



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

**İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'NİN KELÂM SİSTEMİNDE
TEVHİD ANLAYIŞI**

(DOKTORA TEZİ)

Mehmet Fatih ÖZEROL

BURSA - 2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

**İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'NİN KELÂM SİSTEMİNDE
TEVHİD ANLAYIŞI**

(DOKTORA TEZİ)

Mehmet Fatih ÖZEROL

Danışman

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

BURSA – 2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 711123021 numaralı Mehmet Fatih ÖZEROL'un hazırladığı "İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sisteminde Tevhid Anlayışı" konulu Doktora Tezi Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 01.02.2019 günü 14.00-16.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı/başarısız (başarılı/başarısız) olduğuna oy birliği/oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Üye

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üye. Hidayet PEKER

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üye. Recai ÇETRES

Kocaeli Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üye. Kadir GÖMBEYAZ

Kocaeli Üniversitesi

Tarih

01.02.2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

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

Tarih: 28/12/2018

Tez Başlığı / Konusu: "İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sisteminde Tevhid Anlayışı"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 348 sayfalık kısmına ilişkin, 26/11/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden 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.

28.12.2018

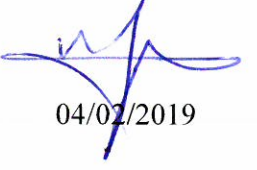
Adı Soyadı: Mehmet Fatih ÖZEROL
Öğrenci No: 711123021
Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Programı: Doktora
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “İbnü’l-Melâhimî’nin Kelâm Sisteminde Tevhid Anlayışı” başlıklı çalışmamın 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.



04/02/2019

Adı Soyadı: Mehmet Fatih ÖZEROL
Öğrenci No: 711123021
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: Doktora
Statüsü: Y.Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Mehmet Fatih ÖZEROL
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xiii + 349
Mezuniyet Tarihi	: ... /.../ 2019
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'NİN KELÂM SİSTEMİNDE TEVHİD ANLAYIŞI

Kelâm ilminde Allah Teâlâ'nın âlemin yaratıcısı olduğunu ispatlamak için kullanılan hudûs delili, öncelikle ele alınan konu cisimlerdeki değişikliklerin nasıl meydana geldiği ile ilgilidir. Bu konuyu Mutezile içerisinde oluşan Behşemiyye ile Hüseyniyye ekollerine mensup kelâmcılar da ele alıp incelemişler ve farklı metotları uygulayarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Hüseyinîler'i diğer Mutezilî anlayışlardan özellikle Behşemîlerden farklı kılan temel düşüncelerden biri de cisimdeki değişikliklerin *ma'nâ* sebebiyle değil de, doğrudan fâil sayesinde gerçekleştirildiğini ileri sürmüş olmalarıdır. Bu mesele, tabiat felsefelerinin merkezinde *ma'nâ* kavramının bulunduğu Behşemiyye ile Hüseyniyye ekolü arasındaki temel ayrışmayı oluşturur. Behşemîler, cisimdeki değişikliklerin *ma'nâ* sebebiyle gerçekleştiğini iddia ederken, Hüseyinîler ise aynı değişikliklerin sebebinin herhangi bir *ma'nâ* olmaksızın doğrudan fâil olduğunu savunmuşlardır.

Cisimlerin hudûsunun izahında Behşemîler, arazları gerçek (reel) varlıklar olarak kabul etmişlerdir. Gerçek varlık olarak düşündükleri arazların birer *ma'nâ* olduğunu kabul etmelerinden dolayı takip ettikleri metoda "*meâni metodu*" denilmiştir.

Buna mukabil Hüseyinîler ise arazları dolayısıyla *ma'nâ*ları reel varlık olarak değil de cismin *ahkâm ve ahvâl*ini belirleyen sıfatlar olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle de Hüseyinîler'in düşünce sistemlerinde kullandıkları metoda "*ahvâl metodu*" denilmiştir. Behşemiyye ile Hüseyiniyye arasında isbât-ı vacip konusundaki temel farklılık hudûs delili kapsamında ve özellikle de hudûs delilinde merkezî bir yer tutan *ma'nâ* kavramı etrafında oluşmuştur.

Hüseyiniyye ekolünün Behşemiyye ve Eş'arîlikten farklı görüş beyan ettiği bir başka konu sıfatlar hakkındadır. Nitekim Behşemîler sıfatları birer *hâl*, Eş'arîler ise zâttan ayrı birer *ma'nâ* şeklinde telakki ederken Hüseyinîler sıfatları Allah Teâlâ'nın zâtının zorunlu olarak ortaya koyduğu *hükümler* olarak düşünürler. Sıfatlar zâtın âlim, kâdir oluşunu sağlayan birer *emr*'dirler. Bu *emr*ler zâtın bu vasıflara sahip olmasını sağlayan ve zâttan ayrı olan birbirinden farklı *hükümler*dir. Ancak bu *hükümler*in zâttan ayrı oluşu ontolojik anlamda değildir. Hükümlerin zâttan ayrı oluşları zâtın kâdir ve âlim olma vasıflarının bilinmesi içindir. Böylelikle *hüküm* olarak telakki edilen sıfatlar birbirinden farklı oldukları için Allah Teâlâ'nın kâdir oluşu ile âlim oluşunu ayrı ayrı bilmemiz mümkün olacaktır.

Anahtar Sözcükler:

Mutezile, İbnü'l-Melâhimî, Hüseyiniyye, Behşemiyye, Tevhid, Hudûs, Ma'nâ, Hâl

ABSTRACT

Writer's Name	: Mehmet Fatih ÖZEROL
University	: Bursa Uludağ University
Institue	: Social Sciences Institue
Anabilim Dalı	: Basic Islamic Sciences
Bilim Dalı	: Kalam
Tezin Niteliği	: Thesis of Doctora
Sayfa Sayısı	: xiii +349
Mezuniyet Tarihi	: ... /.../2019
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

THE CONCEPT OF TAWHİD IN THE THEOLOGY OF İBN AL-MALAHİMİ

One main issue for the *kalām*'s argument of createdness (*hudūth*) to prove that Allah is the creator of the universe is related with how the changes in objects take place. Bahshamiyya and Ḥusayniyya schools within Mu'tazila also focused on this issue and reached different conclusions using different methods. One of the main ideas that make Ḥusaynīs different than other schools in Mu'tazila, particularly Bahshamīs, is that they proposed that the changes in objects is not because of *ma'nā*, but directly because of the agent (*fā'il*) himself. This issue constitutes the main divergence between Bahshamiyya and Ḥusayniyya, both of which have the concept of *ma'nā* in the center of their philosophy of nature. While Bahshamīs propose that the changes in the object take place because of *ma'nā*, Ḥusaynīs argue that the cause of the same changes are due to the agent, regardless of *ma'nā*.

In explanation of the createdness (*hudūth*) of objects, Bahshamīs accepted accidents (*a'rāḍ*) as real entities. Since they consider the accidents that they identify real as *ma'nā*, the method they follow is called "method of ma'ānī." In contrast, Ḥusaynīs

consider accidents, and as a result *ma'nās*, not as real entities but attributes that define predications (*ahkām*) and states (*ahwāl*) of the object. For that, the method that they used in their system is called “method of *ahwāl*.” The main different between Bahshamiyya and Ḥusayniyya on the issue of demonstration of God (*ithbāt al-wājib*) evolved around the argument of *hudūth*, particularly on the concept of *ma'nā* that is in the center of the argument of *hudūth*.

Another issue that Ḥusaynī school different from Bahshamiya and Ash'ariyya is about the attributes of God. While Bahshamīs understand attributes as a state and Ash'arīs understand as a *ma'nā* different from Essence, Ḥusaynīs consider the attributes as the predications (*ahkām*) that Allah's essence entailed. Attributes are *amrs* (*umūr*) that makes essence “all-knowing” and “all-powerful.” These *umūr* are *ahkām* that are different than essence and provide that the essence possesses these attributes. However, the separation of these *ahkām* from the essence is not in an ontological sense. The separation of *ahkām* from the entity is only in the sense that the entity is known in the attributes of “all-knowing” and “all-powerful”. Since the attributes that are considered as *ahkām* are different than each other, it is possible to separately know that Allah is “all-knowing” and “all-powerful.”

Key words:

Mutazila, Ibn al-Malāhimī, Husayniyya, Bahshamiyya, Unity of God (Tawheed),
Hudūth, Ma'nā, Hāl

ÖNSÖZ

Allah Teâlâ'nın zât-sıfat ve fiillerinde tek ve benzersiz olması demek olan tevhid, başta Hz. Muhammed olmak üzere tüm peygamberlerin getirdikleri ilâhî mesajın temelidir. Bundan dolayı Hz. Muhammed risâletinin başlangıcından itibaren insanların zihinlerinde ve kalplerinde tevhid inancının yerleşebilmesi için büyük uğraş vermiştir. Zaman açısından risâletinin büyük bir bölümünü geçirdiği Mekke dönemi, tevhid anlayışının insanların hayatında merkezî bir yer edinmesi için yapılan fikrî mücadele ile geçmiştir. İnsanlık için örnek olarak gönderilen Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu tevhid mücadelesi, "oku" emriyle insanlığı aydınlatan İslâm medeniyetini oluşturan tüm ilim dallarında önemsenmiştir.

Her ilim dalı gibi kelâm ilmi ile uğraşan kelâmcıların tümü kendi alanlarında üzerlerine düşen görevi layıkıyla yapmaya çalışmışlardır. Tevhidin İslâm dininin inanç sisteminin temelini oluşturan bir ilke olması kelâmcıların bu konuda daha hassas olmalarını gerekli kılmıştır. İşte bu nedenle İslâm inanç esaslarının anlaşılması ve diğer inanç sistemlerine karşı bu esasların savunulmasını amaçlayan kelâm ilmini kuran Mutezile, benimsediği beş ilkenin en önemlisi olarak tevhidi kabul etmiştir. Mutezile bir yandan Allah Teâlâ'nın âlemin yegâne yaratıcısı ve sıfatları itibariyle tek ve benzersiz olduğu inancının yani tevhid ilkesinin Müslümanlar tarafından anlaşılması için uğraş verirken, diğer yandan özellikle felsefecilere ve diğer İslâm dışı inanç sistemlerine karşı bu ilkeyi savunmuştur. Mutezile kelâm tarihinin tüm dönemlerinde bu anlamdaki tevhid mücadelesinin izlerini görebiliriz.

Mutezile'nin ortaya çıkan düşünsel anlamdaki soru ve sorunları çözme ve yeni bakış açıları getirme gayreti ortaya birtakım özgün düşüncelerin çıkmasına sebep olmuştur. Bu çalışmalar ilim dünyasında canlılık ve hareketliliğe neden olmuş ve düşünceye dinamizm kazandırmıştır. İçinde yaşadığımız dünyada özellikle gençler arasında çıkan inanç temelli problemlerin giderilmesinde bu dinamizme ihtiyacımız olduğu müsellemidir. Bu bağlamda diğer ilimlerin ortaya koyduğu ilmî veriler ile Kur'an mesajının getirdiği tevhid anlayışını bir araya getirerek insanların zihinlerinde oluşan soruları aydınlatabilecektir. Pek tabii bu yönde yapılan çalışmalarla kelâm ilminin amacının da gerçekleşeceği ve inananlara faydalı olabileceği söylenebilir.

Bu tez çalışması ile İbnü'l-Melâhimî'nin kendi döneminde tevhid ilkesinin anlaşılması ve savunulması işlevi için ortaya koyduğu bilgilerin değerlendirilerek günümüz ilim dünyasına katkısı amaçlanmıştır. Kezâ çalışmanın hazırlanması esnasında sadece muhalif konumundaki eserlerin değil, Mutezilî kaynakların da ilk elden okunması sayesinde itizâl düşüncesinin dinimizin getirdiği ilkelerin ve İslâm dışı inanç akımlarına karşı yaptığı mücadelenin de daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir.

Tez çalışması sürecinde başta her daim teşvikleriyle azmimi artıran, özellikle yaptığımız metin okumalarında ve tezin hazırlanışının her aşamasında desteğini ve yardımını esirgemeyen, bu konuda bilgilerini paylaşmak üzere kıymetli zamanını bana ayıran danışman hocam Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu'na çok teşekkür ediyorum. Kezâ bu hususta yardımını esirgemeyen Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz hocama teşekkür ederim. Ayrıca Prof. Dr. A. Sâim Kılavuz, Prof. Dr. Tefik Yücedoğru ve Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Peker hocalarıma teşekkür ederim. Lisans öğrenim döneminde beni ilim dünyası ile tanıştıran ve ilmi sevdiren muhterem hocam Prof. Dr. Hulusi Kılıç hocama ayrıca teşekkür ve dua ediyorum. Son olarak tez çalışmalarım esnasında teşvikleriyle desteklerini her zaman yanımda hissettiğim başta eşim Melek olmak üzere, oğlum Muhammed Taha ve kızım Sudenur'a teşekkür ediyorum.

Çalışmak ve gayret bizden, başarı ise Allah Teâlâ'dandır.

Mehmet Fatih ÖZEROL

Bursa 2019

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSBÂT-I VÂCİP

1. HUDÛS DELİLİ.....	33
1.1. Hudûs Delilinde Kullanılan Temel Kavramlar	38
1.2. Hudûs Delilinin Önergeleri.....	47
1.2.1. Ma'nâların Muhdes Olması.....	48
1.2.2. Cisimlerin Hâdis olan Ma'nâlardan Ayrı Olmaması.....	119
1.2.3. Muhdes Ma'nâlardan Önce Olmayan Cisimlerin Muhdes Olması	124
1.2.4. Cisimlerin Bir Muhdisinin Olduğunun İspatı.....	130
1.3. Hudûs Deliline Yönelik Felsefecilerin Eleştirileri.....	132
1.3.1. Başlangıç Olmayan Hâdisler	133
1.3.2. Cisimlerin Hudûsu Konusunda Felsefî Yaklaşımlar	144
2. İMKÂN DELİLİ.....	166
3. KIYAS DELİLİ	168

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHÎ SIFATLAR

1. ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ.....	176
1.1. Allah Teâlâ'nın Sıfatları Ma'nâ veya Hâl Değildir	180
1.1.1. Sıfatların Ma'nâ Olduğuna Dair Aklî Deliller ve Kritiği.....	191

1.1.2. Sıfatların Ma‘nâ Olduğuna Dair Naklî Deliller ve Kritiği	197
1.2. Ahvâl Teorisi	198
1.2.1. Hâllerin İspatı	200
1.2.2. Ahvâl Teorisinde Zât Sıfatı	206
1.2.3. Ahvâl Teorisinin Eleştirisi	209
1.3. Sıfatların Hüküm Oluğu: Ahkâm Görüşü	211
2. ZÂTÎ SIFATLAR	213
2.1. Allah Teâlâ’nın Kâdir Oluğu	214
2.2. Allah Teâlâ’nın Âlim Oluğu	226
2.3. Allah Teâlâ’nın Hay Oluğu	237
2.4. Allah Teâlâ’nın Mevcut Oluğu	239
2.5. Allah Teâlâ’nın Semî‘ (İşiten) ve Basîr (Gören) Oluğu	240
3. FİİLÎ SIFATLAR	246
3.1. Allah Teâlâ’nın Mürîd Oluğu	247
3.1.1. Allah Teâlâ’nın Zâtıyla Mürîd Olmaması	252
3.1.2. Allah Teâlâ’nın İradesinin Hâdis Oluğu	254
3.1.3. Allah Teâlâ’nın İradesinin Bir Mahalde Olmaması	256
3.2. Allah Teâlâ’nın Mütakellim Oluğu: Halku’l-Kur’ân	258
3.2.1. Allah Muhdes Kelâm ile Mütakellimdir	262
3.2.2. Kelâm Mâna Değildir	269
4. TENZİHÎ SIFATLAR (Allah Teâlâ İçin Mümkün Olmayan Hususlar) ...	274
4.1. Allah Teâlâ’dan Cismânî Özelliklerin Nefyedilmesi	274
4.2. Allah Teâlâ’nın Görülmesi: Rü’yetullah	278
4.2.1. Rü’yetullah ile İlgili Naklî Deliller ve Kritiği	279
4.2.2. Rü’yetullah ile İlgili Aklî Deliller ve Kritiği	292
4.3. Vahdâniyet	295

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEVHİD BAĞLAMINDA DİĞER İNANÇ SİSTEMLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

1. DEHRÎLER VE ELEŞTİRİSİ	307
2. SENEVÎLER VE ELEŞTİRİSİ	310

3. MARKÛNÎLER VE ELEŞTİRİSİ	312
4. MECÛSİLER VE ELEŞTİRİSİ	313
5. SÂBÎİLER VE ELEŞTİRİSİ	314
6. HİRİSTİYANLIK VE ELEŞTİRİSİ	315
SONUÇ	320
BİBLİYOGRAFYA.....	326
ÖZGEÇMİŞ.....	348



GİRİŞ



I

İslâm dininin mesajının Hz. Muhammed tarafından insanlara tebliğinin ardından o günkü fert ve toplum hayatının her alanında değişim süreci yaşanmıştır. Müslümanlığı kabul eden toplumların buldukları kültürel çevrenin birikimi ve tarihten tevarüs eden düşünsel-ilmî miras ilâhî vahyin getirdiği yeni bilgilerle birleşince, itici gücünü ve ana unsurunu Kur'ân'ın oluşturduğu İslam kültür ve medeniyeti ortaya çıkmıştır.

İslâm kültür tarihinde her ilmin iştiğal ettiği alanın önemi tartışmasızdır. Kelâm ilmi de kendine ayrılan alan içerisindeki misyonu ile itikâdî esasların izahında ve özellikle felsefî cereyanlara karşı savunulmasında üzerine düşeni yapmıştır. Kelâm tarihinde bu görevi yerine getirmek için ortaya çıkan ilk sistematik mezhep, Mutezile'dir. Mutezile'nin bu özelliğe sahip olması birtakım temel kavramlar ve ilkeler temelinde, kelâm ilminin alanına giren konuların tamamında ilk olarak birbiriyle tutarlı ve bütüncül görüşler üretmesinden kaynaklanmaktadır.¹

Mutezile mezhebinin adının kaynağı konusunda birçok farklı yaklaşıma rağmen baskın ve yaygın olan görüşe göre Hasan Basrî'nin (ö.110/728) ders halkasındaki öğrencilerinden Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ile aralarında cereyan eden meşhur tartışmaya ve ardından yaşanan ayrılmaya dayanır.² Bu tartışma ile gündeme gelen imanın ameller ile ilişkisi meselesinde Hâricîler büyük günah işleyeni kesinlikle kâfir olarak gördükleri ve Müslümanların büyük bir bölümü böyle bir kimseyi “günahkâr müslüman” saydıkları halde, Mutezile bu kimsenin ne müslüman, ne de kâfir olduğunu kabul etmiştir. Bu görüş, “orta durum” yani el-menzile beyne'l-menziileteyn görüşü olarak bilinmektedir.³ Bu görüşü nedeniyle Hasan Basrî'nin ders halkasından ayrılan (*i'tizâl*)

¹ Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2016, s. 71.

