hükümlerin "belirli bir şekilde" ortaya çıkması şartıyla eylemlerin ahlâkî değerlerini ifade eden hasen veya kabîh oluşlarını muktezâ hükümlerin kapsamından çıkarır. Çünkü eylemin belirli bir şekilde bu değerlerden ve hükümlerden birini taşıması, yalnızca ve doğrudan eylemin meydana gelişiyle (*vuḳû*ʿ) açıklanamaz.[898] Başka bir deyişle eylem bu iki hükümden birini taşımak zorunda olsa da bu hükümlerden hangisinin geçerli olduğunu tayin eden ve belirleyen yalnızca eylemin meydana gelmesi değildir; bilakis eylem hasen veya kabîh yönlerinden (*vücûh*)[899] biri üzere meydana gelmesiyle bu iki hükümden birini alır.

Her ne kadar verilen örnekler farklılık gösterse de tanımın bu aşamasına kadar muktezâ hükümler ve sıfatlar farklılık arz etmezler. Ancak sıfatlardan farklı olarak muktezâ hükümlerin ortaya çıkışı yalnızca zâtın bir sıfatı ile sınırlandırılmaz. Rassâs bu noktada sıfatların tanımında yer almayan ifadeye yer verir ve muktezâ hükümlerin, zâtların başka bir şeyle ilişkisi/taalluku sonucunda da ortaya çıkabileceğini belirtir. Örneğin kādirin eylemde bulunma imkânı, hükmün mâhiyeti gereği iki şey (=kādir ve eylem) arasında akledilebilen ve kādir oluşun eyleme taalluku sonucunda ortaya çıkan muktezâ bir hükümdür.[900]

Muktezâ sıfatlar ve hükümler arasındaki diğer bir farklılık, muktezâ hükümlerden hareketle muktezînin bilgisine ulaşılıp ulaşılamayacağı meselesinde kendini gösterir. Rassâs ilk olarak muktezâ sıfatlarda olduğu gibi hükümleri de bu bağlamda iki kısma ayırarak her bir kısmı örneklendirir**: i.** Muktezînin bilgisine ulaştıramayan muktezâ

---

[896] Detaylar için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 125; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 168b.

[897] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 133.

[898] Aksi takdirde bir eylemin, hangi koşulda ve bağlamda gerçekleştiği fark etmeksizin her zaman aynı hükmü taşıması gerekir ve örneğin secde eyleminin her koşulda hasen veya kabîh olması gerekir. Ancak secde eyleminin gerçekleştiği bağlamın değişmesiyle birlikte ahlâkî değerinin de değişmesi, bir eylemin ahlâkî değerinin yalnızca meydana gelişiyle açıklanamayacağını gösterir. Bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 142a.

[899] Bu yönlerin detayları için bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 143a, 145b-147b.

[900] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 125-126. Taalluk sonucunda ortaya çıkan diğer hükümlerin örnekleri için bk. Şerefî, *Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr*, 1/247.

hükümler. Örneğin zâtlar arasında benzerlik, farklılık ve zâtların bilgiye konu olabilmesinin imkânı bu kısım içerisinde yer alır. Nitekim zâtların benzerliğinden, farklılığından veya bilgiye konu olabilmelerinin imkânından hareketle bu üç hükme neden olan muktezînin bilgisine ulaşamayız. Çünkü bu üç hükme zât sıfatı neden olmaktadır ve daha önce de işaret edildiği üzere zât sıfatına ilişkin bilgi bu üç hükme yönelik bilgiyi öncelemektedir. Daha açık bir ifadeyle zât sıfatından hareketle zâtların benzerliği, farklılığı ve bilgiye konu olabilmeleri hakkında bilgiye ulaşabiliriz ve dolayısıyla bu üç hüküm kendilerine neden olan muktezî hakkında bize bilgi vermez.[901] **ii.** Muktezînin bilgisine ulaştıran muktezâ hükümler. Bu kısım da kendi içerisinde ikiye ayrılır: **ii. a.** Başka bir şey dikkate alınmaksızın muktezînin bilgisine ulaştıran muktezâ hükümler. Örneğin cevherin bir yönü doldurmasından ve bulunduğu konumda başka bir cevherin bulunmasını engellemesinden hareketle muktezînin, yani cevherin yer kaplayan oluş sıfatının bilgisine ulaşırız.[902] Zira cevherin kazandığı bu iki hüküm, cevherin yer kaplayan oluş sıfatından kaynaklanmaktadır. **ii. b.** Ancak başka bir şeyin dikkate alınmasıyla muktezînin bilgisine ulaştıran muktezâ hükümler. Burada "başka bir şey" ile de sırasıyla şu seçenekler kastedilir: **ii. b. 1.** Sıfatlarda olduğu gibi hükmün zorunlu veya mümkün şeklindeki keyfiyeti dikkate alınarak muktezînin bilgisine ulaşılır. Örneğin sükûn-i nefs hükmünün yanı sıra Allah hakkında zorunlu olması keyfiyeti dikkate alındığında, bu hükmün muktezîsinin, yani Allah'ın kendine özgü sıfatının bilgisine ulaşılır.[903] Dikkat edileceği üzere muktezînin bilgisine ulaştırıp ulaştıramaması açısından Rassâs'ın yer verdiği bu taksim bu aşamaya kadar muktezâ sıfatlarda da geçerlidir ve yalnızca verilen örnekler farklılık arz etmektedir. Ancak Rassâs **ii. b.** seçeneğinde, sıfatlarda yer almayan diğer alternatiflere yer verir ve böylece **ii. b.** seçeneğindeki bir hüküm:

> **ii. b. 2.** sıfat ve hükümlerin belirli bir türüne dayalı olarak muktezînin bilgisine ulaştırır,
>
> **ii. b. 3.** sıfat ve hükümlerin belirli bir cinsine dayalı olarak muktezînin bilgisine ulaştırır,
>
> **ii. b. 4.** herhangi bir zâta dayalı olarak muktezînin bilgisine ulaştırır.[904]

---

[901] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 128-129. Bu seçeneğin diğer örnekleri için ayrıca bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 22b.
[902] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 133; Bekrî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 73b.
[903] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 134-135.
[904] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 134.

Bu üç alternatif muktezâ sıfatlarda yer almaz ve böylece muktezâ sıfatlar ve hükümler arasındaki söz konusu diğer fark açığa çıkar. Rassâs'ın bu üç alternatifle ne kastettiğini ise yer verdiği örnekler anlaşılır kılar.

Sıfat ve hükümlerin belirli bir türüne (*ḳabîl*) dayalı olarak muktezînin bilgisine ulaştıran muktezâ hükümlerin **(ii. b. 2.)** örneği için Rassâs özel anlamda imkân[905] kavramını verir. Özel anlamda imkân, farklı zâtlarda ve sıfatlarda aynı anlamı ifade etmesi açısından tek bir tür olarak kabul edilir. Öte yandan imkân ancak iki şey arasında akledilebildiği için hüküm olarak değerlendirilir ve bu hüküm sıfatların belirli bir türüne izafe edildiğinde, kendisine neden olan muktezînin bilgisine ulaştırır. Örneğin cevherlerin herhangi bir yönde bulunması, cihetlerin farklı olmasından dolayı tek bir tanım altında toplanamaz; ancak ortak bir anlamda kesiştikleri zorunlu olarak bilinir. Hatırlanacağı üzere Rassâs bu durumdaki sıfat ve hükümlerin tür (*ḳabîl/nevʿ*) kavramıyla ifade edileceğini belirtmişti.[906] Özel anlamda imkân, tür kavramıyla ifade edilen cevherin herhangi bir yönde bulunması sıfatına izafe edilerek "cevherin herhangi bir yönde bulunmasının imkânı" şeklinde kullanıldığında, kendisine neden olan muktezînin, yani cevherin yer kaplayan oluş sıfatının bilgisine ulaştırır. Aynı şekilde özel anlamda imkân, taalluklarının farklı olmasından dolayı tek bir tanım altında toplanamayan ve tür kavramıyla ifade edilen[907] kādir ve mürîd oluş gibi toplama yönelik sıfatlara izafe edilerek kullanıldığında bu tür sıfatlar, kendilerine neden olan muktezînin, yani toplamın canlı oluş sıfatının bilgisine ulaştırır.[908] Nitekim kādir ve mürîd oluş gibi toplama yönelik sıfatların imkânı zâtın canlı oluş sıfatına dayanır ve canlı olmayan bir zâtın kādir ve mürîd oluş imkânından söz edilemez.

Sıfat ve hükümlerin belirli bir cinsine dayalı olarak muktezînin bilgisine ulaştıran muktezâ hükümlerin **(ii. b. 3.)** örneğini ise illet ve manâların sıfatları zorunlu kılması oluşturur. Daha önce yer verildiği üzere illet ve manâların sıfatları zorunlu kılması arazların hükümleri arasında yer alır. Bir illet veya manâ, sıfatların belirli bir cinsine izafe

---

[905] Rassâs burada imkânı *ṣıḥḥat* kavramıyla ifade eder. Bk. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 138. *Ṣıḥḥat* kavramıyla ifade edilen imkân ise daha özel bir anlama işaret eder ve zorunlu kategorisinin karşısında yer alır. Bunun aksine genel anlamda imkân ise zorunlu ve mümkün kategorilerini içine alarak daha genel anlama işaret eder ve imkânsızın karşısında yer alır. Bk. Abdullah b. Muhammed en-Necrî, *Mirḳātü'l-enẓâr*, 18.

[906] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 47-48.

[907] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 48.

[908] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 104; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 183a.

edildiğinde ise bu hükme neden olan muktezînin bilgisine ulaştırır. Söz gelimi kevn manâsının cevherin belirli bir yönde oluş sıfatını zorunlu kılması (=hüküm), bu manânın muktezâ bir sıfata sahip olduğunu gösterir. Böylece kevn manâsından sâdır olan bu hüküm, cevherin belli bir yönde oluş sıfatına izafe edildiğinde, kendisine neden olan muktezînin, yani sahip olduğu muktezâ sıfatın bilgisine ulaştırır.[909] Nitekim manevî sıfatlar başlığında detaylıca ele alındığı üzere illetler muktezâ sıfatlarına dayalı olarak zâtlar üzerinde sıfatları zorunlu kılar. Öte yandan bu hükmün izafe edildiği cevherin bulunduğu yön belli olduğu için cevherin belli bir yönde oluş sıfatı cins kavramıyla ifade edilir.[910]

Rassâs, herhangi bir zâta dayalı olarak muktezînin bilgisine ulaştıran hükümler **(ii. b. 4.)** ile taalluk sonucunda ortaya çıkan muktezâ hükümleri kasteder. Nitekim taalluk, kendisine neden olan sıfatın bilgisini verir[911] ve dolayısıyla muktezînin bilgisine ulaştırır. Örneğin kādir oluşun herhangi bir şeye taalluk etmesi sonucunda ortaya çıkan eylemin imkânı şeklindeki hüküm, kendisine neden olan muktezînin, yani kādir oluş sıfatının bilgisine ulaştırır.

3.3.4.2. Fâil Dolayımıyla Kazanılan Hükümler

Rassâs, fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar başlığında yer verilen şartlara ilave olarak hükümlere iki şart daha ekler ve böylece sıfatlardan farklı olarak fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerde iki ilave koşul daha aranır. Bu koşullardan birincisine göre, fâilin zâtların hükmüne neden olması, bu zâtlara yönelik bilincinin olmasına (*ġayrᵘ sâhiⁿ ʿanhâ ve lâ ġâfilⁱⁿ*) bağlıdır. Çünkü fâil herhangi bir zâtın hükmünde mürîd oluşuna dayalı olarak müessir olabilir ve zâta yönelik bilinci olmaksızın mürîd oluşunun bu zâta taalluk etmesi mümkün değildir.[912] Aslında bu şartın fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlarda da geçerli olduğu ileri sürülebilir ve fâilin, ancak zâta yönelik bilincine bağlı olarak varlık sıfatında müessir olabileceği söylenebilir. Öyleyse bu durumun fâil dolayımıyla kazanılan

---

[909] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 140.

[910] Cevherlerin mutlak olarak herhangi bir yönde bulunuşu tek bir tanım altında toplanmaz. Çünkü altı farklı yön olduğu için cevherlerin altı yönde bulunuşunu ifade eden tek bir tanım mümkün değildir. Dolayısıyla "cevherin mutlak olarak herhangi bir yönde bulunuşu" tür kavramıyla ifade edilir. Ancak yönün belli olması ve söz gelimi cevherlerin sağ yönde bulunması durumunda, sağ yönde bulunuş sıfatı bütün cevherlerde aynı sıfatı ifade edeceği için aynı cinsten sıfatlar içerisinde değerlendirilir. Netice olarak yön tayin edilmeden cevherin herhangi bir yönde bulunuş sıfatı tür kavramıyla ifade edilirken, yönün belli olması ve tayin edilmesi durumunda ise bu sıfat cins kavramıyla ifade edilir.

[911] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 143.

[912] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 138.

hükümlerde ilave bir şart olarak ileri sürülmesinin gerekçesi nedir? Kelâmın hükümleri bağlamında Rassâs'ın görüşlerine yer veren Mahallî'nin aktarımından hareketle bu soruya bir cevap verilebilir. Rassâs ilk olarak Hüseynîler'in yaklaşımından farklı olarak kelâmın haber olmasını bir hüküm olarak değerlendirir ve akabinde fâilin hangi sıfatı dolayımıyla bu hükümde müessir olduğunu soruşturur. Ona göre kelâmın haber oluşu fâilin kādir olması ile açıklanmaz. Çünkü fâilin kādir oluşu, herhangi bir zâtın mevcut kılınmasının dışında bir şeyde etkide bulunamaz.[913] Kelâmın haber olması ise mevcut olmasının ötesinde bir hükümdür. Nitekim "Zeyd evdedir" şeklindeki bir kelâm, mevcut kılınmasının ötesinde bir kimsenin hakkında haber bildiren bir cümle olarak tasarlanmıştır. İkinci gerekçe olarak uyuyan bir kimse, her ne kadar bilinci olmasa da herhangi bir eylemi meydana getirebilir ve örneğin uykuda konuşabilir. Kelâmın birtakım hükümlere sahip olması için kādir oluşun yeterli olması durumunda, uyuyan bir kimsenin ağzından çıkan sözlerin de haber olarak değerlendirilmesi mümkün hâle gelir. Ancak uyuyan veya unutkan (*sâhî*) bir kimsenin herhangi biri hakkında haber bildiren bir sözde bulunması mümkün değildir.[914] Bu iki gerekçe fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerin yalnızca kādir oluş ile açıklanamayacağını ve fâilin başka bir sıfatına dayalı olarak müessir olması gerektiğini gösterir. En nihayetinde Rassâs, fâilin mürîd oluşuna bağlı olarak hükümlerde müessir olabileceğini belirtir. Çünkü hüküm, zâtın belirli bir vecih üzere kılınmasıdır ve fâil ancak iradesine dayalı olarak zâtı belirli bir vecih üzere kılabilir. Fâilin mürîd oluşunun zâtlara taalluk ederek bir hükme neden olması ise zâtlara yönelik bilincinin olmasına bağlıdır. Hükümlerin aksine fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlarda ise fâilin kādir oluşu yeterlidir ve uyuyan bir kimsenin konuşması örneğinde olduğu gibi fâil bilinci olmaksızın zâtın[915] varlık sıfatına neden olabilir. Dolayısıyla yukarıdaki açıklamalar, sıfatlardan farklı olarak niçin fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerde bilinç ve irade şartının arandığının gerekçesini ortaya koyar.