² Mutezile adının kaynağı hakkındaki görüşler ve değerlendirmeler için bk. İrfân Abdülhâmid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev. M.Sâim Yeprem), İstanbul: Marifet Yayınları, 1981, s. 94-105; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Hüseyin Hatemî), İstanbul: İletişim Yayınları, 1986, s. 113-116; Mehmet Kubat, “Öteki” ni Tanımlama Bağlamında Mutezile'nin Sünnî Okunuşu”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 21 (2004), 53-83.

³ Fazlur Rahman, *İslâm* (çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), Ankara: Selçuk Yayınları, 1981, s. 109.

Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve takip edenlerine “ayrılanlar, uzaklaşanlar” anlamında “Mutezile” denilmiştir.⁴

Mutezile mezhebi oluşumunun başlangıcından tarih sahnesinden aktif olarak çekilişine kadar düşünsel anlamda tüm renkleriyle İslâm coğrafyasındaki ilmî ve kültürel hayata canlılık katmıştır. Mutezile mezhebi içerisinde kelâmcılar bir taraftan hasım olarak telakki edilen felsefî cereyanlara karşı düşünce üretirken, bir taraftan da kendi aralarında ayrıntılara varıncaya kadar karşılıklı tartışma ve zıtlaşmaları yaşamışlardır.

Aynı dönemde yaşayan iki kelâmcı olan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından temelleri atılan Mutezile mezhebi özellikle II./VIII. yy.’dan itibaren İslâm düşünce tarihine damgasını vurmuştur. Mezhep, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50[?]) ile birlikte temel görüşleri “beş esas”⁵ çerçevesinde bütüncül bir söylem haline gelmiştir.⁶ Temel ilke olarak kabul edilen beş esasın bir araya getirci bir rolünün olmasına rağmen Mutezile içerisinde doktrinel anlamda en temel ayrışma ekolün III/IX. yy.’ın başlarında Bağdat ve Basra ekolleri olarak ayrışması ile gerçekleşmiştir. Kaynak olarak Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın düşüncelerinin yer aldığı Basra ekolünün düşünceleri Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından sistematik hale getirilmiştir. Özellikle Ebû Hâşim, kendisinden sonraki Mutezile tarihine damga vurmuştur. Fikirleri sonraki nesiller tarafından neredeyse tamamen kabullenilerek Basra ekolü onun görüşleri etrafında şekillenmiştir. O’nun görüşlerinin baskınlığı nedeniyle Basra ekolü onun ismine izafeten kelâm tarihinde “Behşemiyye” olarak anılmaya ve bilinmeye başlamıştır.⁷ Mutezile’nin Basra ekolünün Ebû Hâşim

⁴ Ebü’l-Feth Muhammed b. ‘Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl* (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), Dâru’l-Ma’rife: Beyrut, 1975, I, 43; Ahmed b. Yahya b. Murtaşâ el-Mu’tezilî, *Tabakâtü’l-Mu’tezile* (nşr. Susanna Diwald Wilzer), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961, s. 3; Ali b. Hüseyin el-Mes’ûdî, *Mürücüz’z-Zehab* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire: 1965, III, 235.

⁵ “Usûl-ü hamse” olarak bilinen “tevhid, adl, va’d-va’id, el-menzile beyne’l-menziletayn ve emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker” temel başlıklardan oluşan esaslar Mutezile’nin temel esaslarını oluşturur. Bk. Ebü’l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr* (nşr. Albert Nasrî Nâder), Beyrut: el-Matbaatü’l-Kâtulikiyye, 1957, s. 13-14; Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *el-İbâne an Usuli’d-Diyâne* (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dîmeşk: Mektebetü Dâri’l-Beyân, 1990, s. 6-8.

⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü’l-Melâhimî’nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010, s. 4; Henrik Samuel Nyberg, “Mu’tazila”, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, s. 421-427.

⁷ Bk. Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrût: el-Mektebetü’l-asriyye, 1995, s. 184; Avni İlhan, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *DİA*, X,

sonrası tarihi, onuncu tabakadaki kelâmcılardan oluşur. Bu dönemdeki kelâmcıların çoğunluğu Ebû Hâşim'in öğretisi olan Behşemiyye ekolüne mensupturlar. Bu öğrencilerin en önde gelenleri Ebû Abdullah el-Basrî (ö.369/979-80), Ebû İshak b. Ayyâş (ö.362/972) ve Ebû Ali b. Hallâd'dır (ö. IV./X. yüzyılın ortaları [?]).⁸

Mutezile mezhebi baba-oğul Cübbâîler tarafından sistematik hale getirerek kelâmî meselelere çözüm üretilmiştir. Bu dönem her ne kadar Mutezile'nin gümüş çağı olarak nitelendirilse⁹ de mezhep içerisinde büyük Mutezilîler dönemi olarak bilinen dönemi aratmayacak çalışmalar yapılmıştır. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından başlatılan sistemleştirme faaliyeti, sonraki dönemlerde özellikle Ebû Hâşim'in görüşlerini benimseyen Kâdî Abdülcebâr'ın ortaya koyduğu eserlerle tamamlamıştır.

Mutezile'nin sistemleşmesinin ardından felsefe ile yüzleşmesi Kâdî Abdülcebâr sonrası dönemde gerçekleşmiştir. O ana kadar klasik dönemini felsefî kavramların ve düşüncelerin sistemlerine sızmasına izin vermeyen Mutezilî düşünce, Kâdî'nin öğrencisi olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefe ile ilgilenmesi sonucunda etkilenmeye başlamıştır. Bu durum Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yaşadığı Bağdat bölgesindeki felsefe çevreleri ile tanışıp onlardan ders almasının ve etkilenmesinin sonucunda ister istemez meydana gelmiştir. Onun felsefî konularla alakadar olması Mutezilî çevrelerce kelâmını felsefecilerin fikirleriyle "kirletmesi" şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰ Onun üstatlarını, özellikle onların kullandığı metodu ve delilleri eleştirmesi, Mutezile içerisinde ona karşı nefret boyutuna varan bir soğukluk ve dışlayıcı bir tutumun oluşmasına sebep olmuştur.¹¹ Hatta Behşemî üstatlarının görüşlerini ve bu görüşlerin dayandığı delillere yönelik eleştirilerini kapsayan *Tasaffuhu'l-Edille*¹² adlı eserinden dolayı Mutezilî

146-147. Şehristânî, Ebû Ali'nin görüşlerine tâbi olanların Cübbâiyye, Ebû Hâşim'in görüşlerini tabi olanların ise Behşemiyye olarak Mutezilî firkalar içerisinde yer aldığını ifade eder. Bk. Şehristânî, *Milel*, I, 85.

⁸ Bk.Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 108-119; isimleri zikredilen kelâmcılar hakkında bilgi için ayrıca bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 105: 11-107: 13.

⁹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fırlı), Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 371.

¹⁰ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 119: 3.

¹¹ Bk.Ebû Sa'd Muhsin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn* (nşr. Fuad Seyyid, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-neşr, 1974, s. 387.

¹² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından te'lif edilen *Tasaffuhu'l-edille fî usûli'd-dîn* ilk dönem Mutezilî (Behşemî) görüşlerin tenkidî bir değerlendirmesini ihtiva eden bir eserdir. Eser hakkında birçok kaynak bilgi vermiştir. Mesela bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyerü A'lâmi'n-*

kelâmcılar kendisine öylesine kızmışlar ki kaleme aldığı bu kitap yüzünden onu tekfir bile etmişlerdir.¹³

Felsefecilerin görüşlerinden etkilenerек onların yoluna uymakla eleştirilen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, meşhur mütercim ve felsefeci Yahyâ b. 'Adî'nin (ö. 364/975)¹⁴ öğrencisi olan Hıristiyan felsefeci Ebû Ali b. Es-Semh'ten (ö. 418/1027) Aristo fiziğini okumuştur. Aldığı felsefe öğretimi kendisinin bazı ulema tarafından “kelâmcı kisvesine bürünmüş felsefeci” olarak yaftalanmasına bile yol açmıştır.¹⁵ Nitekim aldığı felsefe bilgisi onun kelâm düşüncesine yansımıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin özellikle hudûs delilinin araz kavramına dayalı olarak izah edilmesi hususunda zihninde oluşan istifhamların kaynağının tahsil ettiği felsefî görüşlerin olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim kendisiyle aynı felsefî kaynaklara dayanan İbn Sivar kelâmcıların hudûs delilini özellikle araz kelimesinin anlamından hareketle, arazın cismin yaratılmış olduğuna delil teşkil etmeyeceğini iddia ederek cismin muhdes oluşunun arazların muhdes oluşunun bir sonucu olduğunu kabul etmeyerek bu konuda kelâmcıları tenkit etmiştir.¹⁶

Nübelâ (nşr. Şuayb el-Arnâvût – Muhammed Nâim el-Arkasus), XVII, 588; Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (nşr. Şerafettin Yalçın ve Rifat Bilge), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941-1943, I, 413; II, 1272; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân* (nşr. İhsan Abbas), Beyrût: Dâru Sâdir, 1977, IV, 271.

İbnü'l-Melâhimî'nin bildirdiğine göre Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından kaleme alınan bu eser sadece tevhid ilkesinin “rü'yet” konusuna kadar yazılabilmektedir. Bk. Rüküddin Mahmûd b. Muhammed b. Melâhimî el-Harezmi, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usulî'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), London: Al-Hoda, 1991, s. 5: 13-16. (Buradan itibaren dipnotlarda sadece “Mu'temed ” şeklinde zikredilecektir).

¹³ Yusuf el Basîr (Joseph ben Abraham), *Nakz* (“Yûsuf al-Basîr's Refutation of Abu'l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God” başlığıyla neşreden ve İngilizce çev. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke), *Rational Theology in Interfaith Communication* içinde, Leiden-Boston: Brill, 2006, s. 15-16.

¹⁴ Yahyâ b. 'Adî, Arap asıllı hıristiyan filozof, mantıkçı, ilâhiyatçı ve mütercimdir. Fârâbî'nin vefatından sonra Bağdat mantık okulunun başkanlığına getirilmiştir. Yahyâ b. Adî, Grek kültürüne ait eserlerin Süryânîce'ye çevrilenlerinden bazılarını yeniden tercüme etmiş, bazılarını da düzeltmiştir. Bk. Mehmet Nesim Doru, “Yahyâ b. 'Adî”, *DİA*, XLIII, 237-240.

¹⁵ Bk. Ebü'l-Hasan Cemâleddîn Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *Târihu'l-hükemâ: İhbârü'l-ulemâ bi-ahbârî'l-hükemâ* (nşr. Julies Lippert), Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, s. 192; ayrıca bk. Wilferd Madelung, “Abû'l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God”, *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, (ed. James Montgomery), Leuven: Peeters, 2006, s. 273-280; Makalenin Türkçe çevirisi için bk. “Ebü'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili” (çev. Veysel Kaya), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, s. 1 (2010), 338.

¹⁶ Ebü'l-Hayr b. el-Hasen b. Bâbâ b. Behnâm b. el-Hammâr b. Süvar el-Bağdâdî, “Makâle li-Ebi'l-Hayr el-Hasen b. Sivar el-Bağdâdî fî enne delîle Yahya en-Nahvî 'ala hadesi'l-'âlem evlâ bi'l-kabûli min delili'l-mütekellimîne aslen” (nşr. Abdurrahman Bedevi), *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese 'inde'l-'Arab*,

Dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru İslâm dünyasında etki alanını genişleten felsefenin tesiriyle kelâmcılar tarafından tercih edilerek benimsenen atomculuk anlayışı zamanla kelâm ilminin baskın tabiat teorisi haline gelmiştir. İlk olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından ortaya konulan atomculuk anlayışı¹⁷, insanın özgür iradesi ve Allah Teâlâ'nın mutlak kudreti meselelerinde onuncu yüzyılda Mutezile'ye karşı bir tepki olarak oluşan Eş'ariyye mezhebine mensup kelâmcılar tarafından da benimsenmiş ve savunulmuştur.¹⁸ Ancak kelâm ilminde genel kabul gören ve önemsenen atomculuk anlayışı Aristocu argümanları savunan felsefecilerin tenkidine uğramıştır. Kelâmcıların oluşturduğu atomcu yaklaşıma felsefecilerin yönelttiği eleştirilerden etkilenen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) bunun sonucunda kelâm atomculuğunu bırakarak felsefenin önerdiği tabiat teorisini benimsemiştir.¹⁹

Ancak tüm bunlara rağmen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefecilerin temel tezlerini kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. Şüphesiz O, itizâl düşüncenin temel esaslarını hep savunan bir kelâmcı olarak felsefenin kelâmıla kesistiği alanlarla ilgili felsefecilerin görüşlerden faydalanarak kelâm sisteminin geliştirilmesini amaçlamış, bu görüşlerin kelâmıda yeni açılımların oluşmasına katkı sağlayacağını düşünmüştür.²⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den günümüze ulaşan sınırlı sayıdaki metinlere ve onun düşüncesini aktaran müelliflerin eserlerine bakıldığında da, onun gerçekten felsefi sayılabilecek bazı görüşlere yakınlığı anlaşılmaktadır. Ancak tüm bunlar, onu bir

Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977, s. 243-247. Risalenin Türkçe çevirisi için bk. "Âlemin hudûsuna ilişkin Yahya en-Nahvi ile kelâmcıların delillerinin karşılaştırılması" (çev. Cemalettin Erdemci), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 2 (2004) 155-164.

İbn Süvar el-Bağdâdî'nin hudûs deliline yönelik eleştirileri hakkında detaylı bilgi için bk. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmıda Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 215-220.

¹⁷ Kelâm düşüncesinde atomculuk teorisini ilk ortaya koyan kişinin, Mutezile'nin önde gelen kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olduğu kanaati yaygın görüştür. Bk. Richard M. Frank, *The Metaphysics of created being according to Abû l-Hudayl al-Allâf*, İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1966, s. 39-40; İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, 452.

¹⁸ Sünnî kelâm Mutezile'nin geliştirdiği hudûs delilini kabul etmekle ister istemez atom anlayışını da benimsemiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Bâkılânî atomculuğu ilk defa ciddi ve özgün olarak ele alan şahsiyet olarak bilinir. Bk. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm açısından insan ve fiilleri*, İstanbul: Kayıhan yayınevi, 1979, s. 33-35; Sünnî kelâmıdaki atomculuk hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 1 (2004), 67-72.

¹⁹ Dhanani Alnoor, "Atomism in Islamic Thought", *Encyclopaedia of The History of Science, Technology, and Medicine in NonWestern Cultures* (ed. Helaine Selin), Dordrecht – Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 139-143. Makalenin Türkçe çevirisi için bk. "İslam Düşüncesinde Atomculuk" (çev. Mehmet Bulğen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 9, sy. 1 (2011), 394.

²⁰ Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 22.

“İbn Sînâcî” müellif yapacak şeyler olmaktan oldukça uzaktır. Son tahlilde, Ebü'l-Hüseyin Basrî ve ekolünün; Gazzâlî²¹ Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî²² gibi İslâm düşüncesindeki ilmî şahsiyetlerin önemli kaynaklarından biri olduğu hatırdâ tutulması gereken bir husustur.²³

Ancak şu bir gerçek ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin üstatlarının ısrarla uzak durduğu felsefî konularla ilgilenmesi ve bu felsefî tahsilin kendisine sağladığı farklı altyapıyla üstatlarının yaklaşımlarını eleştirmesi sonucunda Behşemî anlayıştan farklı bir oluşum meydana gelmiştir. Çünkü onun felsefeyi kelâmına dâhil etmesi onu metodolojik açıdan farklı kıldığı gibi, bu metodolojiye dayalı olarak ortaya koyduğu yeni fikirleri de doktrinel ayrılığı meydana getirmiştir. İşte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin içinden çıktığı Behşemiyye'ye karşı oluşturduğu bu metodolojik ve doktrinel ayrılıklar düşünce tarihinde yeni bir ekolün başlangıcını oluşturmuştur.

Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den yaklaşık bir asır sonra Şehristânî onun Behşemiyye'ye karşı çıktığını, onların kullandıkları delilleri eleştirdiğini ve bazı görüşlerini de reddettiğini kaydeder. Şehristânî'nin kaydettiği başlıca görüş ayrılıkları şunlardır: “hâl'in reddi, ma'dûmun şey olduğunun reddi, sıfatların tamamının âlim, kâdir ve müdrîk sıfatlarına indirgenmesi”.²⁴ Daha sonraları Hüseyniyye olarak bilinecek olan bu ekol, Şehristânî'nin bahsettiği bu konuların yanında daha birçok konuda içinden çıktığı Behşemiyye'den ayrılmış ve farklı görüşleri benimsemiştir. Nihayetinde daha sonra gelen Fahreddin er-Râzî ise Behşemiyye'den ayrılan ve isim ve düşünceleriyle kendine özgü olarak kelâm tarihinde yer alacak olan bu ekolün adını Hüseyniyye şeklinde ifade ederek bu farklılığı ve özgünlüğü tescillemiştir.²⁵

²¹ Gazzâlî'nin ilk telif ettiği eserlerden biri olarak görülen ve hocası Cüveynî'nin fıkıh usûlü konusundaki yazılarına dayanan *Menhûl*'de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye atıfta bulunulması, Cüveynî'nin de Ebu'l-Hüseyin'i bildiğinin bir göstergesi olmalıdır. Bk. Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (nşr. M.H. Hitû), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998, s. 533.

²² İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 119. Fahrüddin Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den etkilenmiş olduğunu İbn Teymiyye eserinde zikreder. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, İbnü'l-Melâhimî ve Kâdî Abdülcebbâr'ı Râzî'nin kaynak kişilerinden olduklarını ifade eder. Bk. Takiyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl (Muvâfakatü sahihi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl)* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad: Vizâretü't-Ta'lîmî'l-Âlî – Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, II, 1991, 159.

²³ Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, İstanbul: Otto Yayıncılık, s. 21.

²⁴ Bk. Şehristânî, *Milel*, I, 85.

²⁵ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh), Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986, s. 47-48; ayrıca bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 35.

II

Son dönem Mutezile'sinde Behşemiyye'ye rakip, ona alternatif ekol olan Hüseyniyye ekolünün “safkan kelâmcı” olarak en büyük temsilcisi ise İbnü'l-Melâhimî'dir. Hatta İbnü'l-Melâhimî'yi, Mutezile tarihi açısından nispeten geç dönemde yaşamış olması hasebiyle, son büyük Mutezilî kelâmcı olarak düşünebiliriz.

Son dönem Mutezile'sinin en büyük kelâmcısı olan İbnü'l-Melâhimî'nin hayatı hakkında maalesef yeterli bilgi yoktur.²⁶ Hayatı hakkında derli toplu tek bilgi, Zemahşerî'nin genç bir çağdaşı olan Abdüsselâm b. Muhammed el-Enderesbânî'nin Zemahşerî hakkında yazdığı biyografinin bilinen tek yazma nüshasının hâmişine düşülen kısa nottan ibarettir. Adı, eserlerinin yazma nüshalarında genellikle Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî olarak verilir.²⁷ Ancak Enderesbânî'nin eserinin hâmişinde ismi Rükneddin Mahmûd el-Usûlî b. Ubeydullah el-Melâhimî²⁸ şeklinde geçerken bir eserinin yazma nüshasına düşülen kayıta Mahmûd b. Abdullah el-Hârizmî diye kaydedilir. Muhtemelen Muhammed ve Abdullah (Ubeydullah) isimlerinden biri babasına, diğeri dedesine aittir.

Nisbesinden de anlaşıldığı üzere Hârezmlî²⁹ olan İbnü'l-Melâhimî'nin doğum tarihi belli değildir. Mutezile âlimi Zemahşerî ile aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunduğundan, Zemahşerî'nin de hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Hârizm bölgesinin en büyük şehri Cürcâniye'de (Ürgenç) yaşamış olmalıdır. Tahsiline ve tadrîs hayatına dair bilgi yok denecek kadar azdır. İbnü'l-Murtazâ, onun Ebü'l-Hüseyin el-

²⁶ Bu bölümün yazımında bütünüyle Orhan Şener Koloğlu'nun *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* başlıklı çalışmasının ilgili bölümüne (s. 51-59) ve yine aynı müellif tarafından yazılan *DİA*'daki “İbnü'l-Melâhimî” maddesine (Ek-1, 616-619) dayanılmıştır. Ancak okuyucuya kolaylık sağlanması için, buradaki kaynakları da tezimize almayı uygun gördük.

²⁷ Abdüsselâm b. Muhammed Enderesbânî, *Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah* (nşr. Abdülkerim el-Yafî), Revue Academie Arabe de Damas, LVII/3, 1982, 368-382.

²⁸ Enderesbânî, *Sîre*, s. 382.

²⁹ Hârizm (خوارزم) Aral gölünün güneyinde uzanan toprakların ve XIII. yüzyıla kadar burada yaşayan halkın adıdır. Farsça hâr (huvâr) ve rizm/rezm kelimelerinden meydana gelen Hârizm isminin menşei üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Rivayete göre önceleri Balhan dağlarında yaşamakta olan Hârizm kavminin gelmesinden sonra bölge bu adla anılmıştır. Hârizm dilinde ete hâr, oduna da rizm/rezm denildiğinden buraya Hârrizm adı verilmiş, zamanla kelime Hârizm (Huvârizm) şeklini almıştır. Bazı İslâm coğrafyacıları Hârizm'i (Hârezm, Harzem) batıda Oğuz Türkleri'nin ülkesi, güneyde Horasan, doğuda Mâverâünnehir, kuzeyde yine Türk topraklarıyla çevrili bir ülke olarak tanıtır. Hârizm'in Ortaçağ'daki önemli şehir ve kasabaları Amuderya (Ceyhun) nehrinin sağ tarafında yer alan eski başşehir Kâs, sol tarafında yer alan ikinci başşehir Gürgenç (Cürcâniye) ve bölgenin Moğol istilâsından sonraki merkezi olan Hîve ile Zemahşer'dir. Bk. Abdülkerim Özaydın, “Hârizm”, *DİA*, XVI, 217-220.

Basrî'nin öğrencisi olduğunu söylese³⁰ de yaşadıkları zaman dilimi açısından aralarında bir asrın olması onların hoca-talebe ilişkisini imkânsız kılmaktadır.³¹

İbnü'l-Melâhimî'nin bilinen tek hocası kendisinden tefsir okuduğu Zemahşerî'dir. Kelâm ilmini ve özellikle Hüseyinî öğretiyi, muhtemelen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesini Hârizm bölgesine taşıyan Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'den (ö. 507/1114) almıştır. Aynı şekilde Meşşâî felsefesine karşı reddiye yazdığından felsefî yöntemi de bu alanda birikime sahip bulunduğu kaydedilen Dabbî vasıtasıyla tanımış olmalıdır.³² İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencileri hakkında da yeterli bilgi yoktur. Onun görüşlerini iyi bilen ve eserlerinde sıkça kendisine atıfta bulunan Fahreddin er-Râzî'nin, yaklaşık 560-570 (1164-1174) yılları arasındaki Hârizm ziyareti sırasında ilmî tartışmalarda bulunduğu Mutezilîler'in bir kısmı onun öğrencileri kabul edilse de bunların hiçbirinin adı bilinmemektedir.³³ Sadece Zemahşerî'ye kelâm okuttuğu belirtilmektedir. Bunun yanında İbn Funduk adıyla bilinen tarihçi Ali b. Zeyd el-Beyhakî de İbnü'l-Melâhimî'den kelâm okuduğunu kaydeder.³⁴

Bazı modern çalışmalarda Şâfiî olabileceği yolunda kanaatler belirtilmişse de İbnü'l-Melâhimî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fîkh* adlı eserini özet olarak *Kitâbü'l-Fâik* adlı bir eser kaleme alması ve bu eserinde “ashabımızdan Iraklı fakihler” ifadesiyle³⁵ fıkıh literatüründe Hanefîler için kullanılan Iraklılar'ı (İrâkiyyûn) sahiplenmesi onun Hanefî olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Melâhimî 17 Rebûlevvel 536 (19 Ekim 1141) tarihinde vefat etti.³⁶

³⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 119: 9.

³¹ Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 53.

³² Wilferd Madelung, “Ibn Malâhimî's Refutation of the Philosophers”, *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaizm* (ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke – David Sklare), Würzburg: Ergon Verlag, 2007, s. 331.

³³ Wilferd Madelung – Martin McDermott, “Introduction”, İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn* içinde, London: Al-Hoda, , 1991, s. v-vi.

³⁴ Zahirüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Zeyd el-Beyhâkî, *Me'âricü nehci'l-belâga* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Kum: Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1988, s. 36.

³⁵ Rüknüddin Mahmûd b. Muhammed b. Melâhimî el-Harezmi, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007, s. 556: 18. (Buradan itibaren dipnotlarda sadece “Fâik” şeklinde zikredilecektir).

³⁶ Wilferd Madelung ve Martin McDermott, “Introduction”, İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn* içinde, Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007, s. ii.

İbnü'l-Melâhimî, son dönem Mutezile'si için âdeta bir kale konumunda bulunan Hârizm bölgesinde VI. (XII.) yüzyılda yaşamıştır. Esas itibariyle kelâmcı olarak tanındığı için Enderesbânî tarafından kendi döneminde kelâm ilminin yegâne şahsiyeti diye tanımlanmıştır. Hârizm'de yetişen Mutezile âlimlerinin çoğu genelde dil ve fıkıh alanında öne çıkmış âlimler olup kelâmcılık vasıfları oldukça zayıftı. Bu husus göz önüne alındığında İbnü'l-Melâhimî'nin bölgede yaşamış en büyük Mutezile kelâmcısı olarak kabul edilmesi gerekir. Onun ölümü üzerine mersiye yazan Zemahşerî vefatını “Hârizm'de ehl-i adl nurunun sönmesi” şeklinde nitelendirmiştir. Ayrıca Hârizm bölgesi Şîlik'le karışmamış Mutezile'nin yaşadığı son yer olduğundan, İbnü'l-Melâhimî de bütün Mutezile tarihi açısından “hâlis Mutezile” nin bilinen son büyük kelâmcısı sayılabilir.

Başta Sünnî kültür çevresi olmak üzere İslâm coğrafyasının ana merkezlerinde fazla tanınmayan İbnü'l-Melâhimî daha çok Yemen Zeydîleri arasında şöhret kazanmıştır. Onun özellikle Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh üzerinde etkisi büyüktür. Hatta geç dönem âlimlerinden sayılabilecek Zeydî âlimi Kâsım b. İbrâhim'in İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini benimseyenleri Melâhimîyye şeklinde adlandırması, onun görüşlerinin Zeydiyye içinde âdeta ayrı bir ekol kabul edilecek derecede tanındığını göstermektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin etkisinde kalan diğer bir şahsiyet ise Eş'arî âlimi Fahreddin er-Râzî'dir. Nitekim İbnü'l-Murtazâ, Fahreddin er-Râzî'nin kelâm ilminin ayrıntılarına dair konularda İbnü'l-Melâhimî'ye bağlı bulunduğunu söylemektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin felsefî kelâmın ilk temsilcilerinden biri olması ve Fahreddin er-Râzî'nin de bu anlayışın zirve şahsiyeti olduğu dikkate alındığında bu etkileşimi tabii karşılamak gerekir.

Eserlerinin yakın dönemlerde ortaya çıkması dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî akademik çevrelerde ancak son yıllarda ilgi çekmiş ve üzerinde çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Hakkında yapılan ilk Türkçe çalışma, *Tuhfetü'l-mütekellimîn* adlı eseri üzerinde ayrıntılı analiz yapan Orhan Şener Koloğlu tarafından gerçekleştirilmiştir. Diğer bir çalışma da İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerinden etkilenen Allâme el-Hillî'nin imâmet konusundaki görüşlerini karşılaştıran Ma'sûme Hüseyinî Gülherûdî'nin *Nakdû Berressî-yi ârâ-yi Rüküddîn bin el-Melâhimî el-Hârizmî der Bâb-i İmâmet ez Dîdegâh-ı 'Allâme Hillî* adlı eseridir (1392, doktora tezi, Dânişgâh-ı Tahran). İbnü'l-Melâhimî hakkında yapılan başka bir çalışma ise Ahmed Şevkî İbrahim Ali'nin *Rüküddîn*

Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî ve ârâ'ühü'l-keîâmîyye adıyla hazırladığı yüksek lisans tezidir (2011, Câmîatü'l-Menûfiyye, Şebînülkûm).³⁷

İbnü'l-Melâhimî'nin kaleme aldığı iki eseri kısmen olmak üzere dört eseri günümüze kadar gelmiştir. Bunların dışında günümüze kadar ulaşip ulaşmadığı bilinmeyen iki eserinin sadece isimleri bilinmektedir. İbnül'Melâhimî'nin ilim dünyasına kazandırdığı eserleri şunlardır:

1. *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*

İbnü'l-Melâhimî'nin en önemli ve temel eseridir. Eserde bilgi ve tabiat konuları, sıfatlar bahsi ve Allah Teâlâ'nın vahdâniyeti hususunda İslâm'a aykırı görüş ileri süren birtakım inançlara yapılan reddiyeler bulunmaktadır. Bu yönüyle eser Mutezile mezhebinin tevhid konularının tümünü kapsar niteliktedir. Eserin daha önce kısmen yapılan neşrinden³⁸ sonra yeni fragmanların ilavesiyle tevhid konusunun tamamının ve adl konusunun da bir kısmının da yer aldığı yeni bir neşri basılarak ilim dünyasına kazandırılmıştır.³⁹

2. *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*

Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn adlı eseri *Mu'temed*'in özetidir. *Mu'temed*'in çok hacimli olması nedeniyle okunması ve öğrenilmesi hususunda zorlukların yaşandığını söyleyen İbnü'l-Melâhimî, kelâm konularını kapsayıcı mahiyette kısa ve özlü bir eser kaleme alınması yönünde dost ve öğrencilerinden gelen talep üzerine bu eseri yazdığını belirtir.⁴⁰ Eser bütünüyle günümüze gelmiş ve neşredilmiştir.

3. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-redd 'ale'l-felâsife*

İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn* olarak isimlendirdiği bu eser⁴¹ yakın zaman içerisinde neşredilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır. Eser bir Mutezilî

³⁷ Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek 1, 616-619.

³⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung ve Martin McDermott), London: Al-Hoda, 1991

³⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung), Berlin: Free University, h. 1390.

⁴⁰ *Fâik*, s. 1: 13-16. İbnü'l-Melâhimî kaleme aldığı eserinin ismini *el-Fâik fî'l-usûl* olarak vermiştir. Bk. *Fâik*, s. 2: 1.

⁴¹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-redd ale'l-felâsife* (nşr. Hassan Ansari – Wilferd Madelung), Tahrân: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008, s. 4: 1-3. (Buradan itibaren dipnotlarda sadece "*Tuhfe*" şeklinde zikredilecektir).

kelâmcı tarafından Müslümanları felsefe tehlikesine karşı bilgilendirmek ve dikkat çekmek amacıyla yazılmıştır. Felsefecilere karşı ele alınan reddiye olması açısından özel bir yeri vardır.⁴²

4. *Kitâbü't-tecrîd*

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* adlı eserinin muhtasarıdır. Eser eksik olarak günümüze gelmiştir.⁴³

5. *Cevâbü'l-mesâili'l-İsfahâniyye*

Günümüze kadar gelemeyen bu eserden İbnü'l-Melâhimî *Fâik*'inde zikreder.⁴⁴

6. *Kitâbü'l-hudûd*

Günümüze kadar gelemeyen bu eserinden bizzat İbnü'l-Melâhimî *Fâik*'inde bahseder.⁴⁵

III

Behşemiyye ile Hüseyniyye arasındaki ayrışma, mezhebin erken dönemlerinde görülen ve kısa zamanda ana görüş tarafından “asimile” edilen diğer ayrışmalar⁴⁶ gibi geçici ve şahsa bağlı bir ayrışma değil, derin doktrinel temelleri olan bir ayrışmadır. Öyle görünüyor ki bu ayrışmanın temelinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, kendisinden önceki Mûtezilî öncüllerinin uzak durmaya çalıştığı felsefe ile yoğun bir şekilde alakadar olarak felsefi bilgileri sisteminde kullanmasının ve buna bağlı olarak Mu'tezilî üstatlarının görüşlerini keskin bir eleştiriye tabi tutmasının etkisi vardır. Nitekim farklı mezheplerden de olsa da sonraki dönemlerde iyice belirginleşecek olan felsefi kelâm akımının önemli şahsiyetleri olan Fahreddîn er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî gibi

⁴² Wilferd Madelung ve Martin McDermott, “Introduction”, İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l- Fâik fî usûli'd-dîn* içinde, s. iii. Orhan Şener Koloğlu *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'i esas alan *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* adlı bir çalışma yaparak eserin tanıtımına adına ilim dünyasına katkı sağlamıştır.

⁴³ Wilferd Madelung ve Martin McDermott, “Introduction”, İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn* içinde, s. iv.

⁴⁴ *Fâik*, s. 122: 17.

⁴⁵ *Fâik*, s. 80: 15-16.

⁴⁶ Ebû Ali sonrası Mutezile içerisinde ortaya çıkan ve özellikle Basra ekolünde krize yol açan en önemli ayrışma, Behşemiyye ile İhşidiyye mücadelesidir. Bu ayrışma şahıslara bağlı olarak ortaya çıkan önceki ayrışmaların aksine uzun süreli bir çekişmeye neden olmuştur. Ancak yine de ana kütle olan Behşemiyye içerisinde zamanla asimile olmuş ve tarih sahnesinden çekilmiştir. Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, “Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa bir Tarihsel İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. 18, s. 1 (2009), 285-298.

kelâmcıların Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğretilerinden etkilenmiş olmaları onun felsefeye yatkınlığını teyit etmektedir.⁴⁷

Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki oluşan temel ayrışma birçok meselede kendini göstermiştir. Hüseyniyye'nin Behşemiyye'den ayrıştığı belli başlı görüş farklılıklarını⁴⁸ bu konuya ışık tutan eserlerdeki bilgiler doğrultusunda şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Hüseynîler ile Behşemîler'in birbirinden ayrıştıkları konuların başında âlemin hudûsunu açıklama hususunda takip ettikleri metodlarının farklı oluşu gelir. Behşemîler cisimlerin hudûsunun izah ederken arazların gerçek birer varlık olduklarını kabul etmişlerdir. Gerçek (reel) varlık olarak düşündükleri arazların aynı zamanda *ma'nâ* olduklarını söyleyerek düşünce sistemlerinde kullanmalarından dolayı hudûs delilini ortaya koyma hususunda takip ettikleri metodlarına "*meâni metodu*" denilmiştir. Buna mukabil Hüseynîler ise arazları reel varlık olarak değil de cismin *ahkâm ve ahvâli*ni belirleyen sıfatlar olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle de Hüseynîler'in düşünce sistemlerinde hudûs delilini izah etme bağlamında kullandıkları metoda "*ahvâl metodu*" denilmiştir. Ayrıca genelde âlemdeki hareketin gerçekleşmesinin, özelde ise insanın fiillerinin meydana gelmesinin sebebinin *ma'nâ* olduğunu ileri süren Behşemîler'den farklı olarak Hüseynîler, *ma'nâ* kavramını reddettiklerinden âlemdeki hareketin ve insan fiillerinin meydana gelme sebebinin *hâl ve motiv* olduğunu söylemişlerdir.⁴⁹

⁴⁷ Kevser Bektaş, *Mutezile Kelâmında Keramet* (yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2017, s. 6.

⁴⁸ İki ekol arasındaki görüş ayrılıkları Fahrüddin Râzî'nin telif ettiği *er-Riyâzü'l-Mûnika* isimli eserinde zikredilir. Bu eserde Râzî, belli başlı mu'tezilî kelâmcıları tanıttıktan sonra Ebü'l-Hüseyin Basrî'ye ayırdığı özel bölümde, Mu'tezile'nin diğer ana eğilimlerinden özellikle Behşemîler'den ayrıştığı görüşlerini sıralar. Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin farklı düşündüğü kelâm ile ilgili konuların sayısını alt başlıklarla birlikte elli maddede dile getirmiştir. Bk. Fahrüddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmiî – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004, s. 287-296.