---

913 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 105: 7-8: "*ve kevnuhû ḳādir*^{an} *lâ yeteʿaddâ ṭarîkate'l-iḥdâṯ*." Ayrıca bk. Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya*, 177.

914 Detaylar için bk. Rassâs, *el-Ecvibetü'l-ḳaṭʿiyye*, 10a; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 33b-34a.

915 Burada zât ile kastedilen kelâmın kendisidir. Zira Behşemîler'e göre kelâm bir araz ve dolayısıyla bir zâttır. Detaylar için bk. Yahyâ b. el-Hasen el-Kureşî, *Minhâcü'l-mütteḳīn*, 1/431-432; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfî esrâri'l-Minhâc*, 1/432. Mütekellim ise kelâmı yaratandır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6(2)/153; Cüşemî, *et-Teʾs̱îr ve'l-müʾes̱s̱ir*, 32a; Rassâs, *et-Tibyân*, 100b. Buna göre fâilin kelâma varlık sıfatı kazandırması için yalnızca kādir olması yeterlidir. Ancak bu kelâmı belirli bir şekilde mevcut kılarak hüküm kazandırması ise mürîd oluşuna bağlıdır.

Fâilin, zâtları belirli bir şekilde meydana getirmesini sağlayan iradeye kādir olması ve engellenmemesi, sıfatlardan farklı olarak fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerde aranan ikinci koşuldur.[916] Detaylı bir açıklamaya ve herhangi bir örneğe yer vermeyen Rassâs muhtemelen bu koşulla, fâilin kendi eyleminde özgür olmasını ve başkası tarafından mecbur bırakılmamasını kasteder. Çünkü zorunlu eylemlerde olduğu gibi fâilin kendi kasdı ve iradesi olmaksızın herhangi bir zâtı veya eylemi belirli bir hüküm üzere kılması mümkün değildir.

Son olarak Rassâs, sıfatlardan farklı olarak fâil dolayımıyla kazanılan hükümler başlığında tezâyüd meselesini ele alır. Fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlar içerisinde yalnızca varlık sıfatı bulunur ve daha önce de ifade edildiği üzere varlık sıfatında artış imkânsızdır. Rassâs bu sebeple sıfatlar başlığında tezâyüd meselesine yer vermediğini belirtir.[917] Ancak o, fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerde artışı mümkün görür ve böylece önceki kelâmcıların yaklaşımından da ayrılır. Zira önceki kelâmcılara göre fâil dolayımıyla kazanılan sıfatlarda artış imkânsız olduğu gibi hükümlerde de imkânsızdır.[918] Rassâs hükümlerde artışın mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte bu durumun bütün hükümlerde geçerli olmadığını da ekler. Bu bağlamda, hakiki ve mecazî olmak üzere hükümleri iki kısma ayırır ve artışın yalnızca hakiki hükümlerde geçerli olduğunu ifade eder.[919] Örneğin bir eylemin abes olması, mecazî anlamda hüküm olarak değerlendirilir ve bu eylemin, biri ispata diğeri ise nefye yönelik olmak üzere iki yönü bulunur. İspata ilişkin olan, eylemin meydana getirilmesi ve mevcut kılınmasıdır. Bu aşamada söz konusu olan yalnızca eylemin varlık sıfatıdır ve varlık sıfatında bir artış düşünülemez. Nefye ilişkin olan ise, eylemde herhangi bir makûl amacın bulunmamasıdır. Nefye ilişkin durumlarda artış mümkün olmadığı için eylemin abes olması hükmünde de bir artış düşünülemez. Rassâs aynı şekilde, bir eylemin abes olması gibi zarar ve zulüm oluşunun

---

916 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 103-104.

917 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 107.

918 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 106. Örneğin Kādî Abdülcebbâr, gerçek anlamda eylemlerin kabîh, kelâmın ise doğru veya yalan oluşunda artışın mümkün olmadığını belirtir. Çünkü gerçek anlamda bir eylemin diğerinden daha fazla kabîh olduğu söylenemez. "A eylemi B eyleminden daha kabîhtir" denildiğinde ise, A eylemi sebebiyle daha fazla cezanın hak edileceği kastedilir. Sonuç olarak her iki eylemin kabîh oluşu aynı, kendileri sebebiyle hak edilen ceza ise farklıdır. Detaylar için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. Mustafa es-Sekkā (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 14(*el-Aṣlaḥ - İstiḥḳāḳu'ẕ-ẕem - et-Tevbe*)/356. Benzer şekilde İbn Metteveyh, tek bir iradeye dayalı olarak Zeyd hakkında herhangi bir haber vermemiz ile birçok iradeye dayalı olarak haber vermemiz arasında bir farkın bulunmadığını ve kelâmın haber oluşu hükmünde bir artışın olmayacağını ifade eder. Bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 2/536.

919 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-ṣıfât*, 109.

da mecazî anlamda hüküm olarak değerlendirildiğini belirtir. Çünkü hüküm olarak değerlendirilen hususun, zâtın veya eylemin varlığının ötesinde bir şeye tekabül etmesi gerekir. Ancak yukarıdaki örneklerde eylemlerin varlığının ötesinde bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla bunlar mecazî anlamda hüküm olarak kabul edilir ve bu tarz hükümlerde artış düşünülemez. Bu örneklerin aksine bir kelâmın haber, talep (*istiḫbâr*), dua ve yemin olması, kelâmın varlığının ötesinde bir şeye işaret etmelerinden dolayı gerçek anlamda bir hükümdür ve bu hükümlerde artış mümkündür.[920] Rassâs bu durumu şu şekilde gerekçelendirir: Fâil, hükümlerde iradesine dayalı olarak müessirdir ve fâilin iradesinde artış mümkündür. Bir diğer deyişle fâil birden fazla irade manâsına sahip olabilir. Fâilin iradesinin artışına bağlı olarak mürîd oluş hâli de artacaktır. Mürîd oluş hâlinin artması ise zâtlar ve eylemler üzerinde hükümlerin artması ile sonuçlanacaktır.[921]

3.4.4.3. Manevî Hükümler

Manevî sıfatlar başlığında illet konumunda olan manâların muktezâ sıfatlarına dayalı olarak müessir oldukları ve bu ilkenin manâların genelinde geçerli olduğu ortaya konulmuştu. Ancak Rassâs manevî hükümlerde bu ilkenin dışında kalan bir manânın bulunduğunu söyler ve bu bağlamda manâları iki kısma ayırır: **i.** Muktezâ sıfatlarına dayalı olarak zâtlar üzerinde bir hüküm gerektiren manâlar. Bu kısım içerinde yer alan manâlar sıfatlarda olduğu gibi hükümlerde de muktezâ sıfatları dolayımıyla müessir hâline gelir. Söz gelimi kudret manâsı, muktezâ sıfatına dayalı olarak bir zâtın kādir oluş sıfatını gerektirirken, yine muktezâ sıfatına dayalı olarak "eylemde bulunma imkânı" şeklinde bir hükme de neden olur. **ii.** Belirli bir şekilde meydana gelmesiyle (*li-vuḳūʿihî ʿalâ vech*^{in} *maḫṣûṣ*^{in}) zât üzerinde hüküm gerektiren manâlar. Rassâs, sıfatlar başlığında yer almayan bu kısım içerisinde yalızca ilim manâsının bulunduğunu ifade eder ve

---

[920] Detaylar için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 109-110; Ebû Abdillah et-Tihâmî, *el-Ecvibetü'l-murteḍâ ʿani'l-mesâʾili'l-münteḳā*, 173a.

[921] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 107. Maalesef Rassâs bu açıklamasını daha da anlaşır kılacak herhangi bir örneğe yer vermez. Ancak, Kāsım b. Ahmed el-Mahallî'nin Rassâs'ın yaklaşımına yönelttiği bir itiraz burada örnek olarak verilebilir: Fâilin tek bir iradesiyle herhangi bir eylemi iyilik (*niʿmet*) olarak meydana getirmesiyle birden fazla iradesine dayalı olarak iyilik olarak meydana getirmesi arasında fark vardır. Çünkü fâilin eyleme yönelik iradesi arttıkça eylemin iyilik oluşu (hüküm) artar ve pekişir. Muhtemelen Rassâs'ın, "fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerde artış mümkündür" ifadesiyle kastettiği de budur. Ancak Mahallî bu yaklaşımı kabul etmez. Çünkü ona göre bir veya birden fazla iradeyle meydana getirilen iyilik eyleminin sağlayacağı fayda eşittir. Diğer bir ifadeyle, fâilin birden fazla iradesine dayalı olarak meydana getirdiği iyilikte daha çok faydanın bulunduğu söylenemez. O bu itirazından sonra fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerde artışın olmayacağını savunan önceki kelâmcıların yaklaşımını daha isabetli bulur. Bk. Mahallî, *Taʿlîḳatü'l-Keyfiyye*, 258b.

böylece manevî sıfatlar ve hükümler arasındaki birinci fark ortaya çıkar. Buna göre ilim manâsı herhangi bir zât üzerinde muktezâ sıfatına dayalı olarak bir sıfata neden olabilirken, belirli bir şekilde meydana gelmesiyle de bir hükme neden olur.[922] Rassâs'ın buradaki açıklamalarının anlaşılması için, ilmi ilim yapan kriterin ne olduğunun ve ilmin *sükûnü'n-nefs* şeklinde bir hükmü nasıl gerektirdiğinin üzerinde detaylıca durulması gerekir.

Genel olarak Mu'tezilî kelâmcılar ilmi "belirli bir şekilde meydana gelen itikād"[923] olarak tanımlamış ve böylece ilmi itikādın dışında farklı bir manâ olarak değerlendirmemişlerdir.[924] Bu tanıma göre itikād bir cins olarak altında ilim, cehl, baht (*tebḫît*) ve taklîdi içerir[925] ve bu dört kısım zât ve muktezâ sıfatında ortaktır.[926] İşte bu aşamada, Rassâs'ın da detaylıca tartıştığı asıl soru gündeme gelir: İlmi ilim yapan ve itikādın diğer kısımlarından ayıran temel kriter nedir? Yine bu soruya bağlı olarak, diğer kısımların aksine *sükûnü'n-nefs* hükmü niçin ilme özgüdür? Rassâs ilmi ilim yapan kriterle ilgili uzunca bir tartışmaya yer vererek öne sürülebilecek bütün ihtimaller

---

922 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 115.

923 Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾessir*, 45a; Rassâs, *et-Tibyân*, 29a. İlmin itikād kabilinden olduğunu söyleyen Rassâs'ın ilim tanımı, önceki kelâmcıların tanımına göre daha teknik ve dakiktir. Örneğin Kādî Abdülcebbâr'ın aktardığına göre Ebû Hâşim ilmi "bir şeye olduğu üzere itikād etmek" şeklinde tanımlar. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 12/13; krş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 131-132. Ancak Rassâs'a göre bu tanımdaki "şey" ifadesi, özellikler hâller/sıfatlar dikkate alındığında eksik ve kusurludur. Çünkü hâller her ne kadar bir "şey" olmasa da zâtlarla birlikte bilginin konusu olabilirler. Ebû Hâşim'in tanımında ise bu noktaya işaret eden herhangi bir ifade yer almaz ve bu hâliyle kuşatıcı bir tanım değildir. Bundan dolayı Rassâs ilmin tanımını tekrar gözden geçirerek ilave bir ifadeye yer verir. Ona göre ilim "canlının, mutekad veya mutekad konumunda olanı vakıaya mutabık bir şekilde itikād etmesini sağlayan bir sıfatını gerektirir." Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 115: 20: "*fe-inne'l-ʿilm*^{e} *yûcib*^{u} *li'l-ḥayy*^{i} *ṣıfat*^{en} *bi-kevnihî muʿteḳid*^{en} *li-muʿteḳadihî ev li-mâ yecrî mecrâhu ʿalâ mâ hüve bihi*". Bu tanımdaki "mutekad" ifadesi doğrudan ve kendi başına bilginin konusu olabilen zâtlara karşılık gelir ve Ebû Hâşim'in tanımındaki "şey" ifadesinin yerine kullanılır. Rassâs'ın tanımını daha teknik ve kuşatıcı kılan ise, "mutekad konumunda olan" ifadesidir. Zira o bu ifadesiyle bir taraftan zâtlarla birlikte bilginin konusu olan hâlleri, diğer taraftan ise gerçeklikleri olmayan durumları (*el-umûrü'l-müntefiye*) bilginin konusu kapsamına alır. Detaylar için bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 147b.

924 Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾessir*, 45a; Rassâs, *et-Tibyân*, 29a. Rassâs, bu konuda diğer kelâmcıların yaklaşımından farklı olarak Ebü'l-Hüzeyl'in ilmi kendi başına bir cins kabul ettiğini aktarır. Onun, ilmi kendi başına bir cins olarak kabul etmesinin temel iki gerekçesi bulunur. İlk olarak ilmin itikād olarak kabul edilmesi durumunda bütün itikādların da ilim sayılması gerekir. Bu ise taklîd ve cehlin de ilim olması sonucuna götürür. İkinci olarak, ilim itikād olarak değerlendirildiğinde Allah'ın da itikād eden olarak isimlendirilmesi gerekir. Rassâs her iki gerekçenin de bağlayıcı olmadığını söyler. Çünkü "ilim itikāddır" denildiğinde bütün itikādların değil bir kısmının ilim olduğu kastedilir ve yukarıda da geçtiği üzere bir itikādın ilim olması belirli bir şekilde meydana gelmesine bağlıdır. Allah'a *muʿteḳid* denilememesinin gerekçesi ise Allah'ın isimlerinin tevkifî oluşuyla alakalıdır; Rassâs, *et-Tibyân*, 29a-b.

925 Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 147a; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 133-134.