Bu konuda iki ekol arasındaki farklılıkları özellikle ortaya koymak için Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğrencisi Takiyüddîn en-Necrânî tarafından kaleme alınan *el-Kâmil fi'l-istikâ fi mâ beleğanâ min kelâmi'l-kudemâ* adlı eseri ise başka bir kaynaktır. Eseri tahkik eden Muhammed Şâhid, Necrânî'nin iki ekol arasındaki farklılık gösteren konu başlıklarını on altı olarak belirttiğini ve eserinde bu konuları on üç başlık altında değerlendirerek iki ekolün görüşlerini bizlere aktardığını ifade etmiştir. Bk. Muhammed Şâhid, "Mukaddimetü't-tahkîk", Takiyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâ fi-mâ beleğanâ min kelâmi'l-kudemâ* içinde, Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999, s. 8-10.

⁴⁹ *Mu'temed*, 125: 21- 126: 3; Râzî, *Riyâz*, s. 288.

Behşemîler ile Hüseynîler arasında ihtilaf konularında meydana gelen tartışmalar için ayrıca bk. Takiyüddîn Muhtâr b. Mahmûd en-Necrânî el-Ucâlî, *el-Kâmil fi'l-istikâ fi-mâ beleğanâ min kelâmi'l-*

2. İsbât-ı vâcip konusunda öteden beri kelâm çevrelerinde ve Behşemîler tarafından kullanılan “her hâdisin bir muhdisi vardır” önermesiyle başlayıp âlemin muhdisinin Allah Teâlâ olduğu sonucuna ulaşmaya çalışılan klâsik hudûs delili Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından yetersiz görülmüş ve eleştirilmiştir. Klâsik hudûs delilindeki bu önermeyi işlevsel kılan arazların reel varlıklar olduğunu söyleyen Behşemî gelenekte arazlar, gerçek varlıklar (*me'ânî*) olarak kabul edilmiştir. Oysa Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, muhtemelen felsefecilerin araz kavramına yönelttikleri eleştiriler nedeniyle, arazları reel varlıklar değil de cismin *ahkâm* ve *ahvâli*ni belirleyen sıfatlar olarak kabul etmiştir. Bu yüzden hudûs delilini arazlar yerine doğrudan doğruya nedensellik ilkesine dayandırarak şekillendirir. Hüseyinîler'in ortaya koyduğu hudûs deliline göre sonradan yaratılan her muhdesin bir muhdisinin olması gerekir. Varlığa gelmesi kadar gelmemesi de mümkün olan muhdes bir şeyin varlık kazanmasının bir unsur (emr) sebebiyle olması gerektiğine dair bilgi, zorunlu bilgidir. Delilde sözü edilen bu unsur, âlemi yoktan yaratan ve varlığı zorunlu olduğu gibi aynı zamanda kadîm olan bir varlıktır.⁵⁰

Hüseyinîler'in arazları eleştirmelerinin temelinde cevherin arazlara bağımlı olmaları durumunda cismin hudûsu açısından birtakım sakıncaların/olumsuzlukların oluşacağına dair endişeler bulunmaktadır. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basri cevherin arazlardan ayrı olmaması durumunun kıdem/hudûs açısından cevherin hükmünün arazın hükmü gibi olduğuna dair bilginin biz insanlarda meydana gelmeyeceği kanaatindedir. Dolayısıyla Hüseyinîler, gerçekliği olmayan arazların muhdes oluşlarından yola çıkarak cevherin dolayısıyla cismin hudûsunun bilgisine ulaşamayacağını iddia ederler.⁵¹

kudemâ, Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999, s. 115-153. (Buradan itibaren dipnotlarda sadece “*Kâmil*” şeklinde zikredilecektir).

⁵⁰ Madelung, “Ebü'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili”, s. 336; Hüseyinîler tarafından yeniden ele alınarak ortaya konulan hudûs delili için bk. *Mu'temed*, s. 167: 8-168: 4.

⁵¹ Bu meseledeki iki ekol arasındaki farklı bakış açısını ortaya koymak adına Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Kâdî arasında geçen bir diyalog bunun en güzel delili olacaktır.

Kendisi Kâdî Abdülcebbar'a “cismin sonlu hâdislerden önce olmadığını bilmenin, cismin hâdis olmasını bilmeyi gerektirip-gerektirmeyeceği yönünde bir soru sormuştur. Kâdî bu soruya cevap olarak “Biz ancak cevherlerin arazlardan ayrılmadığını biliyoruz. Dolayısıyla kıdem yahut hudûs açısından cevherin durumunun tıpkı arazın durumu gibi olduğunu zorunlu olarak biliriz. (Yani, “araz hâdis ise cevher de hâdistir.” yahut “araz kadîm ise cevher de kadîmdir.” gibi) Arazların muhdes olduğunu bildiğimizde, cevherlerin de hudûs açısından durumunun onun gibi olduğunu biliriz.

Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu cevabın bir şeyin muhdes olduğunu bilmek, onun hâdislerden önce olmadığını bilmeyi gerektirmeyeceğini çünkü bir şeyin muhdes olduğunu bilmek ile o şeyin hâdislerden önce olmadığını bilmenin farklı şeyler olduğunu kanaatindedir. Dolayısıyla Behşemîler'in bu tezi

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Allah Teâlâ'nın âlemi yoktan yaratan bir varlık olduğunu ispat etme hususunda kullandığı delil, klasik kelâmcılarda olduğu gibi yine hudûs delilidir. Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, araz kavramına dayanan hudûs delili yerine imkân (cevâz) kavramını esas alan ve hâdis olan şeylerin bir muhdise ihtiyaç duymalarını ortaya koyan hudûs delilini tercih etmiştir. Buna göre onun benimsediği hudûs delilinin önermeleri şu şekilde olacaktır:

i. Önce mevcut olmayıp da sonradan varlığa gelen şeylerin varlığa gelmemesi de mümkündür.

ii. Öyleyse bu şeylerin var olmalarıyla yok olmaları mümkün olup, varlığa gelmeleri ile yok olmalarının olasılığı aynı orandadır.

iii. Var olmaları veya yok olmaları mümkün olan varlıkların var olmaları için seçerek tercih eden bir varlığın (muhtar, müreccih) olması gerekir. İşte var olmaları mümkün olan muhdes cisimleri yoktan yaratan (ihdâs eden) bu muhdis varlık, Allah Teâlâ'dır.⁵²

Hudûs delilinin önermelerini bu şekilde sıralayan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, cisimlerin hâdis olduğu bilgisinin ortaya çıkabilmesi için hudûs delilinin araza dayalı olarak değil, mümkün (cevâz) kavramına dayalı olarak izah edilmesinin daha uygun olduğu kanaatindedir. Araza dayalı olarak oluşturulan hudûs anlayışının varlıkların yaratılması ve vücûd bulmasının muhtaç olma üzerine tertip edilen bir yaklaşım olduğunu söyleyerek, muhtaç olmaya dayalı olarak ortaya konulan hudûs delilinin

cevherin arazlardan ayrı olmamasının kıdem açısından cevherin arazın hükmü gibi olduğu bilgisi vermeyecektir. Çünkü "cevher arazlardan ayrılmaz" hükmü cevherin arazlardan bağımsız olmasına engeldir, ancak arazların cevherden bağımsız var olabileceklerine engel değildir. Hüseyinîler "cevher arazlardan ayrılamaz" görüşünün, arazların cevherden bağımsız var olabilecekleri, cevherlerin ise arazsız asla var olamayacakları sonucuna götüreceğini söylerler. Bu hükmün kabulü arazın cevherden ayrı olarak kadîm olmasına engel olmayacaktır.

Yine bu hükmün kabulü durumunda araz madûm olduğunda cevherin de madûm olduğu bilgisini gerektirecektir. Dolayısıyla arazların muhdes olduğunu bildiğimizde, onların daha önceden yokluklarını da/ yok olduğunu da biliriz ve bu bilgi sayesinde arazlardan ayrı olmayan cevherlerin de yokluğunu biliriz.

Bu durumda Behşemîlerin "cevherin hâdis arazlardan ayrı olmayacağı'nın bilinmesi durumunda, cevherin hudûs açısından hükmünün arazın hükmü gibi olduğunun bilineceği" yönündeki tezinin bir anlamı kalmayacaktır. Zira böyle bir anlatım/teori (Behşemîler'in kabul ettiği şekliyle) sayesinde bu iki bilgidен yani "cevher arazlardan ayrı olamaz" bilgisibizi "cevherin hudûs açısından hükmünün bilgisi arazın hükmü gibidir" bilgisine ulaştırmayacaktır. Bk. *Mu'temed*, s. 98: 5-20.

⁵² *Mu'temed*, s. 167: 10-168: 4.

geriye doğru devri/teselsülü gerektirdiğini dolayısıyla bu yaklaşımın geçersiz olacağını ifade etmiştir.⁵³

Böylece Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, esasında fikhî kıyasa dayanan önceki kelâmcılarınca vazgeçilmez olarak kabul edilen klâsik kıyası bırakıp cevâz kavramını gündeme getirerek mantikî kesinliği sağlayan bir anlayışı benimsemiştir. Bir başka ifadeyle o, kendinden önce özellikle hocası Kâdî Abdülcebbar gibi âlimlerin kullandığı ve arazları dış dünyada gerçeklikleri olan varlıklar olarak gören *me'ânî* metodunu bırakmış ve cevâz metodunu daha sağlam görmüştür.⁵⁴

Dolayısıyla Hüseyinîler Allah Teâlâ'nın varlığını insanların fiillerine kıyasla değil, vacip-câiz ayrımını esas alan ve câiz olan bir şeyin var olabilmek için bir müessire ihtiyaç duymasının zorunlu olduğu fikrini destekleyen bir yolla ispat etmeye çalışmışlardır. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın varlığını ispatlamak için insan ile fiili arasında kıyas etmek yerine vâcip-câiz ayrımını (=kısmen) esas alan bir metot kullanarak O'nun varlığının bilgisine ulaşırlar. Hüseyinîler'e göre muhdes şeylerin bir müessir tarafından meydana gelebilmesinin mümkün olduğu yönündeki bilgi zorunlu olup, insanların fiillerine kıyas edilmesine lüzum yoktur.⁵⁵ Bu nedenle Allah Teâlâ'nın âlemin yaratıcısı olduğuna dair hudûs delilinin kıyasa başvurmaksızın doğrudan (=ibtidâen) ortaya konulması daha uygun olacaktır.⁵⁶

3. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Allah Teâlâ'nın varlığını ispat etmek için revize ederek kullandığı hudûs delilinin yanında başka bir delili de geliştirmiş ve düşünce sisteminde kullanmıştır. Tahsis delili olarak adlandırılan bu delil, varlıkları birbirinden farklı olarak gerçekleştiren (*muhassıs*) bir varlığın mevcudiyetini ortaya koymayı amaçlar.

Bu delil incelendiği zaman felsefeden etkilenmenin ipuçları da yakalanabilir. Çünkü Allah Teâlâ'nın varlığını ispat sadedinde ortaya konulan tahsis delili felsefedeki dört element anlayışını temel alır. Bu delile göre çevremizde gördüğümüz cisimlerin

⁵³ Râzî, *Riyâz*, s. 288.

⁵⁴ Râzî, *Riyâz*, s. 288; ayrıca bk. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, s. 116-117.

⁵⁵ Râzî, *Riyâz*, s. 288.

⁵⁶ Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 155: 1-4. Hüseyinî- Behşemî ekolleri arasındaki Allah Teâlâ'nın âlemin yaratıcısı olduğu hususundaki istidlâl bağlamındaki görüş ayrılığı hakkında detaylı bilgi için bk. Necrânî, *a.g.e.*, s. 155-168.

dört elementin bir araya gelmesi veya ayrışması ile meydana gelmiştir. Cisimlerdeki bu olguları meydana getiren varlığın cisim ve cevherin dışında olan bir varlık olması gerekir. Bu varlık felsefecilerin iddia ettiği gibi mûcib olmayıp, tercihinde muhtardır. Âlemi meydana getiren varlığın mûcib olmadığını söyleyerek felsefecilerden ayrışan Ebül-Hüseyin el-Basrî'ye göre bu niteliklere sahip muhassıs varlık, kadîm olan Allah Teâlâ'dan başkası değildir.⁵⁷

4. İki ekol arasındaki ihtilafli konulardan biri zât-vücûd ayrımıdır.⁵⁸ Behşemîler'in bir şeyin varlığından önce gerçekliğinin bulunduğunu dolayısıyla bir şeyin zâtı ile ve varlığı (vücûdu) arasında bir ayrım olduğu düşüncesine mukabil olarak bu düşüneyi reddeden Hüseyinîler'e göre bir şeyin vücûdu aynı zamanda o şeyin zâtı olup, onunla özdeştir. Bir başka deyişle bir şeyin varlığından önce bir gerçekliği bulunmamaktadır. Çünkü vücûd, zâttan farklı (zâid) olsaydı yani bir şeyin varlığa gelmesi o şeyin varlığından ayrı ve farklı bir olgu olsaydı, mevcut olmayan bir şeyin var olması da söz konusu olurdu. Var olan tüm varlıklar için geçerli olan bu düşünce doğal olarak ma'dûmun şeyiyyetini inkâr anlamına gelmektedir. Zira bir şeyin gerçekliği onun varlığı ise, ma'dûm olan yani var olmayan bir şeyin gerçekliği de bulunmayacaktır. Buradan hareketle Allah Teâlâ hakkında tartışmaya konu olan zât ve sıfat arasındaki ayrımın önü de kapanmış olur. Ebû Hâşim'in benimsediği düşünce sistemindeki zât-sıfat ilişkisi bağlamında ileri sürdüğü ahvâl teorisinde Allah Teâlâ, diğer varlıklardan zâtına mahsus olan bir sıfatla (*es-sıfatü'z-zâtiyye*) ayrılırken, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah Teâlâ'nın bizzat zâtıyla (*ez-zâtü'l-mahsûs*) diğer varlıklardan ayrıldığını söyler.⁵⁹

5. Behşemîler ve Hüseyinîler vücûd sıfatının Allah Teâlâ'nın zâtı ile olan ilişkisine farklı yaklaşım içerisinde oldukları gibi Allah Teâlâ'nın zâtının diğer sıfatlarla ilişkisinin açıklanmasında da ayrışır. Hüseyinîler, Ebû Hâşim'in ahvâl teorisinde ortaya koyduğu şekliyle sıfatların zâtın hâlleri olmadığını genel Mutezilî anlayışta olduğu gibi Allah Teâlâ'nın sıfatları zâtı gereği hak ettiği düşüncesindedirler.

⁵⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ortaya koyduğu tahsis delili için bk. *Mu'temed*, s. 170: 7- 172: 6.

⁵⁸ Zât-vücûd ayrımına dair iki ekol arasındaki tartışma hakkında detaylı bilgi için bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 169-174.

⁵⁹ Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 36.; a. mlf., "İbnü'l-Melâhimî", s. 616-617; Sabine Schmidtke, *The Theology of al-'Allame al-Hillî*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1991, s. 180-186.

Zât-sıfat ilişkisini ortaya attığı ahvâl teorisi ile izah etmeye çalışan Ebû Hâşim Allah Teâlâ'ya ait sıfatların yani hâllerin sayısını dört olarak tespit eder. Ebû Hâşim'in benimsediği dört hâl ise şunlardır: Kâdir oluş hâli, âlim oluş hâli, hay oluş hâli ve var oluş hâli. Ebû Hâşim, Allah Teâlâ'nın zâtına ait ve zâtı gereği olan bu dört hâlin dışında, bu hâlleri O'nun zâtı için zorunlu kılan, diğer bir deyişle bu hâlleri zâta bağlayan O'na özgü "zât sıfatı" (*sıfâtü 'z-zât*) olarak isimlendirdiği başka bir sıfat kabul eder.⁶⁰ Bu zât sıfatının en büyük özelliği, Allah Teâlâ'yı kendisinden farklı olan varlıklardan ayıran, şayet kendisiyle eşit olan bir varlık bulunsaydı kendisiyle eşit olan bu varlıkla eşit olmasını sağlayan bir sıfat olmasıdır. Allah Teâlâ'nın bir benzeri varlık olmadığına göre zât sıfatı sadece O'na özgü bir sıfattır.⁶¹

Mutezilî görüşün benimsediği Allah Teâlâ'nın temel sıfatlarının O'nun zâtıyla kâdir, âlim, hay ve mevcut olduğu yönündeki yaklaşım Hüseyiniyye ekolü için de geçerlidir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın zâtının diğer varlıklardan farklı bir tarzda fiilini gerçekleştirme nedeniyle kâdir olarak, eşyanın O'na olduğu gibi tebeyyün etmesi (açığa çıkıp bilinmesi) nedeniyle de âlim olarak vasıflandırıldığını söyler. Ona göre Allah Teâlâ'nın kâdir ve âlim olmasının imkânsız olmaması için hay sıfatına haiz olması kaçınılmazdır. Nihayetinde kâdir, âlim ve hay sıfatlarına sahip olan bir varlık olarak Allah Teâlâ'nın mevcut olma sıfatına sahip olması gerekir. Hüseyinîler'e göre sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtının vasıflandırılması kapsamında zâtın zorunlu olarak ortaya koyduğu ve zâttan ayrı (zâid) olan *hükümdürler*. Ancak sıfatların birer *hüküm* olarak zâttan ayrı birer unsur olmaları ontolojik bir ayrılık değildir.⁶² Sıfatlar Behşemîler'in iddia ettiği gibi zâtın hâlleri veya Eş'arîler'in iddia ettiği gibi zâttan ayrı birer manâ olmayıp, zâta ait bir *hükümdürler*. Dolayısıyla *hüküm* kavramı, hâl ve manâ kavramlarının zıttıdır.⁶³

6. Ma'dûmun yokluk halinde iken bir zâtının olup-olmaması meselesi iki ekol arasındaki tartışmalı bir diğer konudur. Behşemîler ma'dûmun yoklukta da bir zâtının

⁶⁰ *Fâik*, s. 76: 16-77: 2.

⁶¹ Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim el-Hüseyinî, *Ta'lik 'alâ şerhi'l-usûli'l-hamse* (*Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân), Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965, s. 129: 3-4. (Buradan itibaren dipnotlarda sadece "*Ta'lik*" şeklinde zikredilecektir).