926 Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 115.

üzerinde detaylıca durur. Ona göre fâil veya illet gibi hâricî bir müessirle ilmin diğer kısımlardan ayrıştığı söylenemez. Çünkü ilmi ilim yapan kriterin fâil olması durumunda, taklîdin de ilim kılınması mümkün hâle gelir. Zira fâilin bu yönde bir iradesinin olması durumunda, taklîdi ilim hâline getirmesini engelleyecek herhangi bir engelden söz edilmez. Ancak taklîd düzeyindeki bir itikādın fâilin iradesine bağlı olarak ilme dönüşmesi mümkün değildir. Benzer şekilde hâricî bir manâya bağlı olarak ilmin ilim hâline gelmesi de mümkün değildir. Rassâs, ilmin hâricî bir müessirle ilim hâline gelemeyeceğini ortaya koyduktan sonra diğer bir ihtimale yer verir. Bu ihtimale göre ilmin, zâtı veya zâtî bir hâli dolayımıyla ilim hâline geldiği söylenebilir. Rassâs'a göre bu seçenek de imkânsızdır. Çünkü ilim zâtı bakımından taklîdden farklı değildir ve ilmin yalnızca zâtıyla ilim hâline gelmesi durumunda taklîdin de ilim olarak kabul edilmesi gerekir. Aynı şekilde ilmin, sahip olduğu zâtî bir hâl dolayımıyla da ilme dönüştüğü düşünülemez. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere ilim, cehl, baht ve taklîd zâtî sıfatları açısından müşterektir. Bütün bu ihtimaller geçersiz olduğuna göre, ilmi ilim yapan ve diğer itikād türlerinden ayıran kriter nedir? Rassâs bu sorunun cevabında önceki Mu'tezilî kelâmcıların yaklaşımını sürdürerek, ilmin belirli bir şekilde meydana gelmesiyle diğer itikād türlerinden ayrıştığını ifade eder.[927]

Belirli bir şekilde meydana gelmesiyle diğer itikād türlerinden ayrılan ilmin, *sükûnü'n-nefs* şeklinde bir hükme nasıl neden olduğu konusunda ise Mu'tezilî kelâmcılar arasında farklı kanaatlerin olduğu görülmektedir. Cüşemî ilk olarak *sükûnü'n-nefs*in bir hâl veya sıfat olmayıp ilmin bir hükmü olduğunu belirttikten sonra bu konudaki yaklaşımlara yer verir. Ebû Abdillah el-Basrî'ye göre ilim, ilim oluş şeklinde bir hâle sahiptir ve bu hâl dolayımıyla *sükûnü'n-nefs* ve muhkem bir fiilin meydana getirilmesinin imkânı şeklinde iki hükme neden olur.[928] Ebû Ali ve Ebû Hâşim ise ilmin "ilim oluş" şeklinde bir hâlini kabul etmez. Onlara göre ilim belirli bir şekilde meydana gelmesiyle diğer itikād türlerinden ayrıldığı gibi, yine bu kritere bağlı olarak *sükûnü'n-nefs* şeklinde bir hükme neden olur.[929] Kādî Abdülcebbâr ise Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in yaklaşımından ayrılarak ilmin kendine yönelik bir hâl dolayımıyla *sükûnü'n-nefs* hükmünü gerektirdiğini ileri

[927] Detaylar için bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 30a-31a. Bu konuda tek farklı kanaat Ka'bî'ye aittir. Ona göre ilim, özsel olarak (*li-ʿaynihî*) ilim hâline gelir ve bir manâ dolayımıyla ilim olmadığı gibi belirli bir şekilde meydana gelmesiyle de ilim olamaz. Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 287-288; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 148a.

[928] Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾessir*, 45a; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 12/33.

[929] Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾessir*, 45a; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 12/33.

sürer.[930] Öte yandan o, fiilin muhkem oluşunu ilim yerine *sükûnü'n-nefs* ile açıklayarak Ebû Abdillah el-Basrî'nin görüşünden de ayrılır.[931] Rassâs bu konuda Cübbâîler'in yaklaşımını takip ederek itikādın belirli bir şekilde meydana gelmesiyle *sükûnü'n-nefs* hükmüne neden olduğunu kabul eder.

Peki, itikādın belirli bir şekilde meydana gelmesiyle (*li-vuḳūʿihî ʿalâ vech*^{in} *maḫṣûṣ*^{in})[932] ve bu sayede ilme dönüşmesiyle kastedilen nedir? Bu ifadeyle *sükûnü'n-nefs* kavramının kastedilmediği açıktır. Çünkü kişinin itikād ettiği şeye yönelik zihnî/kalbî kesinlik içinde olması şeklinde ifade edebileceğimiz *sükûnü'n-nefs* kavramı, itikādın belirli bir şekilde meydana gelmesiyle ortaya çıkan bir hükümdür. Daha açık bir ifadeyle, *sükûnü'n-nefs* ilmin ilim oluşunun nedeni değil, sonucudur. İlmin tanımındaki bu kayıt, bir itikādın ilme dönüşmesini sağlayan yönlerine işaret eder ve bu yönlerin sayısına ve detaylarına ilişkin kelâmcılar arasında farklı kanaatlerin olduğu görülür.[933] Rassâs bu yönlere ilişkin beş seçenekten söz eder ve her bir seçeneği örneklendirerek açıklar: **i.** İtikādına konu olanı bilen kimseden sâdır olan itikād ilme dönüşür. Bu seçenekle, itikāda konu olan durumun ve kavramların bütün yönleriyle bilinmesi kastedilir. Örneğin zulmün kabîh olduğuna yönelik itikādın ilme dönüşmesi, zulüm ve kabîh kavramlarının bilinmesine bağlıdır.

---

[930] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 12/30: 7-8: "*innemâ iḫtaṣṣa bi-ẕâlike, li-ennehû fî nefsihî ʿalâ hâl*^{in}." Aslan, bu ifadenin altında yer alan pasajdan hareketle Kādî Abdülcebbâr'a göre bilginin sükûn-i nefs hükmünü ancak bilgi oluş yönlerine bağlı olarak kazandığını ifade eder; Bk. İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 149; krş. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 12/30. Buna göre ise Kādî ile Cübbâîler arasında, bilginin sükûn-i nefs hükmüne nasıl neden olduğu konusunda bir ayrışma ve ihtilaf yoktur. Ancak Kādî, bu pasajdan birkaç sayfa sonra ilmin bir sıfat üzere olmasından dolayı sükûn-i nefs hükmünü gerektirdiği seçeneğini daha doğru kabul eder. Bk. *el-Muġnî*, 12/33. İbn Metteveyh, iki farklı açıklamasından dolayı Kādî'nın bu konudaki görüşünün net olmadığını söylerken, Cüşemî ise Kādî'ye göre ilmin bir hâl dolayımıyla sükûn-i nefs hükmünü gerektirdiğini aktarır. Bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 2/590; Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾesşir*, 45b. Kanaatimizce Kādî Abdülcebbâr'ın bu konuda görüşü nettir ve Cüşemî'nin de aktardığı üzere Kādî, ilmin bir sıfat üzere olmasından dolayı sükûn-i nefs hükmünü gerektirdiğini savunur. Onun ilk pasajdaki açıklaması ise yöneltilen bir itiraza genel bir cevap olarak değerlendirilebilir.

[931] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 12/33; Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾesşir*, 45b.

[932] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 115; *et-Tibyân*, 31b.

[933] Ebû Ali ve Ebû Hâşim şu üç yönden biri üzere meydana gelen itikādın ilme dönüşeceğini söyler: **i.** Akıl yürütme sonucunda ortaya çıkan itikād, **ii.** Akıl yürütmenin hatırlanması sonucu ortaya çıkan itikād, **iii.** İtikādına konu olanı bilen kimseden sâdır olan itikād. Ebû Abdillah el-Basrî ise bu üç seçeneğe iki tane daha ekler: **iv.** Özelin genele kıyasıyla ortaya çıkan itikād. **v.** Daha önceden bilinen malûmun hatırlanması sonucunda ortaya çıkan itikād. Ebû Reşîd ve İbn Metteveyh bu seçeneklerden sonra itikādın bekāsını kabul eden Ebû Hâşim'in görüşü üzerine bir çıkarımda bulunarak son bir seçenek daha ekler: **vi.** Taklîd ile ortaya çıkan ve müşahede ile desteklenınceye kadar bâki olan itikād. Zeyd'in evde olduğu konusunda birisini taklîd eden kimsenin, Zeyd'in evde olduğunu görünce taklîdinin ilme dönüşmesi bu seçenek için örnek olarak verilir. Detaylar için bk. İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 2/592; 593; Ebû Reşîd Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf*, 288-289; Cüşemî, *et-Teʾşîr ve'l-müʾesşir*, 45b-46a. Rassâs'ın açıklamalarında taklîd olarak ortaya çıkan itikādın daha sonra ilme dönüşmesi seçeneği yer almaz ve bu seçenek sonraki müellifler tarafından eleştirilir. Örneğin bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 149a.

Çünkü bir kimse kabîh ve zulmün ne olduğunu bilmeksizin zulmün kabîh olduğuna itikād ederse, bu itikād ilme dönüşmez. **ii.** Daha önce bildiği şeyi hatırlaması sonucunda ortaya çıkan itikād ilme dönüşür. **iii.** Daha önceden yaptığı doğru akıl yürütmeyi hatırlayan kimseden sâdır olan itikād ilme dönüşür. Rassâs, uykudan uyanan bir kimsenin daha önce herhangi bir konuda yaptığı akıl yürütmeyi hatırlaması sonucunda ortaya çıkan itikādı buna örnek olarak verir. Çünkü bu kimse aynı konu üzerinde yeni bir akıl yürütmede bulunmayıp yalnızca önceki akıl yürütmesini hatırlar. **iv.** Delilde akıl yürütme sonucunda ortaya çıkan itikād ilme dönüşür. Rassâs, delilde akıl yürütme sonucunda ortaya çıkan itikādın ilme dönüşmesinin, delilin ve delâlet yönünün bilinmesine bağlı olduğunu da ifade eder. Çünkü delil ve delilin delâlet yönü bilinmeksizin herhangi bir meselede akıl yürütmek imkânsızdır. **v.** Özelin genele kıyasıyla ortaya çıkan itikād. Bütün zulümlerin kabîh, zararın da zulüm olduğu kıyasından hareketle zararın kabîh olduğuna yönelik ortaya çıkan itikād bu seçeneğe örnek olarak verilir. Rassâs bu beş seçeneğin dışında meydana gelen itikādın ilim olamayacağını belirterek, itikādı ilim kılan kriterleri de bu seçeneklerle sınırlar.[934] Böylece Rassâs'ın sıfatlar başlığında yer almayan, "belirli bir şekilde meydana gelmesiyle hükme neden olan manâ" kısmıyla ne kastettiği de açıklığa kavuşur. Ona göre itikād içerisinde yer alan ilim, diğer manâlardan farklı olarak özsel veya özsel bir niteliğine dayalı olarak bir hükme neden olamaz. Aksi takdirde diğer itikād türlerinin de aynı hükme neden olması mümkün hâle gelir ve örneğin taklîdin de *sükûnü'n-nefs* gerektirdiği söylenebilir. Ancak taklîd *sükûnü'n-nefs* hükmüne neden olamayacağına göre, itikād ancak yukarıdaki seçeneklerden biri sonucunda ortaya çıkması durumunda *sükûnü'n-nefs* şeklinde bir hükme neden olabilir.[935]

Manânın belirli bir şekilde meydana gelmesiyle ortaya çıkan hükümlerin benzerliği veya farklılığı, ilgili manânın benzerliği veya farklılığı hakkında herhangi bir bilgi sunmaz.[936] Örneğin *sükûnü'n-nefs* hükmünden hareketle insanlarda bulunan itikād manâlarının benzerliği veya farklılığı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamayız. Çünkü manâların benzerliği veya farklılığına yönelik bilgi, zât sıfatında ortak veya ayrı oldukları bilgisine bağlıdır. Yukarıda da geçtiği üzere s*ükûnü'n-nef*s, itikād manâsının zât veya muktezâ sıfatına dayalı olarak ortaya çıkamaz. Bu durumda ise benzerliğin ve farklılığın kendisine

[934] Detaylar için bk. Rassâs, *et-Tibyân*, 32a-b; *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 117; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire*, 2/594-599; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 148b-149a.
[935] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 116; *et-Tibyân*, 31b.
[936] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 116-117.

bağlı olduğu zât ve muktezâ sıfatı hakkında bize herhangi bir bilgi vermediği için s*ükûnü'n-nefs* hükmünden hareketle itikād manâlarının benzerliği veya farklılığı hakkında herhangi bir bilgi elde edemeyiz.[937] Öte yandan s*ükûnü'n-nefs* hükmünde artışın olması, bilginin veya bilgiyi bilgi kılan yönlerin arttığını gösterir. Zira itikād edilen nesneye yönelik kalbî dinginliğimizin (*ṭumeʾnînetü'l-ḳalb*) artarak kesinleşmesi, bu şeye yönelik bilgimizin veya bilgi elde etme seçeneklerimizin artmasıyla gerçekleşir.[938]

Son olarak Rassâs, manevî hükümlerden hareketle nitelendikleri zâtların benzerliğine veya farklılığına ilişkin bilgiye ulaşılması meselesini ele alır. O, bu meseleye ilişkin manevî sıfatlar başlığında yer verdiği taksimi burada tekrarlar. Buna göre manevî hükümler belirli bir musahhihe; musahhih ise belirli bir şarta bağlıdır ve aynı şekilde bu musahhih belirli bir muktezî sonucunda ortaya çıkar. Bu koşullar altında ortaya çıkan manevî hükümler, niteledikleri zâtların benzer olduğunu gösterir. Rassâs'ın bu açıklamasını bu bağlamda verdiği örnek daha da anlaşılır kılar: İki mahallin birbirinden ayrılmasının ve parçalanmasının zor olması (*şuʿûbetü't-tefkîk*), telîf manasıyla ortaya çıkan bir hükümdür. Cevherlerin yer kaplayan ve birbirine yakın olmaları (*mücâvere*) bu hükmü mümkün kılar (=belirli bir musahhih). Bu musahhih ise cevherlerin mevcut olmasına bağlıdır (=belirli bir şart). Öte yandan cevherlerin yer kaplamaları zât sıfatı, birbirine yakın olmaları ise bir yönde bulunmaları sonucunda ortaya çıkar (=belirli bir muktezî). Böylece bu hükmü taşıyan bütün mahallerin, birbirine benzeyen cevherler olduğu bilgisine ulaşırız.[939] Aslında Rassâs'ın uzun ve ayrıntılı olarak açıklamaya çalıştığı bu husus, basit ve daha anlaşılır bir biçimde yeniden şu şekilde ifade edilebilir: Aynı koşullara bağlı olarak zâtlar üzerinde ortaya çıkan hükümlerin benzerliği, bu hükümleri taşıyan zâtların da benzer olduğunu ortaya koyar. Ancak bunun aksine farklı koşullar altında ortaya çıkan hükümlerin benzerliği ise bu hükümleri taşıyan zâtların benzer olduğunu göstermez. Hatta aynı hükmün iki ayrı alanda farklı koşullar altında ortaya çıkması, bu hükmün farklı başlıklar içerisinde kategorize edilmesine neden olur. Bunun en açık örneğini ise insanlar için manevî, Allah için ise muktezâ bir hüküm olan s*ükûnü'n-nefs* oluşturur. Nitekim şâhid âlemde bu hükmün imkânı zâtın canlı oluşuna, zorunlu olarak ortaya çıkışı ise belirli bir şekilde meydana gelen itikād manâsına bağlıdır

[937] İtikādların birbirine benzerliği, zıtlığı ve birbirinden farklı olması belirli şartlarla gerçekleşir. Bu şartlar için bk. Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 149a-152b.
[938] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 117.
[939] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât*, 117-118.

ve bir manâ dolayımıyla ortaya çıktığı için manevî hükümler içerisinde yer alır. Şâhid âlemden farklı olarak Allah'ın bu hükmü kazanması[940] için O'nun kendine özgü sıfatı yeterlidir ve herhangi bir manâ söz konusu olmaksızın Allah'ın zât sıfatı bu hükmü gerektirir. Böylece gāib alan söz konusu olduğunda bu hüküm, muktezâ hükümler içerisinde değerlendirilir.[941] Netice olarak her iki alanda da aynı anlam içeriğine sahip olan bu hükmün benzerliğine dayanarak Allah ve insanlar arasında da benzerlik olduğu söylenemez. Dikkat edileceği üzere Rassâs'ın bu meyandaki açıklamaları, teşbih ve tecsim hatasına düşmeden Allah'ın aşkınlığının teorik bir zeminde nasıl açıklanacağını göstermesi açısından oldukça önem arz eder.

[940] Rassâs insanlar için kullanılan *muʿteḳid* ve s*ükûnü'n-nef*s kavramlarının ifade ettiği anlamın Allah için de geçerli olduğunu söyler ve ona göre bu iki kavramın anlam açısından Allah hakkında da geçerli olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak şer'î izin olmadığı için iki kavramdan türeyen bir lafızla Allah'ın isimlendirilmesi caiz değildir. Bu iki lafzın yerine, aynı anlamı ifade eden ve şer'î izni bulunan "âlim", "alîm" ve "habîr" gibi diğer alternatif lafızların kullanılması gerekir. Detaylar için bk. Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 119; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Miʿrâc ilâ keşfî esrâri'l-Minhâc*, 1/647.

[941] Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*, 126.

SONUÇ

Kādî Ca‘fer’in Hazar bölgesine yaptığı seyahatler ve bu seyahatler sonucunda birçok Mu‘tezilî eserle Yemen’e geriye dönmesiyle 6/12. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan Yemen’deki Mu‘tezilî - Zeydî etkileşimin en önemli isimlerinden biri olan Rassâs, Behşemî kelâm geleneğinin önemli bir temsilcisi olmasının yanı sıra, Ebû Hâşim tarafından tesis edilen ahvâl nazariyesinin en kapsamlı ve sistematik açıklamasını sunan, önceki Behşemî kelâmcıların nedensellik anlayışını daha kavramsal bir çerçevede ele alan, Mutarrifiyye’nin tabiat felsefesi karşında Basra Mu‘tezilesi’nin görüşleri doğrultusunda bir kozmoloji anlayışını savunan ve böylece takipçisi olduğu geleneğe önemli katkılarda bulunan bir isimdir. Cevher-i ferd teorisinin tavizsiz bir savunucusu olan Rassâs, bu konuda kendi eserlerine ve düşüncesine kaynaklık eden İbn Metteveyh ve Cüşemî’nin eserleri vasıtasıyla tevarüs ettiği Behşemî geleneğin anlayışı doğrultusunda bir taraftan cevherin ispatını ortaya koyarken diğer taraftan da cevher aleyhine öne sürülen delilleri/şüpheleri oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alarak eleştirmiştir. Rassâs’a göre cevher-i ferd en temelde biri filozofların görüşlerinin çürütülmesine imkân sağlaması diğeri ise inanç ilkelerinin aklî bir zeminde ispatının ortaya konulması şeklinde iki önemli işleve sahiptir ve ona göre cevher aleyhine ortaya atılacak her iddia bu iki işlevi geçersiz kılacaktır. Rassâs cevheri ispatlamak ve böylece söz konusu iki işlevin geçerliliğini göstermek için özellikle İbn Metteveyh’in eserinden oldukça istifade etmiş ve yer yer İbn Metteveyh’in cevhere ilişkin ifadelerinin şerhi sayılabilecek daha kapsamlı açıklamalar sunmuştur. Ancak o, kendinden önceki Behşemî kelâmcıların özellikle cevherin bölünmesine yol açacağını düşündüğü bazı kanaatlerine katılmadığı gibi bazı noktalarda da İbn Metteveyh’in açıklamalarını eleştirmiştir. Buradan hareketle Rassâs’ın cevhere ilişkin ortaya koyduğu kanaatlerle tevarüs ettiği gelenekteki açıklamalar karşılaştırıldığında, onun, takipçisi olduğu gelenekteki açıklamalar doğrultusunda cevher-i ferd teorisini savunduğu, cevherin ispatı ve cevhere yöneltilen şüphelerin eleştirisi bağlamında Behşemî gelenekten oldukça istifade ettiği, özellikle bilkuvve bölünmenin imkânsızlığı konusundaki argümanlarını Behşemî kabuller üzerine kurduğu, ayrıntı addedilebilecek bazı meselelerde ise önceki kelâmcıların görüşlerine katılmayıp bu görüşleri eleştirdiği ve böylece kendine özgü kanaatlerini de açık bir biçimde serdettiği görülmektedir. Öte yandan onun ortaya koyduğu kapsamlı açıklamaların ve bazı tashihlerin, başta şarihleri olmak üzere sonraki

Zeydî kelâmcılar tarafından -neredeyse kelimesi kelimesine- alıntılanması, Rassâs'ın cevher-i ferde ilişkin ayrıntılarda sonraki kelâmcıların yaklaşımlarına etki ettiğinin ve dolayısıyla Behşemî düşüncenin sürekliliğine de katkı sunduğunun göstergesidir. Böylece Rassâs ve Rassâs'ı takip eden kelâmcıların kozmoloji anlayışının genelde Basra Mu'tezilesi'nin özelde ise Behşemî düşüncenin etkisi altında şekillendiği ve etkilendikleri bu düşünceden hareketle bir taraftan Mutarrifiyye'nin tabiat felsefesine sistemli bir eleştiri başlattıkları diğer taraftan da kelâmın baskın teorisi cevher-i ferdin sıkı bir takipçiliğini yaparak filozofların madde-sûretten müteşekkil cisim anlayışını da eleştiri alanlarına dâhil ettikleri görülmektedir.

Cevher-i ferd konusunda olduğu gibi gerek müstakil risâlelerinde gerekse kapsamlı kelâm eserlerinde Behşemî düşünce doğrultusunda arazlar meselesini ele alan Rassâs, biri arazların ispatı diğeri ise tasnifi olmak üzere iki konu üzerinde yoğunlaşmaktadır. O ilk aşamada, cismin mümkün niteliklerinin nedensel olarak cismin dışında bir müessire ihtiyaç duyduğu, bu müessirin ise fâil değil, bir manâ olabileceği genel yargısından hareketle duyusal olarak idrak edilemeyen arazların ispatını ve gerçekliğini ortaya koymakta, akabinde ise kendinde gerçeklikleri bulunan ve zât kategorisine dâhil olan arazların, Mutarrifî ve Hüseynî kelâmcıların iddialarının aksine cismin sıfatları veya hükümleri olamayacağını, Mutarrifiyye'nin düşüncesinin aksine de arazın varlığını cisimle değil fâille kazandığını öne sürmektedir. İkinci aşamada ise zât olarak kabul edilen ve cevherler gibi birtakım sıfatlara sahip olan arazları, tek bir tasnif yerine farklı kriterler üzerinden birkaç açıdan tasnife tâbi tutmakta ve ortaya koyduğu farklı tasnif seçenekleri üzerinden arazlar konusunu işlemektedir. Rassâs'ın gerek arazların tasnifi gerekse arazların sıfatları ve hükümleri meselesini işleyişiyle Cüşemî'nin bu meseleleri ele alış tarzındaki büyük benzerlik, arazlar konusunda Rassâs'ın temel kaynaklarından birinin Cüşemî'nin eserleri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Rassâs özellikle arazların taksimi bağlamında mahal açısından arazları iki seçenek altında sunan başta Cüşemî olmak üzere Behşemî kelâmcıların yaklaşımından farklı olarak daha kuşatıcı bir taksim ortaya koymayı hedefleyerek mahal açısından arazları üç seçenek altında ele almaktadır. Onun mahal açısından sunduğu bu kuşatıcı araz taksimine, yine şarihleri başta olmak üzere sonraki Zeydî kelâmcılar tarafından da yer verilmektedir.

Rassâs, ikinci bölümde incelenen nedensellik konusunu da sistematik bir şekilde ele almaktadır. Nitekim o, Behşemî metinlerde daha çok cismin mümkün nitelikleri

bağlamında zikredilen ve mevcut literatür içerisinde ilk defa müstakil olarak Cüşemî tarafından ele alınan müessirât konusunu, Behşemî düşünce doğrultusunda nedenselliğin temel kavramları üzerinden detaylıca incelemekte ve özellikle Cüşemî'nin eserlerinde ortaya koyduğu açıklamaları ve tasnifleri daha işlevsel ve sistematik bir tarzda sunmaktadır. Bu bağlamda Rassâs, tespit edebildiğimiz kadar ilk defa kendisi tarafından sunulan ve sonraki kelâmcıların eserlerine de taşınan, "hakikî müessirler" ve "müessir konumunda olanlar" şeklindeki genel bir tasnif üzerinden ilk önce hangi kavramların nedenselliğin merkezinde yer aldığını, hangilerinin ise ancak dolaylı olarak nedensellikle ilişkilendirilebileceğini belirlemekte ve böylece kavram düzeyinde müessirlerin net bir çerçevesini çizmektedir. Rassâs, gerçekte bir etkiye sahip olanları ve ortaya çıkan sonuç gerçek anlamda kendine izafe edilenleri hakikî müessirler seçeneği altında ele alırken, gerçek bir etkiye sahip olmayan ve ancak mecazi anlamda kendilerine bir tesir izafe edilenleri ise müessirlerin konumunda olanlar altında değerlendirmektedir. Bu genel taksim sonucunda hakikî müessirler altında yer alan her bir seçeneğe yönelik açıklamalarını en temelde müessirin etki bulunma imkânıyla zorunlu olarak etkide bulunması ilişkisi üzerinden ortaya koyan Rassâs, imkânına eş zamanlı olarak etki eden anlamında zorunluluk üzere tesirde bulunan müessirler ile zorunlu biçimde etkide bulunması imkânından sonraya kalan/kalması gereken anlamında imkân üzere tesirde bulunan müessirler şeklinde iki seçenek üzerinden hakikî müessirleri bütün yönleriyle incelemektedir. Ayrıca -tespit edebildiğimiz kadarıyla- ilk defa onun açıklamalarında karşımıza çıkan bir yaklaşımla her bir müessirin etki alanını tespit ederek ortaya koyan Rassâs, müessirleri birbirinden ayıran kendilerine özgü hususiyetleri de etraflıca incelemektedir. Dolayısıyla onun her bir müessire yönelik yer verdiği analizler, Behşemî düşünce özelinde her bir kavramının hakikatini, kullanım alanını ve bu kavramların birbirinden nasıl ayrıştığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. En nihâyetinde Rassâs'ın müessirât bağlamında ortaya koyduğu açıklamalar, Behşemî nedensellik anlayışına netlik kazandırarak bu düşünceyi daha ileri bir seviyeye taşıdığı gibi, nesneler arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisini savunan Mutarrifî düşüncenin temel tezlerini de eleştirel olarak hedeflemekte ve ayrıca onun özellikle fâil, illet ve muktezîye ilişkin sunduğu temel yargılar, ahvâl nazariyesine muhkem bir zemin teşkil etmektedir. Öte yandan, diğer kelâmî meselelerde olduğu gibi onun müessirler konusunda ortaya koyduğu açıklamaların ve sistematiğin sonraki kelâmcılar tarafından şerhe konu edilmesi veya

müstakil eserlerde alıntılanması, Rassâs'ın kendinden sonraki kelâmcıların bu konuya yönelmesine, daha sonraki süreçte bu konuda yazılan eserlerin muhtevasına ve konunun ele alış biçimine etki ettiğini açıkça göstermektedir.