Ebû Hâşim'in düşüncesinde zât sıfatının mahiyeti ve fonksiyonu için bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 243-245.

⁶² *Fâik*, s. 68: 11-15.

⁶³ Bk. Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn al-Basrî", *Encyclopaedia Iranica*, I, 1985, 322-324.

ve sıfatının olduğunu iddia ederken, Hüseyinler ma'dûmun yokluk halinde zâtının ve dolayısıyla bir sıfatının bulunmadığı görüşündedirler. Nitekim bir Behşemî kelâmcı olan Kâdî Abdülcebbar ma'dûmun yokluk halinde iken zâtının bulunduğunu ve bu zâtın kendisine ait sıfatının da olduğunu savunur. Ona göre cevherin bir cevher olabilmesi o cevherin bir zâtının ve bu zâta ait sıfatının bulunmasını gerekli kılar. Bu durumda bir cevherin fâil tarafından ortaya konularak varlığa getirilmesinin şartı olan tahayyüz, yokluk halindeki cevherin var olabilmesinin de şartı olacaktır. Bir başka deyişle cevherin vücûd sıfatının ortaya çıkabilmesi yani varlığa gelebilmesi için cevherin hayyızda bulunmasını gerektiriyorsa ma'dûm olan cevherin yokluk halinde de bir cevher olarak meydana gelebilmesi için hayyızda bulunma vasfının olması gerektirecektir.⁶⁴

Kâdî Abdülcebbar “şey” kelimesinin kapsamına “bilinmesi ve hakkında haber verilmesi mümkün olan” her şeyin girdiğini ve söz konusu kelimenin hem mevcût hem de ma'dûm için kullanılabilceğini söyler. Ona göre bir kimsenin “mevcût bir şeyi bildim” ile “ma'dûm bir şeyi bildim” şeklindeki, her iki sözü de doğrudur. Şayet “şey” kelimesi sadece mevcût için kullanılacak olsaydı, o kimsenin söylediği sözde çelişmesi gerekirdi. Diğer taraftan “şey” kelimesinin ma'dûm için kullanılması mecâz da değildir. Çünkü şey kelimesinin, mevcût ya da ma'dûm hakkında kullanılmasında bir ayırım (fasl) yoktur. Zira insanlar “şey” kelimesini hem mevcût hem de ma'dûm için eşit bir şekilde kullanırlar. Dolayısıyla şey kelimesinin kapsamına giren ma'dûmun da bir zâtı bulunmaktadır.⁶⁵ Behşemîler'e göre ma'dûm, bir şekilde bilmenin gerçek bir nesnesidir. Bilmeye konu olan, bilme ile gerçek anlamda ilişkisi olana şey denilir. Nitekim

⁶⁴ *Fâik*, s. 92: 10-12.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l- adl* (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, V, 249: 6-8; 252: 8-16. (Buradan itibaren dipnotlarda sadece “*Muğnî*” şeklinde zikredilecektir).

Ma'dûmun yokluk halinde zâtı olduğunu ilk defa dile getiren Yusuf Şahhâm'dır. Şahhâm ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979, s. 5-6; Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fî'l-İslâm*, Kahire: Dârü's-selâm, 1977, I, 410-451; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn* (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990, I, 158; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn – Süheyr Muhammed Muhtâr), İskenderiye: Münşe'âtü'l-Ma'ârif, 1969, s. 124; Ramazan Biçer, “Şahhâm”, *DİA*, XXXVIII, 270.

Fahreddîn Râzî, ma'dûma yokluk halinde iken zâtı olduğu düşüncesinde olan grup içerisinde Yusuf Şahhâm, Ebû Ali Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim, Hayyât, Ebu Abdullah Basrî, Ayyâş ve Kâdî Abdülcebbar gibi önemli Mu'tezilî kelâmcıların isimlerini sayar. Bk. Râzî, *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müte'ahhîrîn Mine'l-'Ulemâ' ve'l-Hükemâ' ve'l-Mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts., s. 59.

bilinmeyen bir şeyin ma'dûm olduğu da söylenemez. Bu nedenle ma'dûm, bilme eyleminin içinde, bilinenin bir bilgisi olarak, gerçekte ne ise onunla ilgilidir.⁶⁶

Bir Hüseyinî olarak İbnü'l-Melâhimî, ma'dûmun yokluk halinde iken zât olarak değil, zihnimize bilgi olarak bulunduğunu söyler. Nitekim biz insanlar fiillerimizle ilgili bilgiyi, fiiller henüz meydana gelmeden önce zihnimize oluştururuz. Yine o fiiller meydana gelmeden önce daha başka birçok fiil ve bu fiillerin hükümlerini birbirinden ayırt ederek tasavvur ederiz. Mesela zihnimize bir yazı örneği hakkında bilgi olduğu zaman bu yazının varlığa geldiği anda harflerin şekilleri ve harflerin nasıl bir düzende olacağına yönelik bilgi bizde hazır haldedir. İbnü'l-Melâhimî, bir şeyin yokluktan varlığa geçtiği anda o şey ile ilgili bilginin zihnimize bulunduğuna dikkatimizi çeker. Zihnimize hazır bulduğumuz siyahlığın şekline ait bilgi, siyah şeyin varlığa çıkma anındaki bilgisidir. Yoksa bu bilgi siyahlığın şeklinin varlığa çıkma anında olmasını gerektiren/gerekli kılan yokluk halindeki ma'dûm olan siyah şeyin bilgisi değildir. Dolayısıyla Behşemîler bir şeyin yokluk halinde zâtı ve sıfatı olduğunu benimserken Hüseyinîler bir şeyin yokluk halinde iken zâtının ve sıfatının olmadığını, o şeyin varlığa çıkma anında şey olma özelliğini kazanacağını ifade ederler. Onlara göre zihnimize tasavvur halinde bulunan eşyanın hakikati ve hükümleri ile ilgili bilgi, ma'dûma yönelik bilgidir.⁶⁷

7. Allah Teâlâ'nın bilinebilecek türden her şeyi ezelde bilmesinin sonucu olarak ortaya çıkan bir başka tartışma konusu Allah Teâlâ'nın yokluktan varlığa çıkan şeylerdeki değişkenliğe paralel olarak bilinen şey ile ilgili bilgisinde herhangi bir değişikliğin olup-olmadığıdır. Her iki ekol yokluktan varlığa çıkan şeylerle ilgili Allah Teâlâ'nın bilgisinde herhangi bir değişikliğin olmadığını söyleyeler de bunun izahını farklı bir şekilde ortaya koyarlar. Behşemîler Allah Teâlâ'nın yokluk halindeki ma'dûm bir şeyin bilgisi ile varlığa çıktıktan sonraki bilgisinin aynı olduğunu, aradaki tek farkın

⁶⁶ Bk. Richard MacDonough Frank, "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and his Followers", *Mélanges Institut Dominicain d'Études Orientales (MIDEO)*, 14 (2000), 185-210; "Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün" (çev. Aydın Özdemir), *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi, I* (der. Recep Alpyağlı), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, 740.

⁶⁷ *Fâik*, s. 92: 14- 93: 2; Ma'dûmun şeyiyyeti hakkında mezhepler arasında yapılan tartışma ve bu hususta ortaya konulan görüşler için ayrıca bk. Muhammed Ali Koca, *Müteahhirün Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 94 vd.

ma‘lûmu ifade etmek için kullanılan ifadelerde olduğunu düşünürler. Hüseyinler ise bir şeyin yokluğu esnasında onun ileride var olacağına dair bilgi ile o şey var olduğunda onun var olduğuna dair bilginin birbirinden farklı olduğunu düşünürler. İlim sıfatının bir şeyin yokluğu anındaki taalluku ile varlığa geldikten sonraki taallukunun farklı olduğu kanaatindedirler.⁶⁸ Hüseyinler bu söylemleriyle bilgedeki değişikliği bilginin bilinen şeye olan taallukunun yenilenmesi (teceddüd) olduğunu söyleyerek izah ederler. Bu durumda Hüseyinler’e göre bilgedeki değişiklik Behşemiler’in dediği gibi sadece ibarelerde değil, bilginin bilinene yönelik taallukunun yenilenmesinde de gerçekleşir.

Hüseyinler’e göre bir şey var olduğunda/varlığa geldiğinde Allah Teâlâ’nın o şeye yönelik bilgisinin taallukunda ve o şeyin Allah Teâlâ’ya yönelik tebeyyününde (=kendini göstermesi)⁶⁹ o şeyin “var olacağı” şeklinde bir yenilenme gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bir şeyin var olacak diye bilinmesi şeklindeki taalluku ile var olduğu zaman ki taalluku aynı olmayıp birbirinden farklıdır.⁷⁰

8. Bir makdûrun iki kâdir tarafından meydana getirilmesinin mümkün olup olmadığı meselesi Behşemiler ve Hüseyinler arasındaki tartışmalı konulardan biridir. Mutezilî gelenekte bu tez özellikle fiilin Allah Teâlâ’nın yaratması ve kulun kazanmasıyla meydana geldiğini, böylelikle iki kâdirin faaliyeti sonucu oluştuğunu ileri süren Sünnî kelâmındaki “kesb” doktrinine açık kapı bırakmamak için ileri sürülmüştür. Doğal olarak Mu‘tezilî anlayışa sahip kelâmcıların genelinde fiilin fâilinden koparılması şeklinde algılanan kesb düşüncesine meşruiyet kazandırmamak için bir makdûrun kesinlikle iki kâdirin (Allah Teâlâ ile insan) kudreti kapsamında olamayacağı düşüncesi oluşmuştur. Ancak bu meselede Hüseyinler bir makdûrun iki kâdir tarafından meydana getirilebileceğini mümkün görerek Behşemiler’den ve genel Mutezilî kanaatten ayrılmışlardır.⁷¹

⁶⁸ *Fâik*, s. 90: 10-15.

⁶⁹ Değişen her varlık, değiştiği ve içine girdiği her bir yeni durumda süjeye/bilene kendisini farklı bir durumda göstermiş olmaktadır. Onun kendisini gösterdiği farklı durumların her biri onun tebeyyünüdür. Yani kendisini gösterdiği, kendisini sunduğu bir haldir. Onun tebeyyün etmesi kendisini o şekilde göstermesidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta tebeyyünün objenin (süjenin değil) kendisindeki değişikliği ifade eden bir anlam içermesidir.

⁷⁰ Bk. *Fâik*, s. 87: 15-18.

⁷¹ Bk. *Fâik*, s. 84: 10- 86: 2; ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 374.

Bu konuda şunu belirtmek gerekir ki ki ekol arasındaki ihtilaf iki kâdir olarak Allah Teâlâ ve insanın aynı anda işlenen bir fiil üzerinde kâdir olup-olmamları hakkındadır. Yoksa Allah Teâlâ'nın yapılması mümkün olan tüm fiillere kâdir olması hususunda herhangi bir ihtilaf ve tereddüt söz konusu değildir. Ayrıca Hüseyinîler'e göre bir makdûra iki kâdirin etkisi mümkün olsa da ortaya olumlu veya olumsuz tek bir sonuç çıkacaktır. Yani bir makdûra iki kâdirin etkili olması mümkün olup sonuçta makdûr durumundaki tek bir fiil yaratılmış veya yaratılmamış olacaktır.⁷²

9. İnsanın kendi fiillerinin fâili olduğu yönündeki bilginin istidlâlî olduğunu söyleyen Behşemîlerden, bu bilginin zorunlu olduğunu söyleyen Hüseyinîler fiil konusunun daha başında ayrı düşerler.⁷³ Hüseyinîler'i Behşemîlerden farklı kılan düşüncelerinden biri de motivle fiil arasında zorunlu bir bağ görmeleridir. Bu görüşe göre kâdir fâilde fiile yönelik motiv meydana geldiğinde fiil zorunlu olarak meydana gelecektir. Oysa Behşemîler fiil için motivin varlığını şart görseler de, motiv var olduğunda fiilin de zorunlu olarak meydana geleceğini kabul etmezler. Onlar nezdinde motiv, basitçe fâilin bir fiili yapma ya da yapmamaya yönelik bir sebebin olduğunun bilincine varmasıdır.⁷⁴

Behşemîler fiilin gerçekleşmesindeki irade ile motiv arasındaki ilişkinin zorunlu olmaması hususunda ekol olarak aynı tavrı gösterirken, Hüseyinîler bu konu ile ilgili olarak bütüncül bir görüş içerisinde olmayıp, kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, iradenin motiv ile bağlantısı ile ilgili olarak şâhid âlem ile gâib âlem arasında farklılık olduğunu belirtmiştir. Şâhid âlemde insanlar hakkında iradenin motiv üzerine zâid bir unsur (ma'nâ) olduğunu ancak gâib âlemde Allah Teâlâ'nın iradesinin motivden farklı olmayıp, fiile yönelik motivden ibaret olduğunu söyler. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin irade-motiv arasındaki bağlantı hakkında şâhid âlem ile gâib âlem arasında farklı düşünmesine karşın İbnü'l-Melâhimî, iradenin motivden ibaret olduğu yönündeki düşüncenin her iki âlem için de geçerli olduğu kanaatindedir. Bu durumda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, iradenin hem şâhid âlemde hem de gâib âlemde motivden farklı (*zâid*)

⁷² Bk. *Fâik*, s. 85: 3-8.

⁷³ *Mu'temed*, s. 132: 13-18; ayrıca bk. Schmidtke, *The Theology of al-'Allame al-Hillî*, s. 125.

⁷⁴ *Mu'temed*, s. 125: 20-126: 6; Schmidtke, *a.g.e.*, s. 125-135; Behşemîler'in motiv-fiil ilişkisi hakkındaki görüşleri için bk. Ebü Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh en-Necrânî, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif* (Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. J. J. Houben), el-Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, Beyrut: 1965, I, 2: 16-3: 2. (Buradan itibaren dipnotlarda sadece "*Mecmû'*" şeklinde zikredilecektir).

bir unsur olmadığı yönündeki Hüseyinî bakış açısından farklı görüş ifade ederek bu görüşün sadece gâib âlemdeki Allah Teâlâ hakkında geçerli olduğunu ancak şâhid âlemdeki biz insanlar için geçerli olmadığı kanaatindedir. Bu yönüyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, ekolünün kabul ettiği düşünceden ayrılarak Behşemîler'in şâhid âlemdeki insan için iradenin motivden farklı bir unsur olduğu yönündeki görüşünü benimsemiştir.⁷⁵

10. Allah Teâlâ'nın kul için en iyi olanı yapmasını ifade eden Mutezile'nin adalet ilkesi kapsamındaki konulardan olan "aslah", iki ekol arasındaki ihtilaflı konulardandır.⁷⁶ Aslah konusu Behşemîler ile Hüseyinîler'in farklı baktığı bir konu olmanın öncesinde Mutezile'nin iki büyük kolu olan Bağdat kolu ile Basra kolu arasında da ayrışmanın gerçekleştiği bir konu olmuştur.⁷⁷ Basra ekolü, aslahı lütufla özdeşleştirerek sadece dinî konularda geçerli olduğunu kabul etmesine karşın, Bağdat ekolü aslahı teklifle alâkalı olmayan dünyevî konularda da vacip kılmıştır.⁷⁸

Aslah konusu daha sonraları Behşemîler ve Hüseyinîler arasında ayrışmaya konu olmuştur. Şüphesiz her iki ekolün meseleye farklı yaklaşımlarının temelinde yukarıdaki satırlarda bahsedildiği üzere motivin fiilin işlenmesi hususundaki fonksiyonu hakkındaki yaklaşımlarının farklılığı bulunmaktadır. Nitekim Basra ekolünün sistemleşmiş şekli olan Behşemîler'den farklı düşünen Hüseyinîler aslahı sadece dinî meselelerde Allah Teâlâ üzerine vâcip kılan Behşemîler'den ayrılarak aslahın kapsamının her iki âlem hakkında da geçerli olduğunu söylemişlerdir. Ancak Hüseyinîler'in bu husustaki görüşleri bir bütünlük içerisinde olmaktan ötedir. Ekole adını veren Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kendi ekolünden farklı olarak dünyevî aslah hakkında net bir cevap vermemiş, dünyevî aslahın motivin bulunduğu bazı yerlerde vacip olduğu, bazı yerlerde vacip olmadığı yönünde ifadelerde bulunmuştur.⁷⁹ İbnü'l-

⁷⁵ *Mu'temed*, s. 116: 23-117: 14.

⁷⁶ Aslah konusu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 412-424; Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 11, sy.1 (2013), 17-36; Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)* (çev. Metin Özdemir), Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 215-233; W. Montgomery Watt, "Aslah", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. I, 713; Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, 495-496.

⁷⁷ "Aslah" konusu hakkında Bağdat ve Basra ekollerine mensup kelâmcıların ortaya koydukları farklı görüşler için bk. *Fâik*, s. 292: 1-4; Abdülkâhîr b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1992, s. 127; Sedüddîn Mahmûd el-Himmâsî'r-Râzî, *el-Munkız mine't-taklîd*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412, I, 298.

⁷⁸ Şeyh Müfid Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. el-Ukberî, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât* (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Tehran University Press, 1993, s. 59.

⁷⁹ *Fâik*, s. 293: 15-16; ayrıca bk. Himmasî, *a.g.e.*, I, 300.

Melâhimî ise aslahın hem dinî hem de dünyevî meselelerde Allah Teâlâ'nın üzerine vâcib olduğu görüşünü benimseyerek Bağdat ekolünü takip etmiştir.⁸⁰

11. Kerâmet konusu farklı görüş içerisinde oldukları bir başka konudur. Son dönem Mutezilesi'nin resmî söylemi olan Behşemiyye, Mutezile'nin aslı düşüncesi olan kerâmetin reddi fikrini devam ettirirken, Hüseyniyye kerâmeti mümkün görmüştür. İki ekolün birbirinden farklı görüşü benimsemelerinde onların metodolojik açıdan konuya farklı noktalardan yaklaşmasının büyük etkisi vardır. Behşemîler konuyu akıl ekseninde değerlendirirken, Hüseynîler nakil eksenli değerlendirmişlerdir. Behşemîler olağanüstü olay ile nübüvvet arasındaki zorunluluk ilişkisini temellendirmeye çalışmışlar ve nihayetinde kerâmet dâhil olağanüstü kapsamındaki olgularla nübüvveti özdeşleştirmişlerdir. Onlara göre mucize göstermek demek peygamber olmak, peygamber demek mucize gösteren kişi olmaktır.