Rassâs'ın Behşemî kelâm adına sunduğu en önemli ve kapsamlı açılım gerek kendi gerekse sonraki Zeydî kelâmcıların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Ebû Hâşim tarafından tesis edilen ve üçüncü bölümde incelenen ahvâl teorisi bağlamında kendini göstermektedir. Rassâs ilk olarak, önceki Behşemî kelâmcıların metinlerinde genellikle birbirinin yerine kullanılan ahvâl teorisine ait kavramları tanımlayarak her bir kavramın terminolojik anlamını ve kullanım alanını belirlemekte ve bütün eserlerinde kavramlara yüklediği bu anlamlar üzerinden meseleye yaklaşarak kendi kelâm sisteminde iç tutarlılık sağlamaktadır. Özellikle teoriye ilişkin tanım ve temel ilkeler bağlamında yer yer araştırmacıyı diğer eserlerine yönlendirmesi, kendi sistemindeki bu iç tutarlılığa açıkça işaret etmektedir. Akabinde ise hâl veya özel anlamda sıfat teorisini yalnızca Allah'ın sıfatlarıyla sınırlamayarak bilginin konusu olabilen anlamında zâtların, yani Allah dışında cevher ve arazın sıfatlarını ve bu sıfatlarına tâbi olan hükümlerini ele almakta ve böylece ahvâl teorisini gâib ve şâhid alan fark etmeksizin bütün zâtlara uyarlamaktadır. Herhangi bir sıfatın veya hükmün zâtın dışında bir müessire ihtiyaç duyup duymadığı ilkesi üzerinden genel kelâmî yaklaşımda olduğu gibi zâtların sıfatlarını veya hükümlerini mümkün ve zorunlu olarak ikiye ayırarak ahvâl teorisine giriş yapan Rassâs, nedensellik bağlamında ortaya koyduğu açıklamalarla doğrudan ilişkili olarak her bir seçeneği de kendi içerisinde ikiye ayırarak nedenleri/müessirleri dikkate alınarak yapılan Behşemî kelâmcıların dörtlü hâl/özel anlamda sıfat tasnifini sürdürmekte ve hâlden farklı bir anlam yüklediği hükümleri de üçlü tasnif içerisinde detaylıca ele almaktadır. Rassâs hâllerin dörtlü, hükümlerin ise üçlü tasnifi üzerinden her bir kategoriyi tanımı, hususiyetleri, bu sıfatlara neden olan müessirler ile bu sıfatlarla nitelenen zâtların benzerliği veya farklılığı başlıkları üzerinden, bizzât kendisinin de ifade ettiği üzere diğer eserlerde yer almayan açılardan incelemekte ve onun bu başlıklar altında yer verdiği açıklamalar, başta terminolojik açıdan olmak üzere hâl nazariyesinin ve her bir kategorinin net bir biçimde anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır. O genel olarak teoriyi işlerken Behşemî düşüncenin temel tezlerine sadık kalmakla birlikte, illetlerin nasıl müessir olacağı ve fâil dolayımıyla kazanılan hükümlerde artışın olup-olmayacağı gibi meselelerde de görüldüğü üzere yer yer kendine özgü görüşlerini de ortaya koymakta ve ayrıca sıklıkla

tekrar ettiği temel ilkeler üzerinden muhalif yaklaşımları da çürütmeyi hedeflemektedir. Onun ortaya koyduğu açıklamaların oldukça teorik olması, bu teorik açıklamalarını nadiren örneklendirmesi ve onun ifadelerini aşarak açıklayan mevcut ikinci bir kaynağın bulunmaması, bazı noktalarda Rassâs'ın ifadelerinin anlaşılmasını güçleştirmekle birlikte, o, bu kapsamlı analizleriyle iki şeyi hedeflemektedir: İlk olarak tanım ve hususiyetlerini ortaya koyarak her bir kategoriye netlik kazandırmakta, akabinde ise hükümler üzerinden sıfatların, sıfatlar üzerinden ise zâtların bilgisine nasıl ulaşılacağı meselesine yoğunlaşarak hükümden sıfatın, sıfattan ise zâtın bilgisine ulaştıran bir bilgi teorisi inşâ etmeyi hedeflemektedir. İkinci olarak ise aynı hükme ve sıfata sahip olan zâtların ve zâtlarda niteliklere neden olan müessirlerin hangi koşullarda benzer ve farklı olacağını sorgulamaktadır. Bu iki hedef doğrultusunda Rassâs bir taraftan sıfatlar ve hükümler konusunu epistemolojik açıdan detaylıca incelerken diğer taraftan ise aşkın olan Allah ile diğer zâtlar arasındaki farklılığın teşbihe düşmeksizin nasıl açıklanacağını oldukça teorik bir zeminde ortaya koymaktadır. Böylece Rassâs'ın başta bu iki mesele olmak üzere bu bağlamda ortaya koyduğu açıklamalar, -mevcut literatür içerisinde- tesis edildiği süreçten bu yana ahvâl nazariyesinin en kapsamlı ve sistematik sunumu olma özelliğini taşırken, teori üzerine yazmış olduğu eser de Rassâs'ın da teoriyi bu denli kapsamlı ve müstakil olarak inceleyen ilk isim olmasına vesile olmaktadır.

Rassâs'ın kozmoloji, nedensellik ve ahvâl nazariyesi üzerinden ortaya konulan görüşleri en nihayetinde özelde Behşemî düşüncenin, genelde ise Mu'tezilî kelâm geleneğinin onun tarafından nasıl alımlandığını ve ileri bir seviyeye taşındığını göstermekte ve sıklıkla kendisine yapılan atıflardan anlaşıldığı üzere onun etkisiyle sonraki süreçte Yemen'de Behşemî kelâm düşüncesini takip eden bazı Zeydî kelâmcıların ortaya çıktığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Rassâs ve onu takip eden kelâmcılar, gerek Behşemîler'in gerekse muhaliflerinin kelâmî görüşlerinin anlaşılmasına başta yazdıkları özgün eserler vasıtasıyla önemli bir kaynaklık teşkil etmekte ve bu durum sonraki süreç Mu'tezilî kelâm geleneğinin Zeydî isimler/metinler üzerinden takip edilmesine imkân tanıdığı gibi Yemen'de üretilen literatürün Mu'tezilî çalışmalara önemli katkılar sunacağını da açıkça göstermektedir.

KAYNAKÇA

Abdülâtî, Abdülganî Mahmûd. "*el-Hâşime li-enfi'ḍ-ḍullâl min meẕâhibi'l-Muṭarrifiyyeti'l-cühhâl* li-Aḥmed b. Süleymân: Dirâse ve taḥḳīḳ". *Câmiʿatü'l-Manṣûra Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 32 (2003), 2-71.

Abdülâtî, Abdülganî Mahmûd. *eṣ-Ṣırâʿu'l-fikrî fi'l-Yemen beyne'z-Zeydiyye ve'l-Muṭarrifiyye: Dirâse ve nuṣûṣ.* Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2002.

Abrahamov, Binyamin. "The Ṭabaristānis' Question: Edition and Annotated Translation of One of al-Ḳāsim ibn Ibrāhīm's Epistles". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 11 (1988), 16-54.

Adang, Camilla - Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine. "Introduction". *Baṣran Muʿtazilite Theology: Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uṣūl and Its Reception: A Criticial Edition of the* Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl *by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d.424/1033)*. mlf. Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî el-Buthânî. 1-8. Leiden - Boston: Brill, 2011.

Ahnûmî, Hammûd Abdullah. "el-Muḳaddime". *Sîretü'l-İmâm el-Hâdî-ilelḥaḳ Yaḥyâ b. el-Ḥüseyn b. el-Ḳāsım b. İbrâhîm*. mlf. Ali b. Muhammed b. Ubeydillah el-Abbâsî el-Alevî. 1-251. San'â: Merkezü Şihâra li's-Dirâsât ve'l-Buhûs - Müessesetü'ş-Şa'bi'l-İctimâiyye li't-Tenmiye, 1443/2021.

Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Alevî, Ali b. Muhammed b. Ubeydillah el-Abbâsî. *Sîretü'l-İmâm el-Hâdî-ilelḥaḳ Yaḥyâ b. el-Ḥüseyn b. el-Ḳāsım b. İbrâhîm*. thk. Hammûd Abdullah el-Ahnûmî. 2 cilt. San'â: Merkezü Şihâra li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs - Müessesetü'ş-Şa'bi'l-İctimâiyye li't-Tenmiye, 1443/2021.

Allard, Michel. *Le Problème des Attributes Divins dans la Doctrine d'al-Aš'arī et de ses Premiers Grands Disciples*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin *el-Cevherü'l-ferd* Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili". *Nazariyat* 2/3 (Ekim 2015), 75-170. dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0018

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-efkâr fî uṣûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.

Âmülî, Ali b. Bilâl. *Tetimmetü Meṣâbîḥi Ebi'l-ʿAbbâs el-Ḥasenî*. thk. Abdullah b. Abdillah b. Ahmed el-Hûsî. *Kitâbü'l-Meṣâbîḥ* içinde. 413-617. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002.

Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. "Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Hārūnī (d. 424/1033) on the Consensus of the Family of the Prophet: An *editio princeps* of His *Risāla fī anna ijmāʿ ahl al-bayt ḥujja* (MS Milan, Ambrosiana, ar. F 29/4, fols 290v-295v)". *Shii Studies Review* 3 (2019), 253-273. https://doi.org/10.1163/24682470-12340045

Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. “Muʿtazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Šarwīn”. *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. 39-66. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017. https://doi.org/10.5913/2017918.ch02

Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. “The Cultural Transfer of Zaydī and Non-Zaydī Religious Literature from Northern Iran to Yemen (Sixth/Twelfth Century through Eighth/Fourteenth Century)”. *Globalization of Knowledge in the Post-Antique Mediterranean, 700-1500*. ed. Sonja Brentjes - Jürgen Renn. 141-165. London - New York: Routledge, 2016.

Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. “The Literary-Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydīs (II): The Case of ʿAbd Allāh b. Zayd al-ʿAnsī”. *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. 193-230. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017. https://doi.org/10.5913/2017918.ch09

Ansari, Hassan. “Dü kitâb-i tâze-yâb Muʿtezilî ez mekteb-i Rey”. *Ez-gencîne-hâ-yi nüsaḫ-ı ḫaṭṭî: Muʿarrifî-yi dest-nivişte-hâ-yi erzişmend ez kitâbḫâne-hâ-yi büzürg-i cihân der Ḥavze-yi ʿulûm-i İslâmî*. 201-207. İsfahan: Defter-i Teblîgāt-ı İslâmî, 1394 HŞ.

Ansari, Hassan. “Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Ṣâḥib b. ʿAbbâd”. *Berresî-hâ-yi târîḫî*. Erişim 17 Ağustos 2021. https://ansari.kateban.com/post/3488

Ansari, Hassan. “Mu‘tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydîler”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 255-272. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Ansari, Hassan. “Münâḳaşa-yi der bâre-yi yekî ez kitâb-hâ-yi mensûb bih Ḳāḍî ʿAbdülcebbâr”. *Berresî-hâ-yi târîḫî*. Erişim 30 Mart 2023. https://ansari.kateban.com/post/1395

Ansari, Hassan. “Un *Muḥaddit* Muʿtazilite Zaydite: Abū Saʿd al-Sammān al-Rāzī et ses *Amālī*”. *Arabica* 59 (January 2012), 267-290. https://doi.org/10.1163/157005812X629257

Ansî, Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi’l-Hayr. *ʿAḳāʾidü Ehli’l-beyt ve’r-redd ʿale’l-Muṭarrifiyye: Şemânûne maʿrife*. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Glaser, 111, 164b-222a.

Ansî, Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi’l-Hayr. *es-Sirâcü’l-vehhâc[ü’l-mümeyyiz beyne’l-istiḳāme ve’l-iʿvicâc*]. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Glaser, 123, 180a-22a.

Ansî, Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi’l-Hayr. *et-Temyîz beyne’l-İslâm ve’l-Muṭarrifiyyeti’ṭ-ṭaġām*. San‘â: Mektebetü’l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 344-01, 1a-200a.

Aristoteles. *el-Kevn ve’l-fesâd*. çev. Ahmed Lütfî Seyyid. Kahire: Müessesetü Hindâvî li’t-Ta‘lîm ve’s-Sekāfe, 2012.

Aristoteles. *eṭ-Ṭabîʿa*. çev. İshâk b. Huneyn. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: el-Merkezü’l-Kavmî li’t-Terceme, 2007.

Aristotle. *De Caelo*. İng. çev. J. L. Stocks - H. H. Joachim. Oxford: The Clarendon Press, 1922.

Aruçi, Muhammed. "Ressî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/587-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillah b. Sehl. *el-Furûḳu'l-luġaviyye.* thk. Muhammed İbrâhim Selîm. Kâhire: Dârü'l-İlm ve's-Sekāfe, 1997.

Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2104.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ ve beyânü'l-fırḳati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uṣûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bayrakdar, Mehmet. "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. 23-30. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008.

Bekrî, Ali b. Muhammed. *Kitâbü'l-Kevkebi'l-vehhâc fî keşfi esrâri'l-Minhâc*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1257.

Bekrî, Ali b. Muhammed. *Mişbâḥu'ẓ-ẓulümât fî keşfi meʿâni'l-Müʾeṣṣirât*. thk. Muhammed Şerefüddin Abdullah el-Hüseynî. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.

Bektaş, Kevser Demir. *İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Adalet İlkesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Benevich, Fedor. "The Classical Ashʿari Theory of *Aḥwāl*: Juwaynī and His Opponents". *Journal of Islamic Studies* 27/2 (May 2016), 136-175. https://doi.org/10.1093/jis/etw013

Bizri, Nader. "God: Essence and Attributes". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 121-141. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. https://doi.org/10.1017/CCOL9780521780582.007

Bulgen, Mehmet. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. İstanbul: TDV Yayınları, 2018.

Bulgen, Mehmet. *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Buthânî, Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî. *el-İfâde fî târiḫi'l-eʾimmeti's-sâde*. thk. Mektebetü Ehli'l-Beyt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 4. Basım, 1435/2014.

Buthânî, Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî. *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*: *Baṣran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uṣūl and Its Reception: A Criticial Edition of the* Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl *by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d.424/1033)*. nşr. Camilla Adang vd. Leiden - Boston: Brill, 2011.

Büstî, Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Ahmed b. Mahfûz el-Cîlî. *Kitâbü'l-Merâtib fî feḍâʾili Emîri'l-müʾminîn ve seyyidi'l-vaṣiyyîn*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. Kum: ed-Delîl, 1421/2000.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2000.

Caspar, Robert. "Un Aspect de la Pensée Musulmane Moderne: Le Renouveau du Moʿtazilisme". *MIDEO* 4 (1957), 141-202.

Cook, Michael Allan. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Cündârî, Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah. *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre fî Şerḥi'l-Ezhâr*. Ebü'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *el-Müntezaʿu'l-muḫtâr mine'l-ġayṣi'l-midrâr el-maʿrûf bi-Şerḥi'l-Ezhâr* ile birlikte. 10 cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.

Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerḥu'l-Mevâḳıf*. thk. Abdurrahman Umeyra. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *el-Cüzʾü'r-râbiʿ min Kitâbi Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil ve'l-cevâbât*. nşr. Fâris Osman Nevfel. Moskova: Sadra, 2021.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *el-Cüzʾü'l-evvel min Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil*. nşr. Nevfel Faris Osmanoviç. *Ocherki po istoriy zaidskoy mysli 7- 11 v.v.* ed. A.V. Smirnov. 202-231. Moskova: Sadra, 2023.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. e*t-Tehẕîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleymân es-Sâlimî. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısrî - Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1440.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *eṭ-Ṭabaḳatâni'l-ḥâdiye ʿaşera ve'ş-şâniye ʿaşera min Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil*. thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde. 369-409. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Kitâbü't-Teʾşîr ve'l-müʾessir fî ʿilmi'l-kelâm*. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 315, 1a-107b.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Müntezeʿa min Kitâbi't-Teʾşîr ve'l-müʾessir*. nşr. Muhammed Şerefüddin Abdullah el-Hüseynî. *Miṣbâḥu'ẓ-ẓulümât fî keşfi meʿâni'l-Müʾessirât* içinde. 197-256. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Nuḫab min Kitâbi Cilâʾi'l-ebṣâr*. thk. Wilferd Madelung. *Aḫbâru eʾimmeti'z-Zeydiyye fî Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân* içinde. 119-133. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 1987.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil:* 1. Leiden: Universiteitsbibliotheek, Or. 2584A, 1a-283a.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil:* 4. Riyad: Mektebetü Câmiati'l-Melik Muhammed b. Suûd, 7783, 1a-270b.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddin Abdülmelik b. Abdillah b. Yûsuf, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1969.

Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/512-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Çetin, Serkan - Kılavuz, Ulvi Murat. "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve *Yâḳūtetü'l-Îmân ve Vâsıṭatü'l-Burhân'ı* -İnceleme ve Neşir-". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 90-142. https://doi.org/10.18403/emakalat.1296423

Çetin, Serkan. "*el-Kâşif li'l-beşâʾir ʿan iṣbâti'l-cevâhir* Üzerine". *el-Kâşif li'l-beşâʾir ʿan iṣbâti'l-cevâhir*. mlf. Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed er-Rassâs. 7-18. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Dağ, Mehmet. *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1976.

Delen, Halil İbrahim. *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelam Sistemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Demir, Osman. *Kādî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâ'î) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Deylemî, Muhammed b. Hasen. *Ḳavâʿidü ʿaḳāʾidi Âli Muḥammed*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 368-03.

Dhanani, Alnoor. "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar". çev. Mehmet Bulgen. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 245-258. https://doi.org/10.15370/muifd.41006

Dhanani, Alnoor. "The Impact of Ibn Sīnā's Critique of Atomism on Subsequent Kalām Discussions of Atomism". *Arabic Sciences and Philosophy* 25 (2015), 79-104. https://doi.org/10.1017/S0957423914000101

Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı*: *Basra Muʿtezilesi Kozmolojisinde Atomlar Uzay ve Boşluk*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Duğaym, Semîh. *Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998.

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. *fi't-Tevḥîd* (*Divânü'l-uṣûl* [?]). nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâratü's-Sekāfe, 1969.

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min Şuyûḫi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm ve arâʾühü'l-kelâmiyyetü'l-felsefiyye*. Kahire: Dârü'n-Nedîm li's-Sahâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1989.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-İmâm Zeyd: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhû ârâʾühû ve fıḳhühû*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1425/2005.

Ebû Zeyd er-Râzî, Îsâ b. Muhammed el-Alevî. *el-Mübteḳī min Kitâbi'l-İşhâd*. nşr. Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillah el-Hüseynî. *Muʿtemed fi'l-imâme ʿalâ meẕhebi'z-Zeydiyye* içinde. 217-255. Londra: Dârü'n-Nadîrî li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1443/2021.

Ebû Zeyd, Münâ Ahmed. *et-Taṣavvurü'ẕ-ẕerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1414/1994.

Ebü'l-Hattâb, Ömer b. Ali b. Semüre b. Hüseyn b. Semüre b. el-Heysem b. Ebi'l-Aşîre el-Ca'dî el-Yemenî. *Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'l-Yemen*, thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dârül-Kalem, 1377/1957.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Taṣaffuḥu'l-edille fî uṣûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Ebü'l-Kāsım Ensârî, Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed. *Şerḥu'l-İrşâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1205.

Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, Sâ'id b. Ahmed. *el-Kâmil fi'l-istiḳṣâ fîmâ belaġanâ min kelâmi'l-ḳudemâ*. Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle nşr. Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid. Kahire: Kahire: Vizâretü'l-Evkāf, 1437/2010.

Ebü'l-Muẓaffer el-İsferâyînî, İmâdüddin Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed. *et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırḳati'n-nâciye ʿani'l-fıraḳı'l-hâlikîn*. nşr. Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1940.

Erdemci, Cemalettin. *Kelam Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Bilgesina Yayınevi, 2022.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḫtilâfü'l-muṣallîn*. nşr. Hellmut Ritter. 2 cilt (1 cilt hâlinde). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Euclid. *Elements of Geometry.* ed. ve İng. çev. Richard Fitzpatrick. PDF: b.y., 2008.

Ferrezâdî, Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil. *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûl*. Riyad: Câmiatü Muhammed b. Suûd, 2404, 2a-278a.

Ferrezâdî, Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil. *Taʿlîḳu't-Tebṣıra*. Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 41-120.

Frank, Richard M. "Abū Hāshim's Theory of 'States': Its Structure and Function". *Early Islamic Theology: The Muʿtazilites and al-Ashʿarī. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. II.* ed. Dimitri Gutas. 85-100. London - New York: Routledge, 2016.

Frank, Richard M. "*Al-Aḥkām* in Classical Ashʿarite Teaching". *Classical Islamic Theology: The Ashʿarites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. III.* ed. Dimitri Gutas. 753-777. London - New York: Routledge, 2016.

Frank, Richard M. "*Al-Maʿnà*: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Muʿammar". *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 248-259. https://doi.org/10.2307/597718

Frank, Richard M. "Attribute, Attribution, and Being: Three Islamic Views". *Classical Islamic Theology: The Ashʿarites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. III*. ed. Dimitri Gutas. 258-278. London - New York: Routledge, 2016.

Frank, Richard M. "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ʿAbd al-Ğabbār". *Classical Islamic Theology: The Ashʿarites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. III*. ed. Dimitri Gutas. 323-255. London - New York: Routledge, 2016.

Frank, Richard M. "The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf". *Early Islamic Theology: The Muʿtazilites and al-Ashʿarī. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. II*. ed. Dimitri Gutas. 451-506. London - New York: Routledge, 2016.

Frank, Richard M. "The Kalâm, An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question". *Journal of the American Oriental Society* 88/2 (1968), 295-309. https://doi.org/10.2307/597205

Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period.* Albany, NY: State University of New York Press, 1978.

Furley, David J. *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Maḳāṣıdü'l-felâsife*. thk. Süleymân Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1961.

Gimaret, Daniel. "La Théorie des *aḥwâl* d'Abû Hâšim al-Ğubbâʾî d'après des sources ašʿarites". *Journal Asiatique* 258 (1970), 47-86.

Gimaret, Daniel. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.

Gochenour, David Thomas. *The Penetration of Zaydi Islam into Early Medieval Yemen*. Cambridge, MA: Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilization, Doktora Tezi, 1984.

Gökalp, Yusuf. "6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile'nin Etkisi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2014), 87-128. https://doi.org/10.18403/emakalat.71554

Gökalp, Yusuf. *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Gökalp, Yusuf. *Zeydi Düşüncenin Tarihsel Gelişimi 6-7/12-13. Yüzyıllar*. Adana: Giriş Dijital Baskı Merkezi, 2014.

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

Günaltay, M. Şemsettin. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. haz. İrfan Bayın. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Hacûrî, Ebû Muhammed Yahyâ b. Yûsuf b. Muhammed. *Ravḍatü'l-aḫyâr ve künûzü'l-esrâr ve nüketü'l-âṣâr*. Paris: Bibliotheque Nationale, 5982.

Haneş, Muhammed b. Yahyâ. *Yâḳūtetü'l-ġiyâṣati'l-câmiʿa li-meʿâni'l-Ḫülâṣa*. San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 725, 1a-167b.

Hasenî, Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-İmâm el-Kāsım b. Muhammed. *Enbâʾü'z-zemân fî târîḫi'l-Yemen*. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, 1304, 1-429.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-İntiṣâr ve'r-red ʿale'bni'r-Râvendî el-mülḥid*. nşr. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.

Hayyî, Dâvûd b. Ahmed. *Şerḥu'l-Ḳalâʾid el-münteẓaʿ mine'd-düreri'l-ferâʾid fî şerḥi Kitâbi'l-Ḳalâʾid*. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Glaser, 202.

Heiss, Johann - Hovden, Eirik. "Competing Visions of Community in Mediaeval Zaydī Yemen". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59 (2016), 366-407. https://doi.org/10.1163/15685209-12341402

Hımmasî, Sedîdüddîn Mahmûd er-Râzî. *el-Munḳıẕ mine't-taḳlîd.* 2 cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.

Hibşî, Abdullah Muhammed. *Fihrisü maḫṭûṭâti baʿḍi'l-mektebâti'l-ḫâṣṣa fi'l-Yemen*. thk. Julian Johansen. Londra: Müessesetü'l-Furkān li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994.

Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Neşvân b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillah. *el-Ḥûrü'l-ʿîn ve tenbîhü's-sâmiʿîn ʿan kütübi'l-ʿilmi'ş-şerâʾif dûne'n-nisâʾi'l-ʿafâʾif*. nşr. Kemâl Mustafa. San'â: el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985.

Hurâşî, Süleyman b. Abdillah. *Kitâbü't-Tafṣîl li-cümeli't-Taḥṣîl*. Faksimile neşre haz. Hassan Ansari - Jan Thiele. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1392 HŞ.

Hüseynî, Ahmed. *Müʾellefâtü'z-Zeydiyye*. 3 cilt. Kum: Mektebetü Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1413[/1992-1993].

Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillah. *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.

İbn Di'sem, Ebû Firâs. *es-Sîretü'ş-şerîfetü'l-Manṣûriyye: Sîretü'l-İmâm ʿAbdillâh b. Ḥamza*: 1. thk. Abdülganî Mahmûd Abdülâtî. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1414/1993.

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

İbn Fend, Muhammed b. Ali b. Yûnus ez-Zahîf. *Meʾâṣirü'l-ebrâr fî tafṣîli mücmelâti cevâhiri'l-aḫbâr: el-Levâḥiḳu'n-nediyye bi'l-ḥadâʾiḳı'l-verdiyye şerḥu'l-Bessâme*. thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh - Hâlid Kāsım Muhammed el-Mütevekkil. 3 cilt. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2022.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Mücerredü Maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, Bahâüddin Muhammed b. Hasen. *Târîḫu Ṭaberistân*. çev. Ahmed Muhammed Nâdî. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekāfe, 2002.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż*. thk. Daniel Gimaret. 2 cilt. Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*: 1. nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*: 2. nşr. J. J. Houben. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1981.

İbn Muzaffer, Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ. *et-Tercümânü'l-muftiḥ li-şemerâti kemâʾimi'l-bustân*. Princeton: Princeton University Library, YMDI 0209.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillah b. Ali. *Dânişnâme-i Alâî*: *Alâî Hikmet Kitabı*. nşr. ve çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillah b. Ali. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillah b. Ali. *et-Taʿlîḳāt*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1972.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillah b. Ali. *İşaretler ve Tembihler*. nşr. ve çev. Muhittin Macit - Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillah b. Ali. *Kitâbu'ş-eş-Şifâʾ*: *Fizik (II)*. nşr. ve çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillah b. Ali. *Kitâbu'ş-eş-Şifâʾ*: *Metafizik (I)*. nşr. ve çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillah b. Ali. *ʿUyûnü'l-ḥikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980.

İbn Şervîn, Ebü'l-Fadl el-Abbâs. *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*. nşr. A. İskender Sarıca - Serkan Çetin. A. İskender Sarıca - Serkan Çetin. "Zeydî-Muʿtezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi" içinde. 824-835. *Kader* 19/2 (2021), 824-835. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191

İbn Şervîn, Ebü'l-Fadl el-Abbâs. *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ*. nşr. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Šarwīn", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* içinde. 56-66. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017.

İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen. *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*, nşr. Hassan Ansari vd. Hassan Ansari vd., "A Manual of Zaydī Muʿtazilī Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran" içinde. 316-344. *Shii Studies Review* 7 (2023), 157-364. https://doi.org/10.1163/24682470-12340098

İbnü'l-Emîr el-Hâc, Ebü'l-Feth Muslihuddin Mûsâ et-Tebrizi. *el-Kâmil fî uṣûli'd-dîn fî-ḫtişâri'ş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*. nşr. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im. 2 cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn.* nşr. Wilferd Madelung. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâʾiḳ fî uṣûli'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. *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ʿale'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. *Dâmiġu'l-evhâm şerḥu Riyâżati'l-efhâm*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 376-02.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *ed-Dürerü'l-ferâʾid fî şerḥi Kitâbi'l-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳāʾid*. San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 747.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Ṭabaḳāti'l-Muʿtezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1961.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerḥi'l-Milel ve'n-niḥal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Yevâḳītü's-siyer fî şerḥi'l-cevâhir ve'd-dürer min sîreti seyyidi'l-beşer ve aṣḥâbihi'l-ʿaşerati'l-ġurer ve ʿıtratihi'l-müntecebîne'z-züher*. Riyad: Mektebetü Câmiati'l-Melik Suûd, 7894.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddin Ebû Mansûr Hasen b. Yûsuf. *Menâhicü'l-yaḳīn fî uṣûli'd-dîn*. thk. Ya'kūb el-Ca'ferî el-Merâğī. Kum: Darü'l-Üsve li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1415.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddin Ebû Mansûr Hasen b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*. thk. Fâzıl el-İrfân. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419/1998.

İbnü'l-Velîd el-Kureşî, Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Ahmed. *el-Cevâbü'l-ḥâsimü'l-müfnî li-şübehi'l-Muġnî*. nşr. Mahmûd Muhammed Kāsım. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, 20/2 (*fî'l-İmâme*) içinde. 262-274. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.

İbnü'l-Velîd el-Kureşî, Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Minhâcü's-selâme fî mesâʾili'l-imâme*. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Cod. Or. 2584.

İbnü'l-Vezîr, Hâdî b. İbrâhim Ali b. el-Murtazâ b. el-Mufaddal b. Mansûr b. Muhammed b. el-Afîf. *Hidâyetü'r-râġibîn ilâ meẕhebi'l-ʿıtratiʾṭ-ṭâhirîn*. thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer. Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbnü'l-Vezîr, Hâdî b. İbrâhim Ali b. el-Murtazâ b. el-Mufaddal b. Mansûr b. Muhammed b. el-Afîf. *Kâşifetü'l-ġumme ʿan ḥüsni sîreti imâmi'l-eʾimme*. Collegeville: Hill Museum-Manuscript Library, ZMT 00580, 5-148.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm*. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf* ile birlikte. thk. Abdurrahman Umeyra. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997.

İyânî, Hüseyn b. el-Kāsım. *Kitâbü'ṭ-Ṭabâʾiʿ*. thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî. *Mecmûʿu kütüb ve resâʾili'l-İmâmi'l-Mehdî el- Ḥüseyn b. el- Ḳāsım el-ʿİyânî* içinde. 117-137. Sa'de: Müessesetü Mustafâ es-Sekāfiyye, 1434/2013.

İzzüddin b. el-Hasen b. el-İmâm b. Ali b. el-Müeyyed. *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyn Şâyim el-Müeyyedî. 4 cilt. San'â: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014.

Kâ'bî, Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Ẕikru'l-Muʿtezile min Kitâbi'l-Maḳālât*. thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde. 1-81. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 4: *Rüʾyetü'l-Bârî*. thk. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 5: *el-Fıraḳ ġayrü'l-İslâmiyye*. thk. Mahmûd M. el-Hudayrî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 6/1: *et-Taʿdîl ve't-tecvîr*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 6/2: *el-İrâde*. thk. George C. Anawati. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 7: *Ḫalḳu'l-Ḳurʾân.* thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1961.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 8: *el-Maḫlûḳ*. thk. Tevfîk et-Tavîl - Saîd Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 9: *et-Tevlîd*. thk. Tevfîk et-Tavîl - Saîd Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr,1962.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 11: *et-Teklîf*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr -

Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 12: *en-Naẓar ve'l-meʿârif*. thk. İbrâhim Medkûr. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 14: *el-Aṣlaḥ - İstiḥḳāḳu'z-zem - et-Tevbe*. thk. Mustafa es-Sekkā. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile ve mübâyenetühüm li-sâʾiri'l-muḫâlifîn*. thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde. 83-368. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Ḥudûdü'l-elfâẓ*. nşr. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudûdü'l-elfâẓ*'ı -İnceleme ve Neşir-" içinde. 70-74. *Kader* 21/1 Haziran (2023), 59-78. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283664

Kādî Ca'fer, Ahmed b. Abdisselâm el-Bühlûlî el-Ebnâvî. *Meḳāvidü'l-inṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf*. thk. İmam Hanefî Abdullah. Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1419/1999.

Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Kāsımî, Abdullah b. el-Hasen b. Yahyâ b. Ali ed-Dahyânî el-Yahyâvî. *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍîʾe fî maʿrifeti ricâli'l-ḥadîs̱ mine'z-Zeydiyye*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 283-03, 1-114.

Kay, Henry Cassels. "Notes". *Yaman: Its Early Mediæval History by Najm ad-Din 'Omārah al-Ḥakami also the Abridged History of Its Dynasties by Ibn Khaldūn and an Account of the Karmathians of Yaman by Abu 'Abd Allah Baha ad-Din al-Janadi The Original Texts, with Translation and Notes*. ed. Henry Cassels Kay. 213-327. London: Edward Arnold, 1892.

Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.

Khan, M. S. "The Early History of Zaydī Shī'ism in Daylamān and Gīlān". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125/2 (1975), 301-314.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Kılavuz, Ulvi Murat - Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kılavuz, Ulvi Murat. *İslam Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlid-Tevellüd)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Koca, Muhammet Ali. "Ma'dûmun Şeyʾiyyeti Teorisi". *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar.* haz. Ömer Türker. 2/613-631. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

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

Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (Aralık 2017), 43-80.

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

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

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Kummî, Ebû Ca'fer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme*. nşr. Ahmed Mâhûzî. 3 cilt. Tahran: Merkez-i Ehl-i Zikr li-Neşri Türâsi Ehli'l-Beyt, 1439/2018.

Kureşî, Yahyâ b. Hüseyn es-Sa'dî. *Minhâcü'l-müttaḳīn fî maʿrifeti rabbi'l-ʿâlemîn*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyn Şâyim el-Müeyyedî. *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc* ile birlikte. 4 cilt. San'â: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014.

Lane, Andrew J. *A Traditional Muʿtazilite Qurʾān Commentary: The* Kashshāf *of Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144)*. Leiden - Boston: Brill, 2006.

Long, A. A. - Sedley, D.N. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Madelung, Wilferd. "A Muṭarrifī Manuscript". *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* içinde. 75-83. London: Variorum Reprints, 1985.

Madelung, Wilferd. "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Tabaristān and Gīlān". *Journal of Near Eastern Studies* 26/1 (1967), 17-57. https://doi.org/10.1086/371884

Madelung, Wilferd. "al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian Theology". *Studies in Medieval Shiʿism*. ed. Sabine Schmidtke. V/35-44. Farnham: Ashgate Variorum, 2012.

Madelung, Wilferd. "Ibn al-Malāḥimī on the Human Soul". *The Muslim World* 102/3-4 (2012), 426-432. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2012.01410.x

Madelung, Wilferd. "Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Muʿtazilism". *Studies in Medieval Shiʿism*. ed. Sabine Schmidtke. IV/39-48. Farnham: Ashgate Variorum, 2012.

Madelung, Wilferd. "The Alid Rulers of Ṭabaristān, Daylamân and Gīlān". *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello 1-6 settembre*. Neapel: Istituto Universitario Orientale, 1967.

Madelung, Wilferd. "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap". *Studies in Medieval Muslim Thought and History*. ed. Sabine Schmidtke. London - New York: Routledge, 2013.

Madelung, Wilferd. "The Origins of Yemenite Hijra". *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam* içinde. 22-44. London - New York: Routledge, 2016.

Madelung, Wilferd. “The *Sīrat al-Amīrayn al-Ajallayn al-Sharīfayn al-Fāḍilayn al-Qāsim wa-Muḥammad Ibnay Jaʿfar Ibn al-Imām al-Qāsim b. ʿAlī al-ʿIyānī* as a Historical Source”. *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam* içinde. 69-87. London - New York: Routledge, 2016.

Madelung, Wilferd. “Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi l-Ḥaqq”. *Der Islam* 63/1 (1986), 5-10. https://doi.org/10.1515/islm.1986.63.1.5

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

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY: SUNY Press, 1988.

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

Mahallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillah Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî tafṣîli'n-nefeḥâti'l-miskiyye fi'l-mesâʾili'l-kelâmiyye*. San‘â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 758, 1a-215b.

Mahallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillah Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-‘İḳdü'l-ferîd fî ‘ulûmi'l-‘adl ve't-tevḥîd*. San‘â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 741, 1a-264b.

Mahallî, Kāsım b. Ahmed b. Humeyd. *el-Ġurer ve'l-ḥacûl fî keşfi esrâri şerḥi'l-uṣûl*. San‘â: el-Câmiü'l-Kebîr, 191, 1a-157a.

Mahallî, Kāsım b. Ahmed b. Humeyd. *Kitâbu Taʿlîḳati'l-Keyfiyye*. San‘â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 3023, 250a- 266a.

Mahallî, Süleyman b. Muhammed b. Ahmed. *el-Burhânü'r-râʾiḳu'l-muḫalliṣ min varṭi'l-meḍâʾiḳ*. San‘â: el-Câmiü'l-Kebîr, Mektebetü'l-Evkāf, 673, 1a-241b.

Makbilî, Sâlih b. el-Mehdî b. Ali el-Yemenî. *el-ʿAlemü'ş-şâmiḫ fî tafṣîli'l-ḥaḳḳ ʿale'l-âbâʾ ve'l-meşâyiḫ*. Dımaşkşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1981.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman. *et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1428/2007.

Mânkdîm Şeşdîv, Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî. *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kādî Abdülcebbâr’a izafetle, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* adıyla. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1988.

Mansûr-billâh Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleymân. *Ecvibetü mesâʾil teteḍammenu zikra'l-Muṭarrifiyye ve aḥkâmihim ve ġayri ẕâlike*. thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh. *Mecmûʿu kütüb ve resâʾili'l-İmâmi'l-Manṣûr-billâh ʿAbdillâh b. Ḥamza: el-Ḳısmü'l-evvel* içinde. 181-242. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1422/2002.

Mansûr-billâh Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleymân. *eş-Şâfî*. thk. Mecdüddin b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî. 4 cilt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1443/2021.

Mansûr-billâh Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleymân. *Ṣafvetü'l-iḫtiyâr fî uṣûli'l-fıḳh*. thk. İbrâhim b. Yahyâ ed-Dersî el-Hamzî - Hâdî b. Hasen b. Hâdî el-Hamzî. Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.

Mansûr-billâh Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleymân. *Şerḥu'r-Risâleti'n-nâṣıḥa bi'l-edilleti'l-vâḍıḥa*. thk. İbrâhim Yahyâ ed-Dersî el-Hamzî - Hâdî b. Hasen b. Hâdî el-Hamzî. Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.

Mansûr-billâh el-Kāsım b. Muhammed b. Ali ez-Zeydî. *Kitâbü'l-Esâs li-ʿaḳāʾidi'l-ekyâs fî maʿrifeti rabbi'l-ʿâlemîn ve ʿadlihî fi'l-maḫlûḳīn ve mâ yettaşılu bi-ẕâlike min uṣûli'd-dîn*. nşr. Muhammed Kāsım Abdullah el-Hâşimî. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1421/2000.

Maraz, Hüseyin. *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti: Vâsıl b. Ata*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.

Mikrâ'î, Yahyâ b. Muhammed b. Humeyd. *Nüzhetü'l-enẓâr fî rübeti'n-neḥârîri'l-kibâr ve ḥilyeti'l-eʾimmeti'l-eṭhâr ve şî'atihimü'l-fuḍalâʾi'l-ebrâr*. Collegeville: Hill Museum-Manuscript Library, ZMT 01186, 619-689.

Misverî, Ahmed b. Sa'düddin. *Mecmûʿatü icâzeti'l-Misverî*. San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, 551.

Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī'ite Thought*. Princeton: Darwin Press, 1993.

Mûsâ b. Meymûn. *Delâletü'l-ḥâʾirîn*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Müeyyed-billâh Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî. *eş-Şâmil li-ḥaḳāʾiḳi'l-edilleti'l-ʿaḳliyye ve uṣûli'l-mesâʾili'd-dîniyye.* San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 3650, 1a-221b.

Müeyyed-billâh Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî. *Kitâbü't-Temhîd fî şerḥi Me'âlimi'l-'adl ve't-tevḥîd*. nşr. Hişâm Hanefî Seyyid. Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2008.

Müeyyed-billâh Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî. *Mişkâtü'l-envâr el-hâdime li-ḳavâʿidi'l-Bâṭıniyyeti'l-eşrâr*. nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend. San'â: ed-Dârü'l-Yemeniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1403/1983.

Müeyyed-billâh İbrahim b. el-Kāsım b. el-İmam. *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ (el-ḳısmu's-sâlis): Bulûġu'l-murâd ilâ maʿrifeti'l-isnâd*. thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh. 3 cilt. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1421/2001.

Müeyyedî, Ebü'l-Hüseyn Mecdüddin b. Mansûr el-Hasenî. *et-Tuḥaf şerḥu'z-Zülef*. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1441/2020.

Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî. *el-Ḥikmetü'd-dürriyye ve'd-delâʾilü'n-nebeviyye*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 231-03, 1-217.

Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî. *Ḥaḳāʾiḳu'l-maʿrife fî ʿilmi'l-kelâm*. thk. Hasen b. Yahyâ el-Yûsufî. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1424/2003.

Mütevekkil-alellâh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî. *Uṣûlü'l-aḥkâmi'l-câmiʿ li-mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*. thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî. 2 Cilt. San'â: Mektebetü Bedr li't-Tıbâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1425/2004.

Necrî, Abdullah b. Muhammed. *Mirḳātü'l-enẓâr ʿalâ tevḥîdi'l-ḳahhâr*: *Şerḥu'n-Necrî*. Princeton: Princeton University Library, YDMI0427, 1-257.

Neşşâr, Ali Sâmî. *Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 8. Basım, 1981.

Neyrîzî, Ebü'l-Abbâs el-Fazl b. Hâtim. *The Commentary of al-Nayrizi on Books II-IV of Euclid's Elements of Geometry*. ed. Anthony Lo Bello. Leiden - Boston: Brill, 2009.

Nîsâbûrî, Ebû Ca'fer el-Mukrî. *et-Taʿlîḳ fî ʿilmi'l-kelâm*. nşr. Mahmûd Yezdî Mutlak. Meşhed: Neşrü'l-Câmiati'r-Radaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1433 H./1390 HŞ.

Özerol, Mehmet Fatih. "Basra Mu'tezilesi'nin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (Aralık 2021), 1-29.

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

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

Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

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.

Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Pretzl, Otto. "Mezhebü'l-cevheri'l-ferd ʿinde'l-mütekellimîne'l-evvelîn". çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. *Mezhebü'z-zerre 'inde'l-Müslimîn* içinde. 131-147. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l- Mısriyye, 1946.

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

Ramazan b. Muhammed el-Hanefî. *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye*. thk. Mer'î Hasen er-Reşîd. *el-Mecmûʿatü's-seniyye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye* içinde. Midyat: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012.

Rashed, Marwan. "Natural Philosophy". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 287-307. Cambridge:

Cambridge University Press 2005. https://doi.org/10.1017/CCOL0521817439.014

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-ʿAşru'l-fevâʾidü'l-lâzime ʿan şîġatʲ delîlʲⁱⁿ vâḥid*. nşr. Hassan Ansari vd. Hassan Ansari - Ehsan Mousavi Khalkhali - Jan Thiele. "Why Humans Refrain from Lying: A Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *al-ʿAshr al-fawāʾid al-lāzima ʿan ṣīghat dalīl wāḥid*" içinde. 429-446. *Shii Studies Review* 6/1-2 (2022), 423-446. https://doi.org/10.1163/24682470-12340084

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Berâhînü'ẕ-ẓâhiretü'l-celiyye ʿalâ enne'l-vücûd zâʾid ʿale'l-mâhiyye*. nşr. Hassan Ansari. *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. ed. Camilla Adang vd. 341- 348. Würzburg: Ergon Verlag, 2007.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-ḳaṭʿiyye ʿani'l-mesâʾili'l-ʿUẕriyye*. nşr. Cemâl eş-Şâmî. PDF: 1439/2017. https://jezaidia.com/books/book-detail/99

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-ḳaṭʿiyye ʿani'l-mesâʾili'l-ʿUẕriyye*. Viyana: Österreichische Nationalbibliothek, GL. 215, 8a-13a.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Fâʾiḳ fî uṣûli'l-fiḳh*. Viyana: Österreichische Nationalbibliothek, GL. 157, 2-150.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Kâşif li'l-beşâʾir ʿan iṯbâti'l-cevâhir*. nşr. Serkan Çetin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Mesʾeletü'l-kâşife ʿan buṭlâni şübehi'l-felâsife*. nşr. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke. "Sixth/Twelfth-Century Zaydī Theologians of Yemen Debating Avicennan Philosophy" içinde. 263-268. *Shii Studies Review* 5 (2021), 217-269. https://doi.org/10.1163/24682470-12340068

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

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Muḫtaṣar fî iṯbâti'l-aʿrâż*. nşr. Jan Thiele. Jan Thiele. "A Zaydī Treatise on the Proof of Accidents: the *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrāḍ* by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ" içinde. 1-21. *Shii Studies Review* 2 (2018), 319-335. https://doi.org/10.1163/24682470-12340025

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Müʾeṯṯirât ve miftâḥu'l-müşkilât*. nşr. Muhammed Şerefüddin Abdullah el-Hüseynî. *Miṣbâḥu'ẕ-ẓulümât fî keşfi meʿâni'l-Müʾeṯṯirât* ile birlikte. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *et-Taḥṣîl fi't-tevḥîd ve't-taʿdîl*. Milano: Biblioteca Ambrosiana, Ar. nr. E 206/II, 212-284.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *eṭ-Ṭarâʾiḳu'l-müstaḥdeṯe*. nşr. Mostafa Ahmadi vd. Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele. "'The New Methods' (*al-Ṭarāʾiq al-mustaḥdaṯa*) by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ: *Editio Princeps* of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics" içinde. 89-105. *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 11 (Juillet 2020), 77-107.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *et-Tibyân li-Yâḳūteti'l-îmân ve vâsiṭati'l-burhân fî uṣûli'd-dîn*. San'â: Mektebetü'l-Evkāf, 2401, 1a-250b.