Hüseynîler ise özellikle nasslarda geçen ve olağanüstü olayların peygamber olmayan kimselerde zuhûr ettiğini açıkça ortaya koyan örneklerden hareketle öncelikle kerâmetin varlığını kabul etmişler, akabinde Behşemîler'in dile getirdiği endişelerin yersiz olduğunu dile getirmişler, diğer bir deyişle aklen itirazları reddetmişlerdir. Dolayısıyla Hüseynîler kerâmeti öncelikle aklî açıdan temellendirmeseler de, aklî açıdan imkânsız bir unsur olarak görmemişlerdir.⁸¹

12. İki ekol arasında zikredilmesi gereken bir başka farklılık ise yeniden yaratma (*i'âde*) üzerinedir. İki ekolün teklifin son bulduğu kıyameti (daha teknik ifadesiyle *fenâ* kavramına) bakışlarındaki farklılık, yeniden yaratmanın mahiyeti hakkındaki görüşlerine de yansımıştır. Behşemîler *fenâyı* bütün varlıkların yokluğa dönmesi olarak algıladıklarından, yeniden yaratmanın da tekrar yokluktan olacağını ileri sürmüşlerdir. Buna karşın Hüseynîler, ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmedikleri için buna uygun olarak, yokluğun varlıklar arasındaki tüm farkları kaldıracağını dolayısıyla yeniden yaratılan varlığın ilk defa yaratılan gibi olmayacağını ileri sürerler. Bu sebeple *fenânın*

⁸⁰ İki ekol arasındaki "aslah" konusu hakkındaki farklı mülâhazalar için bk. Koloğlu, "Son Dönem Mutezilesi'nde Aslah: Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. 39, s. 2 (2018), 7-27.

⁸¹ Kerâmet konusunda iki ekol arasındaki ayrışma hakkında detaylı bilgi için bk. Bektaş, *Mutezile Kelâmında Keramet*, s. 230-233.

yokluğa karışmak değil de, parçalara ayrılmak olduğunu, yeniden yaratmanın da bu ayrılmış parçaların tekrar bir araya getirilmesi (*cem* ') olduğunu söylemişlerdir.⁸²

Özet halinde aktardığımız Hüseyniyye ve Behşemiyye ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarının detaylarını ilgili konuların işlenmesi esnasında takip etmemiz mümkündür.

IV

İbnü'l-Melâhimî, Hüseyniyye ekolünün görüşlerinin tamamını günümüze taşıyan tek "safkan" Mutezili olması hasebiyle, kelâm doktrininin en önemli konularından birini oluşturan tevhîd konusunda iki ekol (Hüseyniyye ve Behşemiyye) arasındaki farklılıkları da en temelde onun eserlerinden öğrenmek gayet mantıklı bir yaklaşım olacaktır. Diğer taraftan modern akademiada Behşemiyye ekolü üzerine daha fazla çalışma yapıldığı, bu sebeple de Behşemiyye'nin görüşlerinin daha fazla tanındığı, buna mukabil Hüseyniyye ekolü hakkındaki çalışmaların yeterli seviyede olmadığı da söylenebilir. Bu nedenle hem Hüseyniyye ekolünün daha da tanınması hem de Behşemiyye ekolü ile arasındaki farkların daha da belirgin ve detaylı olarak ortaya konulabilmesine imkân vermesi açısından çalışmamızda İbnü'l-Melâhimî'yi temel olarak, iki ekol arasındaki tevhid konusundaki farklılıkları İbnü'l-Melâhimî temelinde incelemeyi uygun gördük.

Çalışmamız İbnü'l-Melâhimî'nin tevhid konusundaki görüşlerini temel olarak ele almayı amaçladığından Onun kelâm alanında te'lif ettiği *el-Mu'temed fi usulü'd-dîn* ve *el-Fâik fi usulü'd-dîn* adlı eserleri temel kaynaklarımızı oluşturmuştur. Diğer bir eseri olan *Tuhfetü'l-mütakallimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* özellikle felsefecilerin görüşlerinin değerlendirildiği yerlerde müracaat ettiğimiz diğer bir kaynaktır. Öncelikle onun tevhid konusu başta olmak üzere kelâmî meseleleri anlama ve izah etme hususundaki metodolojisini kavramak ilk amacımız olmuştur. Böylelikle bir Hüseyni olarak meselelere bakışını, çözümünü öğrenerek kendisini kelâm ilim dünyasında farklı kılan özelliklerini ortaya koyma imkânımız söz konusu olmuştur.

⁸² Koloğlu, "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2009), 425-471; a. mlf., "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (i'âde)", *Usûl: İslâmî Araştırmalar*, c. 9, sy. 1 (2008), 7-40; ayrıca bk. Schmidtke, *a.g.e.*, s. 216-217.

Eserlerinde Behşemî ekolün düşüncelerini kritik etmesi nedeniyle bu ekolün tevhid konusundaki düşüncelerine ulaşmamız bizim için önem arz ettiğinden Mutezile'nin klasik kaynaklarına başvurarak araştırmamıza konu olan bilgilere ilk elden ulaştık. Bu hususta başta Kâdî Abdülcebbâr olmak üzere birçok Behşemî kelâmcının eserlerinin ilim dünyasına kazandırılmış olması bizim için büyük bir şans olmuştur. Başvurduğumuz eserlerin başında Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eseri gelir. Diğer kaynak eserimiz Kâdî'nin "Mankdîm Şeşdîv" lakabıyla bilinen öğrencisi Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebû Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-Kazvîni tarafından kaleme alınan ve Abdülkerim Osman'ın Kâdî Abdülcebbâr'a izâfe ederek neşrettiği *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse* adlı eser olmuştur. Behşemiyye'nin ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini yansıtan yine öğrencilerinden İbn Metteveyh tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-mecmû' fî'l-muhît bi't-teklif ve et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* adlı eserler bu konuda başvuru kaynaklarımız olmuştur. Tabii burada özellikle Behşemî ve Hüseynî ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarına özgü olarak kaleme alınmış Necrânî'nin *el-Kâmil fî'l-istikâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ* ve Fahreddîn Râzî'nin *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm* adlı eserlerinden faydalandığımızı da zikretmemiz gerekir. Bu iki eser özellikle iki ekolün ayrıştıkları görüşler açısından bize rehber olmuştur.

İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini eleştirdiği mezheplerden biri de Eş'ârîlik'tir. Başta Eş'arî olmak üzere Mâtürîdî ve diğer Sünnî kelâmcıların eserlerinden eleştiriye konu olan meselelerle ilgili görüşlerine ulaştık. Böylelikle tevhid konusu bağlamında ele alınan Allah Teâlâ'nın sıfatları, zât-sıfat ilişkisi gibi meseleler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Sonuçta bir taraftan Mutezile mezhebinin iki ekolü olan Behşemî ve Hüseynî ekollerinin meselelere bakış açıları kritik edilirken, diğer taraftan Mutezilî ile Sünnî anlayışlarının ortaya koyduğu düşünceler mukayeseli olarak kritik edilmiştir.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Mutezile'nin doğuşundan itibaren Hüseyniyye'nin oluşum sürecine kadar geçen mezhep içi gelişmeler ele alınmıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin ilham aldığı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ilmî pozisyonu ve Behşemî anlayıştan farklı tavır sergilemesine giden süreç içerisinde felsefeden etkileşimlerinden bahsedilmiştir. İbnü'l-Melâhimî'nin hayatı, etkilendiği ilmî çevre ve ortaya koyduğu eserleriyle İslâm dünyasının değişik bölgelerindeki yaptığı etki üzerinde durulmuştur. Kelâm ilmine kazandırdığı eserleri hakkında tanıtıcı kısa bilgiler

aktarılmıştır. Henüz İslâm dünyası tarafından fark edilen bir kelâmcı olan İbnü'l-Melâhimî ve görüşleri üzerinde yapılan ilmî çalışmalarla ilgili bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde Hüseyniyye'nin Behşemiyye ekolünden temel ayrışma konularından biri olan arazların yani *ma'nâ*ların tek başına gerçekliklerinin olmadığına ilişkin tenkit ve görüşleri işlenmiştir. Bu bağlamda her iki ekol arasında *ma'nâ* kavramı etrafında şekillenen tartışmalar aktarılmıştır. Cisimlerin arazlara (=ma'nâlar) dayalı olarak izah edilmesinin âlemin hudûsunu yeteri kadar açıklayamadığını, zihinlerde istifham bıraktığını söyleyen Hüseyinîler'in bunu revize ederek hudûs delilini *ma'nâ* kavramı yerine doğrudan nedensellik ilkesine dayandıran anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde hareketin yani cisimdeki değişikliklerin *ma'nâ* sebebiyle mi yoksa doğrudan fâil sayesinde mi gerçekleştirildiğine dair bakış açıları mukayeseli olarak değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde Allah Teâlâ'nın sıfatları ve sıfatların tasnifi ele alınmıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin sıfatları birer *ma'nâ* olarak telakki eden Eş'arî anlayışı ve hâl olarak telakki eden Behşemî anlayışına yönelik eleştirileri aktarılmıştır. Sıfatların *ma'nâ* veya hâl olarak değerlendirilmesinin yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışan İbnü'l-Melâhimî'nin bu husustaki çözüm önerisi izah edilmiştir. Sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtından bağımsız ve gerçeklikleri olmayan, zâtın zorunlu olarak ortaya koyduğu hükümler oluşu ele alınmıştır. Daha sonra sıfat konusu ile bağlantılı Kur'an'ın yaratılmışlığı ve Allah Teâlâ'nın görülmesi gibi ihtilafli meseleler ele alınmış ve Ehl-i Sünnet ile yaşanan görüş ayrılıklarının yanında Mutezilî kelâmcıların kendi aralarındaki ayrışmalar değerlendirilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde İbnü'l-Melâhimî'nin İslâm dünyasında Allah inancını tehdit eden inanç ve felsefi anlayışlarına yönelik tenkitleri ele alınmıştır. Tenkitten önce din ve fırkaların benimsedikleri Allah inançları ortaya konulmuş, bilahare İslâm dininin getirdiği tevhid anlayışına aykırı yönleri ifade edilerek eleştirilmiştir.

Tez çalışmamız ele aldığımız konularla ilgili ortaya konulan görüşlerin ve genel bir değerlendirmenin yer aldığı sonuç kısmıyla bitirilmiştir.

Çalışmamızda tez hakkında öngörülen kuralların uygulanmasının dışında yaptığımız bazı hususları belirtmekte fayda olacaktır. Kaynak gösterilen eser isimlerinin başındaki harf-i tarif (ل) takısı, ilgili eserin ilk dipnot dışındaki dipnotlarda kaynak

olarak tekrarlanması durumunda kullanılmamıştır. Ayrıca dipnotlarda Mutezilî eserler kaynak olarak verilirken ilgili bilginin geçtiği sayfa ve satır numaraları belirtilirken, diğer eserlerin dipnotlarda kaynak olarak verilmesi esnasında sadece sayfa numaralarının gösterilmesi ile yetinilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

İSBÂT-I VÂCİP



Mutezile kelâmını oluşturan beş ilkedden biri olan “tevhîd” ilk ve en önemli ilkedir. Bu ilke, ana tema olarak Allah Teâlâ’nın zâtının, ulûhiyete aykırı olabilecek tüm özelliklerden ve ihtimallerden uzak olmasının gerekliliğine dayanır. Kelâm ilminde âlemi yaratan bir yaratıcının varlığını ispatlamak amacıyla kullanılan en önemli delillerden biri olan hudûs delili⁸³ Mutezile kelâmında tevhîd ilkesinin anlam ve içeriğinin düşünce alanında ortaya konulmasında önemli bir yer tutar. Bu delil sayesinde hem insanların aklında ve kalbinde Allah Teâlâ’nın varlığı ve birliği inancının pekiştirilmesi amaçlanmış, hem de tevhîd inancına aykırı birtakım düşüncelere karşı savunma yapılmıştır.

Hüseyinler arazların tek başına gerçekliklerini kabul etmedikleri, daha teknik ifadeyle “arazların *ma’nâ* olmadığını” söyledikleri için, daha önceki kelâm geleneğinde baskın olan arazların gerçek birer varlık olduğu görüşüne dayalı olarak geliştirilen klâsik hudûs delilinden sapmışlardır.⁸⁴ Onların bu yola tevessül etmelerinde felsefeciler tarafından kelâmcıların benimsediği araz-cevher anlayışındaki cevherin dolayısıyla cismin varlığını arazlara bağıntılı olarak ortaya koymalarına yönelik eleştirilerinin büyük etkisi olmuştur. Bu konudaki eleştirinin temelinde arazların (=ma’nâların) tek başlarına gerçekliklerinin olmaması bulunmaktadır. Çünkü felsefeciler gerçekliği olan

⁸³ Hudûs kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakla birlikte aynı kökten gelen çeşitli türevler otuz altı âyette geçmekte, ancak bunların çoğu “söz, kıssa, rüya, efsane” gibi hudûsun terim anlamıyla ilgisi olmayan mânalar içermektedir. Beş âyette ise aynı kökten türeyen kelimeler “icat etmek, yeniden meydana getirmek” şeklinde hudûs terimine yakın anlamlar ifade etmektedir. Ancak bütün bir kâinat ile ondaki nesne ve olayların yaratılışını Allah Teâlâ’ya izâfe eden, dolayısıyla O’nun varlığını kanıtlayan “halk”, “ca’l” ve “sun”, “bedî”, “fâtır” vb. kelimeler birçok âyette geçmektedir. Hudûs kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde hem sözlük anlamında hem de Allah Teâlâ’ya nispet edilmiş olarak yer almakta ancak Kur’ân-ı Kerîm’de olduğu gibi hadislerde de bu kavram bir isbât-ı vâcib delili olarak geçmemektedir. Bk. Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hds”, Beyrut: Dâru Sâdır, 1990, II, 131; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), “hds”, Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1996; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, “bd’a”, “c’al”, “ft”, “hds”, İstanbul: Çağrı yayınları, 1990.

⁸⁴ Hüseyinler’in arazların tek başına gerçeklikleri olduğu düşüncesini reddetmelerinin temelinde felsefi düşünceden etkilenmeleri yatmaktadır. Nitekim var olanı (mevcut) ikiye ayıran İbn Sina, arazi "varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olandır" şeklinde tanımlamaktadır (bk. Ebü Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa, Metafizik I*, (çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s. 53). İslam filozofları tarafından da kabul gören bu tanıma göre arazi; 1-bizatihi var olmayan, varlığı bir başkası tarafından (cevher) taşınan, 2-cevherin parçası konumunda bulunmayan, 3-cevherden ayrılması mümkün olmayan yani ayrıldığında varlığından bahsedemeyeceğimiz şeydir. Aristoteles’in, cevherin dışındaki dokuz kategorisine karşılık gelen arazi, varlığı doğrudan bir konu (mevzu)ya bağlı olan şeylerdir (a.g.e, s. 54 vd.). Bu da felsefecilerin kelâmcılardan farklı olarak arazları tek başına gerçeklikleri olan olgular, yani *ma’nâ* olarak kabul etmedikleri anlamına gelmektedir. Bu sebeple başta İbn Sînâ olmak üzere felsefeciler, söz konusu ilkeye dayanması hasebiyle kelâmcıların hudûs delilini eleştirmişlerdir.

cisimlerin var olabilmek için gerçekliği bulunmayan arazlara muhtaç olmasını eleştirmişlerdir.⁸⁵ Bu nedenle gerçekliği olmayan arazlara dayalı olarak geliştirilen hudûs delilinin herkes tarafından kabul edilebilir bir delil olmadığını söylemişlerdir. İşte felsefecilerin arazlara ilişkin yaptıkları bu eleştiriler⁸⁶, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin önderliğini yaptığı Hüseynîler'i hudûs delilini başka bir şekilde izah etme yoluna sevk etmiştir. Bu nedenle Behşemîler'in benimsediği hudûs delilinin araza (*ma'nâ*) dayalı olarak açıklayan *me'ânî tarikini* yetersiz görerek eleştirmişler ve reddetmişlerdir. Behşemîler arazları gerçeklikleri olan *ma'nâlar (me'ânî)* olarak telakki ederken, Hüseynîler arazları gerçek varlıklar olarak görmeyerek cismin *ahkâm* ve *ahvâlini* ortaya koyan sıfatlar olarak kabul etmişlerdir.⁸⁷

Sonlu cisimlerin kendilerinden ayrılmalarının imkânsız olduğu arazların geriye doğru gidildiğinde sonsuz teselsülü gerektirmesi nedeniyle araza dayalı geleneksel hudûs delilinin bu hususta yetersiz olacağı problemi bazı kelâmcıları bu delil üzerinde yeniden düşünmeye sevk etmiştir.⁸⁸ Bu kelâmcılardan biri olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî

⁸⁵ Fahreddîn Râzî, İbn Sînâ'nın bu konudaki eleştirideki amacının cismi oluşturan temel unsurların bölünemeyen parçacıklar değil, aksine heyûlâ ve sûret olduğunu ortaya koymak olduğunu ifade eder (bk. Râzî, *Şerhü'l İşârât ve 't-Tenbîhât*, Kahire: el-Matbaatü'l Hayriyye, 1325/1907, I, 26). Bu hususta ayrıca bk. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, s. 59.

⁸⁶ Meselâ İbn Sînâ kelâmcıların cisimlerin te'lif arazıyla birarada bulunduğu ve te'lifin tümüyle ortadan kalkması durumunda cisimdeki bileşenlerin birbirinden ayrışacağı ve böylelikle de geriye tümüyle ayrık ve ferd haline gelmiş cevherlerin kalacağı yönündeki düşüncelerini eleştirir. İbn Sînâ'ya göre, kelâmcıların bu tezi sağlam (müselleme) bir önerme olmayıp, gerçek olduğunu zannederek üzerinde dayandıkları bir düşüncedir (bk. İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ: el-İlâhiyyât (I)* (nşr. G. Anawati – Said Zâhid), Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe, 1960, s. 134-135).

Aynı şekilde İbn Rüşd kelâmcıların cevherlerin hâdis olan arazlardan ayrı kalamayacağı dolayısıyla cevherlerin de hâdis oldukları yönündeki tezlerini ikna edici bulmaz. Arazların hâdis olduğu yönündeki ilkenin yakını bilgiye dayanmadığını belirterek bu düşüncüyü burhandan uzak ve hatâbî bilgi olarak görür. Ayrıca müşâhede edilen arazlarından elde edilen hükmün müşâhede edemediğimiz arazlar hakkında geçerli olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla bir kısım arazların yaratılmış olduğu hükmünün kıyas yoluyla tüm arazların da yaratılmış olduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Bu nedenle arazların hâdis oluşundan yola çıkarak cisimlerin yaratılmış olduğunu ortaya koymanın da mümkün olmadığını belirten İbn Rüşd kelâmcıların arazlara dayalı hudûs delilini eleştirir. Bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille* (nşr. Muhammed Abid el-Câbiri), Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998, s. 105-109.

⁸⁷ Madelung, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 336; Cisimlerin hudûsunun izahında arazların tek başına gerçekliklerinden hareket eden Behşemîler, bu arazların tek başına gerçekliklerinin olduğunu, diğer bir deyişle "*ma'nâ*" olduklarını söyledikleri için onların isbat-ı vacipte takip ettikleri metoda "*me'ânî tariki*" denilmiştir. Buna mukabil Hüseynîler, arazların tek başına gerçekliklerini, yani *ma'nâ* olduklarını kabul etmeyip onların sadece cismin *ahkâm* ve *ahvâlini* belirleyen sıfatlar olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle de Hüseynîler'in isbât-ı vacip konusunda takip ettikleri metoda "*ahvâl metodu*" denilmiştir. Bk. Râzî, *Riyâz*, s. 287.

⁸⁸ Aza dayalı hudûs delili hakkında zihninde soru işareti olan kelâmcılardan biri de Cüveynî'dir. O, geriye doğru arazların sonsuz teselsülünün makûl olamayacağını tartışarak bu husustaki çıkmaza işaret

ve onun önderliğini yaptığı Hüseyinîler felsefenin de etkisiyle kelâm çevrelerinde oluşan ve cevher-araz bağlantısından kaynaklanan hudûs deliline yönelik ortaya çıkan eleştirileri bertaraf etmek ve çözüm üretmek adına İbnü'l-Melâhimî'nin ifadesiyle âlemin hudûsunu daha iyi açıklayıcı, vâzih bir metod (*tarîketen beyyineten*) ile izah etmişlerdir. *Ahvâl tarîki* olarak bilinen bu metod sayesinde arazlara dayalı olarak oluşturulan geleneksel hudûs delilini revize ederek yeni bir yaklaşımla ortaya koymuşlardır.⁸⁹ Hüseyinîler'in ortaya koyduğu bu metod doğrudan doğruya nedensellik ilkesine dayanır. Bu metoda göre, her muhdesi meydana getiren bir muhdisin var olması gerekir. Varlığa gelmesi kadar varlığa gelmemesi de mümkün olan bir şeyin varlık kazanması bir unsur (emr) sayesinde mümkündür. Muhdis olan bu unsur mutlak yaratıcı ve varlığı zorunlu olduğu gibi aynı zamanda kadîm bir varlıktır.⁹⁰

Hüseyinîler'i diğer Mutezilî anlayışlardan özellikle Behşemîlerden farklı kılan temel düşüncelerden biri cisimdeki değişikliklerin *ma'nâ* sebebiyle değil de, doğrudan fâil sayesinde gerçekleştirildiğini ileri sürmüş olmalarıdır. Bu mesele, tabiat felsefelerinin merkezinde *ma'nâ* kavramının bulunduğu Behşemiyye ile *ma'nâ* kavramını reddeden Hüseyniyye ekolü arasındaki temel ayrışmayı oluşturur. Behşemîler, cisimdeki değişikliklerin *ma'nâ* sebebiyle gerçekleştiğini iddia ederken,

etmiştir (bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-din* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn – Süheyr Muhammed Muhtâr), İskenderiye: Münşe'âtü'l-Ma'ârif, 1969, s. 215). Aynı şekilde Fahreddîn Râzî muhtemelen felsefecilerin âlemin ezeliyeti üzerinden kelâmcılara yönelttikleri eleştirilerin etkisiyle ortaya konulan hudûs delilinin kadîm olan bir ilahî ispat etmede de yetersiz kaldığını düşünmektedir. Bunun sebebinin de kelâmcıların isbat-ı vâcibde "imkân" kavramı üzerinde odaklanmak yerine "hudûs" delilini kullanmada ısrar etmeleri olduğunu söylemiştir. Ona göre kelâmcılar atom ve arazların geçiciliğinden hareketle oluşturulan hudûs delili ile Allah Teâlâ'nın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Bu delile göre atom yani cevher arazdan bağımsız (hâli) olamadığı gibi, araz da iki zamanda varlığını sürdürememektedir. Dolayısıyla araz iki zaman diliminde kalıcı olamadığı için geçici olmakta, atom ise geçici olan araza mahal olmakla aynı kategoriye dâhil olmaktadır. Bu da kalıcı (kadîm ve bâkî) ve yaratılmamış bir varlığın geçici olan arazlara ihtiyacı olduğu tezini akla getirmektedir. Dolayısıyla Fahruddîn Râzî'nin bu delil hakkındaki temel kanaati, tek başına hudus delilinin, âlemi yoktan var eden, kendinden başka ezeli bir varlık bulunmayan, kadîm bir tanrıyı isbat etmede yetersiz kaldığıdır (bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, I, 84, 207, 209). Râzî'nin kelâmcıların hudûs deliline yönelik eleştiriler hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Veysel Kaya, "Fahruddîn Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler", *Mârîfe*, sy. 3 (2005), 247-257.

⁸⁹ Nitekim aynı zamanda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocası olan Kâdî Abdülcebbar Hüseyinîler'in benimsediği *ahvâl* tarihinin (metodunun) hakkını teslim eder. İbnü'l-Melâhimî'nin Kâdî'ye izafe edilen *Kitâbü'l-muhît bi't-teklîf* adlı eserinden aktardığı bilgiye göre *ahvâl* tarihinin aynı şekilde cisimlerin hudûsu bilgisine götürdüğünü kabul eder; ancak birtakım şüphelerin giderilmesi hususunda *me'ânî* tarihinin daha çözümleyici olduğunu iddia ederek tercih edildiğini ifade eder. Bk. *Mu'temed*, s. 157: 6-9. Krş. *Mecmu'*, I, 30: 15-31: 14.

⁹⁰ Madelung, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 335.

Hüseyinler aynı değişikliklerin sebebinin herhangi bir *ma'nâ* olmaksızın doğrudan fâil olduğunu savunurlar. Doğal olarak Hüseyinler, Behşemî görüşü (=cisimdeki değişikliklerin ancak *ma'nâ* sebebiyle gerçekleştiği) reddederek kendi görüşlerini (=cisimdeki değişiklikler bir *ma'nâ* olmaksızın fâil tarafından gerçekleştirilir) birtakım delillerle ortaya koymaya çalışmışlardır. Bütün bunlar Behşemiyye ile Hüseyiniyye arasında isbât-ı vacip konusundaki temel farklılığın ve bu farklılığın yol açtığı tartışmaların esas itibarıyla hudûs delili kapsamında ve özellikle de hudûs delilinde merkezî bir yer tutan *ma'nâ* kavramı etrafında cereyan ettiğini göstermektedir. Bu sebeple öncelikli olarak hudûs delilinin kelâm ilmindeki yeri ve delilde kullanılan temel kavramlarla ilgili bilgileri vermek yerinde olacaktır. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî'nin hudûs delilini isbât-ı vacip konusunda ne şekilde kullandığı hakkında bilgi vermek gerekir.

1. HUDÛS DELİLİ

Hudûs delili âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu ve bu cevherlerin de bölünemeyen cüzlerden ibaret olduğu ilkelerine dayanır.⁹¹ Bu delil, kelâm sistematüğinde cevher ve araz kavramlarını kullanarak âlemin sonradan yaratıldığı (=hâdis) görüşünü temellendirmeyi dolayısıyla âlemin bir yaratıcısının olduğunu kanıtlamayı hedefler. Âlemin yoktan yaratıldığını ortaya koymak amacıyla temel taşları cevher ve araz kavramları olan kelâm atomculuğunun altyapısını hazırlayan ve böylelikle hudûs delilinin ilk nüvesini oluşturan Ca'd b. Dirhem (ö.124/742?)'dir. Ancak bu delili kelâm ilminde sistemleştirerek ilk defa kullanan ise Mutezile'nin öncü kelâmcılarından Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50?)'tir.⁹² Bu yönüyle Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, temelini cevher-araz teorisinin oluşturduğu atomcu bir tabiat felsefesini geliştiren ve âlemin kadîm oluşu düşüncesine karşı hâdis olduğunu delil ile ortaya

⁹¹ Yunan felsefesindeki atomculuk anlayışındaki evrenin en küçük parça olan atomlardan (kelâm terminolojisindeki ismiyle cüz'ün lâ yetecezzâ) meydana geldiği görüşü müslüman kelâmcılar tarafından benimsenmiştir. Ancak kelâmcılar, hem hareket noktası hem de nazarî sonuçlar bakımından Grek atomculuğundan bambaşka bir cevher anlayışı ortaya koymuşlardır. İslâm düşüncesinde zamanla Yunan felsefesindeki atom anlayışından daha farklı bir veçhe bürünen kelâm atomculuğu kelâmcılar tarafından kendi metafizik ve teolojilerine uygun bir şekilde yeniden formüle edilmiştir. Bk. M. Şemsettin Günaltay, "Müttekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, c.1, sy.1 (1925), 81-92; Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, sy. 2 (2002), 81-100; a. mlf., "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 1 (2004), 68.

⁹² Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, XVIII, 305-309; a. mlf., *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 81-82.

koyan ilk İslâm düşünürü olarak anılır.⁹³ O'nun Allah Teâlâ'nın varlığını delillendirme noktasında âlemin hudûsu meselesi üzerinde ısrarla durduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onun âlemin hudûsuna dair dört mukaddimeden oluşan ilk istidlâl şeklini ortaya koyduğu tesbit edilmiştir. Bu mukaddimeler, her ne kadar tertipli bir delil formatı içinde bizzat Ebü'l-Hüzeyl'in ifadeleriyle bize intikal etmemişse de, sonraki kelâmcılar tarafından dile getirilmiştir.⁹⁴

Hudûs delilinin temelini oluşturan cevher ve araz kavramlarının bulunduğu atom teorisi, tamamen dinî bir temele dayanmaktadır. Hatta cevher ve araz kavramlarının merkezinde olduğu bu teori zamanla kelâmın dünya görüşü haline gelerek, İslâm düşünce sisteminin ana akımlarından birinin çerçevesini belirleyecek, sınırlarını çizecek ve üzerine kurulduğu kavramlara içeriklerini kazandıracak kadar belirgin bir rol oynamıştır.⁹⁵ Bu derece önemli bir yere sahip olan atom teorisini sistemlerinde kullanan kelâmcıların gayeleri bir teori geliştirmek veya var olan teoriyi işleyerek farklı bir form kazandırmak değil, ulaştıkları verilerle dinî düşünceyi pekiştirmek ve aklî bir izah tarzını ortaya koymaktır.⁹⁶ Bu teori sayesinde Allah Teâlâ'nın âlemi yoktan yaratan yegâne yaratıcısı olduğunu ispatlamak kelâmcıların temel kaygıları olmuştur.⁹⁷ Atomcu düşünce kelâm anlayışına o kadar sirayet ederek kelâmcılar tarafından benimsenmiştir ki felsefecilerin âlemin maddeden meydana geldiği, dolayısıyla âlemin ezelfi olduğu gibi karanlık düşüncelerinden ancak bu teori ile uzak durulabileceği bile ifade edilmiştir.⁹⁸

İslâm düşüncesindeki oluşumu ve önemi hakkında kısaca bilgi verdiğimiz hudûs delili, bir kelâmcı olarak İbnü'l-Melâhimî'nin de Allah Teâlâ'nın varlığını ispatlamak için kullandığı bir delildir. Ona göre akıllı insan ilim elde etmekle yükümlüdür. İlim elde etmenin tek yolu ise birtakım deliller ile istidlâl yapmaktır. Dolayısıyla insan aklî

⁹³ Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology* (İng. trc. Jane Marie Todd), Cambridge: Harvard University Press, 2006. s. 86; Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-Allaf*, s. 51; Metin Yurdağür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, 330-332; İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, 452; Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 59

⁹⁴ Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, s. 82.

⁹⁵ Muhammed 'Âbid Cabirî, *Bünyetü'l-'akli-l-'Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiye li-Nuzumi-l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-'Arabîyye*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2000, s. 175.

⁹⁶ Çağfer Karadaş, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 46.

⁹⁷ Günaltay, "Mütekellimin ve Atom Nazariyeleri", s. 92; ayrıca bk. İbn Haldûn Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1401/1981, I, 369.

⁹⁸ Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, 2005, s. 78.

deliller vasıtasıyla elde ettiği istidlâlî bilgi sayesinde Allah Teâlâ'nın varlığını bilmeye muktedirdir. Bundan da anlıyoruz ki Allah Teâlâ'nın var olduğuna dair bilgi (isbât-ı vâcib) zorunlu değil, istidlâlîdir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre sadece semî' deliller yani âyet ve hadislerle Allah Teâlâ'nın varlığının bilgisine ulaşılamaz. Allah Teâlâ'nın var olduğuna dair bilgi ancak aklî deliller desteğinde yapılan istidlâl sonucunda elde edilebilir. Şüphesiz aklî deliller eşliğinde yapılan bu istidlâlînin amacı Allah Teâlâ'nın bir müessir olarak gerçekleştirdiği tesiri ortaya koymaktır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre, Allah Teâlâ'nın gerçekleştirdiği tesir ise tercihe dayalı (*tarîki'l-ihyâr*) olarak yarattığı fiilleridir. Dolayısıyla biz Allah Teâlâ'nın varlığını O'nun zorunlu olarak değil, tercih ederek yarattığı özel fiillerini (*el-ef'âlü'l-mahsûsâ*) ortaya koyan bir delil sayesinde bilebiliriz.⁹⁹

Yapılan her fiilin o fiili gerçekleştiren bir fâilinin olduğuna delâlet edeceğini belirten İbnü'l-Melâhimî, isbât-ı vâcib konusundaki amaçlarının sadece Allah Teâlâ'nın "Sâni'" yani yaratıcı olduğunu ispatlamak olmadığını ifade eder. Bu konudaki temel amaçlarının O'nun bu âlemin yaratıcısı (*Sâni'*) olmasının yanında aynı zamanda O'nun yaratılmış cevher ve arzılardan farklı kadîm bir varlık olduğunu da ortaya koymak olduğunu vurgular.¹⁰⁰

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın âlemin yaratıcısı kadîm bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışırken, bunun Allah Teâlâ dışındaki diğer kâdir varlıkların meydana getiremeyeceği fiiller ile ispatlanması gerektiğini söyler.¹⁰¹ Bu nedenle hudûs delilinde renk, tat ve koku gibi arzıları değil de, cevherleri kullanmayı tercih ettiklerini ifade eder. Hudûs delilinde cevherlerin yaratılmış olmalarından hareket ederek delil getirmenin arzular ile delil getirmekten daha uygun oluşunun iki nedeni olduğunu ifade eden İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu nedenlerin ilki, hudûs delilinde cevherlerin hudûsundan hareketle âlemin yaratılmış olduğuna yönelik delil getirilmesi durumunda bunun aynı zamanda arzuların da hudûsunun açıklanması anlamına gelmesidir. Çünkü cevherlerin sonradan yaratıldıkları izah edildiğinde hâdis olan şeylerin kapsamına

⁹⁹ *Mu'temed*, s. 83: 1-8.

¹⁰⁰ *Mu'temed*, s. 84: 8-10.

¹⁰¹ Mutezili kelâm sistematüğinde Allah Teâlâ için kullanılan kâdir, âlim veya fâil gibi vasıflar, O'nun dışındaki varlıklar hakkında da kullanılmıştır.

arazların tümünün de girmesinden dolayı¹⁰² arazların da sonradan yaratılmış oldukları bilgisi ortaya çıkacaktır. Böylelikle diğer kâdir varlıkların yaratmalarının imkânsız olduğu cisimleri, cevherleri ve arazları yaratan varlığın sadece Allah Teâlâ olduğu insanlar tarafından bilinecektir. Ancak O'nun varlığına delil getirirken cevherlerin yerine arazların kullanılması durumunda arazların kapsamına cisimler girmediğinden ispat-ı vâcib konusunda elde edilen bilgi tam ve sağlıklı oluşmamış olacaktır.¹⁰³

İspât-ı vâcib konusunda cevherleri arazlara tercih etmelerinin ikinci nedeni olarak Allah Teâlâ'nın tevhidinin en mükemmel şekilde bilinmesinin ancak cisimlerin hudûsunu bilmekle mümkün olabileceğini ifade eden İbnü'l-Melâhimî, bu bilgi sayesinde O'nun zâtından başka hiçbir varlığın kadîm olmadığını insanlar tarafından bilinebileceğini kaydeder. Hudûs delilini ortaya koyarken araz yerine cevhere dayalı olarak izah etmeyi niçin tercih ettikleri hususunda bilgi veren İbnü'l-Melâhimî, daha sonra temel amacı âlemi oluşturan cisim ve cevherlerin Allah Teâlâ tarafından sonradan yaratıldığını ortaya koymak olan hudûs delilinin önermeleri ve kavramları hakkında detaylı açıklamalarda bulunur.¹⁰⁴

İbnü'l-Melâhimî, ilk planda hudûs delili sayesinde cevher ve cisimlerin muhdes olduklarının ortaya konulması gerektiğini ifade eder. Bunun için de öncelikle cisimlerin muhdes olan hareketler ve sükûnlardan önce olmadığını kanıtlanması gerekecektir. Böylelikle muhdes olan hareket ve sükûnlardan önce olması mümkün olmayan cisimlerin de sonradan yaratılmış oldukları yani muhdes oldukları kanıtlanmış olacaktır. İbnü'l-Melâhimî, Mutezilî anlayışa göre hudûs delilinin iki temel ilkedен oluştuğunu ifade eder. Bu ilkeler ise şunlardır:

1. Cisimler hâdis olan şeylerden önce olamazlar,
2. Hâdis olan şeylerden önce gelmeyen cisimler de hâdistir.¹⁰⁵

İbnü'l-Melâhimî'ye göre, hudûs delilinin “cisimlerin hâdis şeylerden önce olamayacağı” şeklinde ifade edilen ilk ilkesinin ispatlanabilmesi için üç iddianın

¹⁰² İbnü'l-Melâhimî, muhtemelen cevherlerin muhdes oluşunun arazların da muhdes olduğu anlamına geleceğini söylerken, arazların zorunlu olarak cevherlerle birlikte bulunmaları nedeniyle bunun olacağını kastetmektedir.