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

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Keyfiyyetü vücûdi'l-aʿrâżi'l-mûṣıle fî beyâni ẕâlike ilâ eblaġi'l-aġrâż*, nşr. Mostafa Ahmadi vd. Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele. "Do Accidents Need a Substrate? Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *Masʾala fī kayfiyyat wujūd al-aʿrāḍ*" içinde. 11-19. *Shii Studies Review* 5 (2021), 201-216. https://dx.doi.org/10.1163/24682470-12340067

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Keyfiyyetü vücûdi'l-aʿrâżi'l-mûṣıle fî beyâni ẕâlike ilâ eblaġi'l-aġrâż*. nşr. Muhammed Şerefüddin Abdullah el-Hüseynî. *el-Müʾeşşirât ve miftâḥu'l-müşkilât* içinde. 253-264. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Kitâbü'l-maḳṣûd fi'l-maḳṣûr ve'l-memdûd*. Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1777/9, 148-155.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Mesʾele fî ibṭâli'l-ḳavl bi-telâzümi'l-heyûlâ ve'ṣ-ṣûre*. nşr. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke. "Sixth/Twelfth-Century Zaydī Theologians of Yemen Debating Avicennan Philosophy" içinde. 268-269. *Shii Studies Review* 5 (2021), 217-269. https://doi.org/10.1163/24682470-12340068

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Tehẕîbü't-Taḥṣîl fi't-tevḥîd ve't-taʿdîl*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz, 2691, 1a-111b.

Rassâs, Şemsüddin Ebü'l-Hasen Ahmed b. Hasen b. Muhammed. *et-Teẕkire li-fevâʾidi't-Taḥṣîl*. Milano: Biblioteca Ambrosiana, Ar. nr. E 206/II, 1-211.

Rassâs, Şemsüddin Ebü'l-Hasen Ahmed b. Hasen b. Muhammed. *Kitâbü'd-Düreri'l-manẓûme fî selki'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*. San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/4, 38a-41b.

Rassâs, Şemsüddin Ebü'l-Hasen Ahmed b. Hasen b. Muhammed. *Mesâʾilü'l-Hedeviyye fi't-tenbîh ʿalâ iṣbâti'l-meziyye ʿalâ meẕhebi'z-Zeydiyye: fî İṣbâti'l-mezâyâ ve ennehâ zâʾide ʿale'ẕ-ẕât*. San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 390, 36a-38a.

Râzî, Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal.* nşr. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Râzî, Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Cevherü'l-ferd*. nşr. Eşref Altaş. "Fahreddin er-Râzî'nin *el-Cevherü'l-ferd* Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili" içinde. 109-170. *Nazariyat* 2/3 (Ekim 2015), 75-170. https://doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0018

Râzî, Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Mebâḥiṯü'l-Meşriḳıyye fî ʿilmi'l-ilâhiyyât ve'ṭ-ṭabîʿiyyât*. thk. Muhammed el-Mu'tasım-billâh el-Bağdâdî. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

Râzî, Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Râzî, Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *er-Riyâżu'l-mûniḳa fî âraʾi ehli'l-ʿilm*. thk. Es'ad Cum'a. Kayrevân: Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, 2004.

Râzî, Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Nihâyetü'l-ʿuḳūl fî dirâyeti'l-uṣûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.

Râzî, Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010.

Rebe'î, Müferric b. Ahmed. *Sîretü'l-Emîrayni'l-celîleyni'ş-şerîfeyni'l-fâḍıleyn*. thk. Rıdvân es-Seyyid - Abdülganî Mahmûd Abdülâtî. Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1413/1993.

Sağānî, Ebû Saîd Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü Ḥudûdi'l-elfâẓ*. nşr. Özkan Şimşek - Yusuf Arıkaner. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

San'ânî, Ali b. Abdillah b. Kāsım b. Muhammed eş-Şihârî. *Bülûġu'l-ereb ve künûzü'ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti'l-meẕheb*. thk. Abdullah b. Abdillah b. Ahmed el-Hûsî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002.

San'ânî, Şerefüddin Hüseyn b. Ahmed b. Hüseyn b. Ahmed es-Seyyâgī el-Haymî. *er-Ravżü'n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi'l-fıḳhi'l-kebîr*. Tâif: Mektebetü'l-Müeyyed, 1388/1968.

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

Sarıca, A. İskender - Çetin, Serkan. "Zeydî-Muʿtezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi". *Kader* 19/2 (2021), 813-854. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191

Schwarb, Gregor. "Mu'tazilism in the Age of Averroes". *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the 6th/12th Century*. ed. Peter Adamson. 251-282. London: Warburg Institute, 2011.

Sekafî, Süleyman b. Yahyâ. *Sîretü'l-İmâm Aḥmed b. Süleymân 532-566 h*. thk. Abdülganî Mahmûd Abdülâtî. Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2002.

Serevî, Ali b. Şehrâşûb et-Tabersî el-Mâzenderânî. *Aʿlâmü'ṭ-ṭarâʾiḳ fi'l- ḥudûd ve'l-ḥaḳāʾiḳ*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 23085.

Serevî, Ali b. Şehrâşûb et-Tabersî el-Mâzenderânî. *Aʿlâmü'ṭ-ṭarâʾiḳ fi'l- ḥudûd ve'l-ḥaḳāʾiḳ* thk. Müessesetü'l-İmâmiyye, Lecnetü't-Tahkīk. 2 cilt. Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1393 HŞ.

Seyyid Humeydân, Ebû Abdillah Nûruddin Humeydân b. Yahyâ. *Beyânü'l-işkâl fîmâ ḥukiye ʿani'l-Mehdî mine'l-aḳvâl*. thk. Rıdvân es-Seyyid - Abdülganî Mahmûd

Abdülâtî. *Sîretü'l-Emîrayni'l-celîleyni'ş-şerîfeyni'l-fâḍıleyn* içinde. 355-365. Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1413/1993.

Seyyid, Eymen Fuâd. *Târîḫu'l-meẕâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen ḥattâ el-ḳarni's-sâdisi'l-hicrî*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1408/1988.

Seyyid, Rıdvân - Abdülâtî, Abdülganî Mahmûd. "el-Muḳaddime". *Sîretü'l-Emîrayni'l-celîleyni'ş-şerîfeyni'l-fâḍıleyn*. mlf. Müferric b. Ahmed Rebe'î. 31-70. Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1413/1993.

Strothmann, Rudolf. "Die Literatur der Zaiditen". *Der Islam* 2 (1911), 49-78. https://doi.org/10.1515/islm.1910.1.3-4.354

Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî ʿilmi'l-kelâm Dirâse felsefiyye li-ârâʾi'l-fıraḳi'l-İslâmiyye fî uṣûli'd-dîn* 3: *ez-Zeydiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 3. Basım, 1411/1991.

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

Şecerî, Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâil el-Cürcânî. *Sîretü'l-İmâm el-Müʾeyyed-billâh Aḥmed b. el-Ḥüseyn el-Hârûnî*. thk. Sâlih Abdullah Kurbân. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 2003.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm*. nşr. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-niḥal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1395/1975.

Şeker, Zeynep. *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Şerefî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh. *ʿAḳāʾidü ehli'l-Yemen eyyâme'd-Devleti'l-Emeviyye: ḳıṭʿa muntezeʿa min Kitâbi Şifâʾi ṣudûri'n-nâs.* nşr. Muhammed Îsâ el-Harîrî. *Dirâsât ve buḥûṯ fî târîḫi'l-Yemeni'l-İslâmî* içinde. 79-89. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1418/1998.

Şerefî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh. *el-Leʾâli'l-muḍîʾe fî aḫbâri eʾimmeti'z-Zeydiyye ve maḳtaṣıdi'l-ʿıtrati'z-zekiyye ve men ʿârаḍahum min sâʾiri'l-beriyye*. Collegeville: Hill Museum-Manuscript Library, ZMT 01237.

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

Şerḥu Kitâbi't-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż = An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira *by Ibn Mattawayh: Facsimile Edition of Mahdawi Codex 514 (6th/12th Century)*. faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke - Nasrullah Pürcevâdî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006.

Şerîf el-Murtazâ, Şerîf Ebü'l-Kāsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *el-Mülaḫḫaṣ fî uṣûli'd-dîn*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1381.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâʾilü’l-maḳālât fi’l-meẕâhibi’l-muḫtârât.* nşr. Mehdî Muhakkık. Tahran: Müessese-i Mütâlaat-ı İslâmî, 1372 HŞ.

Teftâzânî, Sa‘düddin Mes‘ûd b. Ömer. *Şerḥu’l-ʿAḳāʾidi’n-Nesefiyye*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2000.

Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs. *Kitâbü’l-İmtâʿ ve’l-muʾânese*. nşr. Heysem Halîfe et-Tuaymî. 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1432/2011.

Thiele, Jan. “A Zaydī Treatise on the Proof of Accidents: the *Mukhtaṣar fī ithbāt al-aʿrāḍ* by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ”. *Shii Studies Review* 2 (2018), 319-335. https://doi.org/10.1163/24682470-12340025

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

Thiele, Jan. “La causalité selon al-Ḥākim al-Ǧišumī”. *Arabica* 59 (2012), 291-318. https://doi.org/10.1163/157005812X629266

Thiele, Jan. “Propagating Muʿtazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ”. *Arabica* 57/5 (January 2010), 536-558. https://doi.org/10.1163/157005810X519125

Thiele, Jan. “Theological Compendia in Late 6th/12th and Early 7th/13th Century Zaydism: al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ’s *K. al-Taḥṣīl* and Its Commentaries”. *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Sources and Perspectives*. ed. Lukas Mühlethaler - Gregor Schwarb - Sabine Schmidtke. 23-58. Leuven: Peeters, 2018.

Thiele, Jan. *Muʿtazilitischen Kosmologie: das Kitāb al-Muʾattirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ (st. 584/1188)*. Leiden: Brill, 2011.

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

Tihâmî, Ebû Abdillah Hüseyn b. Müsellem. *Ecvibe ʿani’l-mesâʾil evradehâ el-faḳīh el-ecell el-ʿâlim Aḥmed b. Muḥammed el-Maḥallî*. Riyad: Mektebetü’l-Melik Abdülazîz el-Âmme, 2691, 183b-202b.

Tihâmî, Ebû Abdillah Hüseyn b. Müsellem. *el-Ecvibetü’l-murteḍâ ʿani’l-mesâʾili’l-münteḳā*. Riyad: Mektebetü’l-Melik Abdülazîz el-Âmme, 2691, 172a-183b.

Tihâmî, Ebû Abdillah Hüseyn b. Müsellem. *el-İklîl fî şerḥi meʿâni’t-Taḥṣîl*. San‘â: el-Câmiü’l-Kebîr, Mektebetü’l-Evkāf, 2310, 1a-189b.

Utrûş, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. el-Hasen el-Hüseynî. *Kitâbü’l-Bisâṭ*. thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. San‘â: Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî, 1418/1997.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Ümit, Mehmet. “Hazar Zeydîleri ve Mu‘tezilîler”. *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 231-254.

Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kāsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

van Ess, Josef. *The Flowering of Muslim Theology*. çev. Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. çev. Gwendolin Goldbloom. Leiden - Boston: Brill, 2018.

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

Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *Meṣâdıru't-türâṯ fi'l-mektebâti'l-ḫaṣṣâ fi'l-Yemen*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1422/2002.

Voorhoeve, P. *Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*. The Hague - Boston - London: Leiden University Press, 1980.

Wolfson, Harry Austryn. "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam". *Journal of the American Oriental Society*, 79/2 (1959), 73-80. https://doi.org/10.2307/595847

Wolfson, Harry Austryn. *Kelam Felsefeleri: Müslüman - Hıristiyan - Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Zerzûr, Adnân Muhammed. *el-Ḥâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971.

Zeyd, Ali Muhammed. *Muʿteziletü'l-Yemen: Devletü'l-Hâdî ve fikruhû*. San'â: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî - Beyrut: Dârü'l-Avde, 1981.

Zeyd, Ali Muhammed. *Teyyârâtü Muʿtezileti'l-Yemen fi'l-ḳarni's-sâdisi'l-hicrî*. San'â: el-Merkezü'l-Firansî li'd-Dirâsâti'l-Yemeniyye, 1997.

Ziriklî, Muhammed Hayreddin. *el-Aʿlâm: Ḳāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâʾ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿrebîn ve'l-müsteşriḳīn*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	**Serkan**		**ÇETİN**
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı	**Arapça**		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	**2006**	**2010**	Reşadiye İmam Hatip Lisesi
Lisans	**2013**	**2017**	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	**2017**	**2019**	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	**2019**	**2024**	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		Çalışılan Kurumun Adı
1.	**2017** -		Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	- SARICA, A. İskender. - ÇETİN, Serkan. "Zeydî-Muʿtezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳāʾiḳu'l-eşyâʾ* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi". *Kader* 19/2 (2021), 813 - 854. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191 - ÇETİN, Serkan - KILAVUZ, Ulvi Murat. "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudûdü'l-elfâẓ*'ı - İnceleme ve Neşir-". *Kader* 21/1 (2023), 59-78. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283664 ÇETİN, Serkan. - KILAVUZ, Ulvi Murat. "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve Yâḳūtetü'l-îmân ve Vâsıṭatü'l-Burhân'ı- İnceleme ve Neşir-" *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2023), 90 - 142. https://doi.org/10.18403/emakalat.1296423		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih:	07/02/2024		
İmza:			
Adı-Soyadı:	Serkan ÇETİN		