¹⁰³ *Mu'temed*, s. 84: 10-17.

¹⁰⁴ *Mu'temed*, s. 84: 17-19.

¹⁰⁵ *Mu'temed*, s. 84: 21-85: 3; Mutezile'nin hudûs delilinin temel ilkeleri hakkında krş. *Ta'lik*, s. 94-95.

(=*da'vâ*)¹⁰⁶ ispatlanması gerekir. Aynı zamanda ilk ilkenin ispatlanması anlamına gelen bu iddialar ise şunlardır:

1. Hareketler ve sükûnlar cinsinden olan hâdislerin (=kevnlerin) ispatı

2. Cismin varlığa gelmede kevnlerden önce olmadığının ispatı

3. Kevnlerin hâdis olduklarının yani sonradan yaratıldıklarının ispat edilmesidir.

Bu üç iddianın ispatlanması sayesinde hudûs delilinin ilk ilkesini oluşturan “cisimler hâdis olan şeylerden önce olamazlar” şeklindeki önerme ortaya konulmuş olacaktır. Bunun ardından başlı başına tek bir önermeden oluşan ve “hâdis şeylerden önce gelmeyen cisimler de hâdistir” şeklinde ifade edilen ikinci ilkenin ispatlanması gerekecektir.¹⁰⁷ Böylelikle hudûs delilini oluşturan iki ilkenin içerdiği önermelerin tümünün ortaya konulmasının sonucunda Allah Teâlâ'nın âlemi sonradan yarattığı hususundaki delilin amacı gerçekleşmiş olacaktır.

İbnü'l-Melâhimî, âlemin hâdis oluşunun delillendirilmesinde önemli bir yere hâiz olan hudûs delilindeki söz konusu olan önermelerin ispatlanmasına geçmeden önce delilde kullanılan cevher, cisim, kadîm ve muhdes gibi kavramların açıklamalarını yapar. Çünkü ona göre, bir şeyin sıfatının ispatı veya bir şeyden sıfatı nefyetmek ancak o şeyin ispatlanacak veya nefyedilecek sıfatlarının akledilmesi yani bilinmesi ile mümkün olacaktır. Böylelikle cevherlerin ve cevherlerin sıfatları olarak düşündüğü aynı zamanda birer kevn olan arazların (hareket, sükûn, iftirâk ve içtimâ') hudûsu yani sonradan yaratılmış oldukları kanıtlanmış olacaktır. Doğal olarak cevher ve kevnlerin yaratılmış oldukları aklî deliller sayesinde kanıtlanmasının ardından esas amaç olan ispât-ı vâcib için zemin hazır hale gelmiş olacaktır. Artık bu noktadan sonra İbnü'l-Melâhimî, bu delilin esas amacı ve işlevi olan aşamaya geçerek, sonradan yaratılan

¹⁰⁶ Delilin önermelerinin *da'vâ* olarak adlandırılması, kendilerinin de ispatlanmaya muhtaç olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü doğruluğu veya yanlışlığı deliller vasıtasıyla bilinmesi mümkün olan her türlü habere *da'vâ* denilir. Bk. *Ta'lik*, s. 96: 10-11.

¹⁰⁷ *Mu'temed*, s. 85: 4-7. İbnü'l-Melâhimî, hudûs delilinin önermeleri hakkında bir başka eseri olan *Fâik*'te de hudûs delilinin iki temel ilkedен oluştuğunu belirtir. Bu iki ilke şunlardır: 1. Tüm cisim ve cevherlerin her biri bir muhdes olarak birbirinden önce varlığa gelmemişlerdir, 2. Bu özellikte olan her şey muhdestir. İlk ilke dört önermeden (iddia) oluşur: i) kevnlerin ispatı, ii) kevnlerin hâdis oluşları, iii) cismin varlıkta kevnlerden önce olmaması ve iv) cismin bir bütün olarak varlığa gelmede kevnlerden önce olmaması. İbnü'l-Melâhimî, ikinci ilke olan “cisim ve cevher türü her şeyin hâdis olması” önermesinin ise kendi başına bir önerme olduğunu ifade eder. Bk. *Fâik*, s. 11: 1-9.

âlemin bir muhdisinin olması gerektiğini ve bu muhdisin de Allah Teâlâ olduğunu ispatlamaya koyulur.¹⁰⁸

1.1. Hudûs Delilinde Kullanılan Temel Kavramlar

Kelâm ilminde isbât-ı vâcip konusunda önemli bir yere sahip olan hudûs delilinde sıkça kullanılan temel kavramlar ve bu kavramların anlamları şöyledir:

Muhdes: Öncesinde âdem (yokluk) bulunan yaratılmış tüm varlıklar hakkında kullanılan bir kavramdır. Bir şeyi sonradan meydana getiren anlamındaki “Muhdis” kavramı, hudûs kelimesinin sözlük anlamı açısından bir şeyi yaratan anlamını da ifade eder.¹⁰⁹ Muhdes varlıktan önce varlığa gelmeyen her şey de muhdestir. Nitekim hudûsün hakikati, diğer bir deyişle muhdes olmanın anlamı, sonradan olmaktır. Dolayısıyla bir şeyin hudûsün hakikatinde başka bir şeye ortak olması, onun yaratılan (muhdes olan) şey ile birlikte veya ondan sonra yaratılmış olması ile gerçekleşir. Çünkü her iki durumda da bir şeyin yokluktan sonra yaratılmış olduğuna dair bilgi söz konusudur.¹¹⁰ Muhdes olan şeyler için bazen başlangıcı itibariyle sınırlı olan ve öncesinde yokluk bulunan varlık anlamında hâdis kavramı kullanılır.¹¹¹

Kadîm: Varlığının başlangıcı olmayan varlıktır.¹¹²

Cevher: Varlığa gelmesi için boşlukta yer kaplaması (*tahayyüz* etmesi)¹¹³ gereken, diğer bir deyişle ancak boşlukta tahayyüz ederek var olabilen ve bölünme kabul etmeyen küttedir (*hacim*).¹¹⁴ Cevherin bir cisim gibi uzunluğu, eni ve derinliği yoktur.¹¹⁵ Birbirinin aynısı olan cevherlerin aralarında herhangi bir fark yoktur.¹¹⁶ Aynı

¹⁰⁸ *Mu'temed*, s. 85: 7-13.

¹⁰⁹ *Fâik*, s. 11: 18-20.

¹¹⁰ *Mu'temed*, s. 89: 1-5.

¹¹¹ *Fâik*, s. 14: 15-16.

¹¹² *Fâik*, s. 11: 20.

¹¹³ Mutezile kozmolojisinde cevherin belli bir yönde (*cihet*) olması gerekir. *Tahayyüz* cevherin boşlukta yer kaplamasıdır. Cevher uzayda (boşlukta) belli bir yönde olmak suretiyle orayı kaplar. Cevherin bir ciheti kaplaması, yani kevn içinde olması demektir. Cevherin hayyizde olmasının mekândan farklı olduğu hatırdadır. Bu iki kavram birbirinin yerine kullanılsa da *tahayyüz* mekânın bir önceki aşamasıdır. *Tahayyüz* cevherin boşlukta yer kaplamasıdır ve bu aşamada henüz teknik olarak mekân yoktur. *Tahayyüz*den sonra cevher arazların mekânı haline gelir. Yani *tahayyüz*ün mekân anlamında kullanılması sadece kullanımdaki genişlik sebebiyle mümkündür. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 117, dp. 69.

¹¹⁴ *Fâik*, s. 11: 20-12: 1.

¹¹⁵ *Mu'temed*, s. 85: 14. İslâm kelâmcıları cevher kelimesini Demokritos'un atom kavramı karşılığında kullanmasına paralel olarak el-cevherü'l-ferd (cevher-i ferd), el-cevherü'l-vâhid gibi terkipler halinde

şekilde, bir cevher için belirli şartlar altında geçerli olan herhangi bir durum, aynı şartlar altındaki diğer tüm cevherler için de mümkün veya mümkün değildir.¹¹⁷ Cevherlerin diğer bir özellikleri de arazların taşıyıcısı olmalarıdır.¹¹⁸

Araz: Bulunduğu cismin yerine geçmeksizin/yerini almaksızın cisimde meydana gelen (muhtes) şeydir.¹¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, arazın tanımını yaparken “yerini almaksızın” ifadesini kullanmalarının sebebinin, arazın kendisinde meydana geldiği matruf (mekânlı, etrafı belirlenmiş şey) olan cisim gibi bir şey olduğu yönünde zihinlerde herhangi bir algının oluşmaması ve bu şekilde anlaşılmasının önüne geçmek olduğunu özellikle belirtir. Çünkü arazlar, bir cisim gibi hayyizde yaratılan şeyler değildir. Arazlar ancak bir cisme yanaşıp bitişerek ve renk, tat türünden özellikler olarak yaratılırlar.¹²⁰ Ebû Hâşim tarafından “varlığa ârız olan fakat cevher gibi devamlılığı/kalıcılığı olmayan şey” olarak tanımlanan¹²¹ arazlar çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir.¹²²

Cisim: Uzunluğu, derinliği ve eni olan (üç boyutlu) nesnedir.¹²³ Cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşan cisim¹²⁴ için birden fazla cevher gerekir. Mutezilî kelâmcılara göre cismin oluşması için gereken asgari cevher sayısının en az sekiz tane olması genel kabul gören düşünce olmakla birlikte bu hususta farklı görüşler vardır.¹²⁵

atom karşılığında kullanmışlardır. Bk. Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, 452; Otto Pretzl, “Mezhebül-cevheri'l-ferd inde'l-mütekellimîne'l-evvelîn fi'l-İslâm” (Shlomo Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn* içinde trc. M. Abdülhâdi Ebû Rîde), Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısriyye, 1946, s. 131-147.

¹¹⁶ Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* (nşr. Sami Nasr Lutf – Faysal Bedir Avn), Kahire: Dâru's-Sekafe, 1975, s. 137: 10. (Buradan itibaren dipnotlarda sadece “Tezkire” şeklinde zikredilecektir).

¹¹⁷ *Ta'lik*, s. 219: 11-14.

¹¹⁸ Kâdî, *Muğni*, VII (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1961, 25: 8-9.

¹¹⁹ İslâm kelâmında arazın tanımı ve çeşitler hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. (1987-1988), 71-76.

¹²⁰ *Fâik*, s. 12: 1-4. İbnü'l-Melâhimî burada olduğu gibi cevher ve cisim kavramlarını birbirinin yerine kullanmıştır.

¹²¹ *Tezkire*, s. 218: 15-16.

¹²² *Tezkire*, s. 35: 1-46: 2. Arazların değişik şekillerde tasnifleri için ayrıca bk. Jan Peters, *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden: E. J. Brill, 1976, s. 124-128.

¹²³ *Fâik*, s. 12: 1; ayrıca bk. *Muğni*, VII, 6: 6.

¹²⁴ H. Bekir Karlığa, “Cisim”, *DİA*, VIII, 28-31.

¹²⁵ *Tezkire*, s. 47: 10-48: 12. İbn Metteveyh cismi oluşturan cevher sayısının en az sekiz tane olması gerektiğini söylerken asgari cevher sayısı hakkındaki Mutezile içersindeki farklı görüşleri zikreder. Asgari cevher sayısının sekiz tane olması gerektiği yönündeki görüşün Ebû Hâşim tarafından benimsendiğini, Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu görüşe meylettığını ve Kâdî Abdülcebbâr'ın da tercih

Ona göre hudûs delili söz konusu olduğunda cisim hakkında söylenebilecek en önemli husus onun var oluşta kevnlerden (arazlardan) önce olmadığıdır. Yani cisimler oluş ve bozuluşu, diğer bir ifadeyle yaratılışı ifade eden kevnlerden önce varlığa gelmemişlerdir. Bu da cisimlerin sonradan yaratılmış oldukları anlamına gelir. Böylelikle cismin en temel özelliği ortaya çıkar: Cisim yokluktan sonra varlığa gelmiştir, yani yokluktan yaratılmıştır. Evrendeki tüm cisimler hem teorik hem de fiilî olarak mutlaka bir hayyizde meydana gelirler. Varlığa gelmek için mütehayyiz olması gereken cisim ile kevnler arasında kopmaz bir bağlantı vardır. Çünkü cisimlerin kevnlerden yoksun olmaları söz konusu değildir.¹²⁶ Cisimlerde birer oluş olarak bulunan kevnler, cismin kendisinden farklı birer unsur olarak etkendirler. İçinde yaşadığımız varlık dünyasındaki cisimleri mutlaka altı yönden (*el-cihâtü's-sitte*: üst, alt, ön, arka, sağ, sol) birinde bulunduğu halde düşünüp görebiliriz.¹²⁷ Bir başka deyişle cisimler bahsedilen yönlerden birinde bulunmak durumundadır. Cismin herhangi bir yönde bulunması ise kevnidir. Dolayısıyla cisimler hiçbir zaman kevn veya kevnlerden ayrı kalamazlar.

Kevn/Ekvân (Oluş/Oluşlar) : Kevn, Mutezile mezhebinin Allah Teâlâ'nın varlığını ispat için ileri sürdükleri hudûs delilinin anahtar kavramıdır. Behşemiyye ekolünde cismin hâdis oluşunun delili, cismin varlık sahnesinde yer almasının *ma'nâ*lardan önce olmamasıdır. Muhdes olan *ma'nâ*lar aynı zamanda Behşemî kelâm anlayışında kevn olarak adlandırılan arazlardır. Nitekim Ebû Hâşim ve O'nun takipçileri olan Behşemîler, kevnî “cevherin hayyizde meydana gelmesini sağlayan *ma'nâ*” şeklinde tanımlarlar. Hüseyinîler ise *ma'nâ* kavramını kabul etmediklerinden kevn için ayrıca *ma'nâ* kavramını kullanmazlar. Çoğul olarak *ekvân* şeklinde kullanılan kevn kavramının tanımı hakkında iki ekol açısından herhangi bir farklılık yoktur. Ancak iki ekol açısından kevnin tanımı üzerindeki bu benzerliğe rağmen aralarında temel bir

ettiğini kaydeder. Cismi oluşturan cevher sayısı hakkındaki görüşler hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Cüveynî, *Şâmil*, s. 407; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn* (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990, II, 302.

¹²⁶ *Ta'lik*, s. 220: 12-14; *Mecmu'*, I, 197: 21-23.

¹²⁷ *Fâik*, s. 14: 10-14. İbnü'l-Melâhimî bâzen “hacim” kavramını “cisim” kavramı yerine kullanır. Bk. *Fâik*, s. 12: 1.

farklılık vardır. Bu farklılık ise Behşemîler'in kevnleri aynı zamanda cismin bir yönde bulunmasını gerektiren ve gerçek (reel) varlıkları olan *ma'nâ*lar olarak görmeleridir.¹²⁸

Mutezilî düşüncede hudûs delilinin önemli kavramlarından biri olan kevn, “cevherin hayyizde meydana gelmesi” şeklinde tanımlanır.¹²⁹ Cevherin hayyizde meydana gelmesi cevherin bir oluşum (=kevn) içerisinde bulunması demektir. Cevherin içinde bulunduğu bu oluşumlar ise temelde dört tane olup bunlar; hareket, sükûn, içtimâ' ve iftirâk şeklinde ifade edilir.¹³⁰ Kevnlerin varlığının ispatı için ayrıca bir delile ihtiyaç yoktur. Diğer bir deyişle kevn/ekvân bilgisi zorunlu bir bilgidir.¹³¹ Çünkü cisimlerin hayyizde meydana gelmesi konusunda hiç kimsenin şüphesi yoktur. Yani bir şey cisim olarak düşünülebilirse bu onun mutlaka bir hayyizde bulunmasından dolayıdır. Ayrıca cisimlerin hareketli veya sâkin yahut ayrı veya bir arada olmaları hususundaki bilgiler de şüphe götürmeyen bilgilerdendir. Yani hayyizde bulunan bir cisim mutlaka yukarıda saydığımız dört oluşumdan biri üzeredir. Ancak cisimlerin bilinmesinde önemli bir yere sahip olan ve onlarla sıkı bir ilişki içinde olan kevnlerin aynı zamanda cisimlerden ayrı birer etken olduklarının özellikle dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü kevnler kendi başlarına varlıkları söz konusu olmayan ve cisimlerden farklı olan olgulardır. İbnü'l-Melâhimî, kevnlerin kendi başlarına varlıkları olmayıp cisimlerin zâtları üzerine zâid unsurlar olduğunu birtakım deliller ortaya koyarak kanıtlamaya çalışır. Buna göre;

Cismin hareketli ve sâkin olma durumları sürekli olarak değişir. Mesela bir cisim hareketliyken sakin hâle, sakin iken hareketli hale geçer. Bununla birlikte cisimdeki tüm bu değişiklikler gerçekleşirken cisim hâlâ aynı cisim olarak kalır. Yani cismin özü değişmez. Dolayısıyla hareket veya sükûn durumlarında değişen şey (kevn) ile değişmeyen şey (cisim) birbirinden farklıdır. Biz insanlar cismin hareketine ve sükûnuna kâdir olabiliriz. Yani cismi hareket ettirebilir ve durdurabiliriz. Oysa cismin kendisine yani zâtına kâdir olamayız. Yani cismin kendisini yaratamayız. Cisimleri

¹²⁸ *Fâik*, s. 12: 11-13.

¹²⁹ *Mecmû'*, I, 33: 5-6; *Fâik*, s. 12: 5.

¹³⁰ Peters, *a.g.e.*, s. 128-132.

¹³¹ *Fâik*, s. 12: 14-17; *Mu'temed*, s. 86: 7-8; *Tuhfe*, s. 17: 20-21; İbn Metteveyh, Ebû Hâşim'in önce ekvân bilgisinin zorunlu olduğuna dair görüş belirttiğini ancak daha sonraları bu görüşünden dönerek bu bilginin istidlâlî olduğunu söylediğini ifade eder (bk. *Mecmû'*, I, 32: 10-16). İbn Metteveyh ise aynı eserinde ekvânın var olduğu yönündeki kesinlikle zorunlu olduğunu söyler. Bk. *Mecmû'*, I, 33: 1-2.

yaratmaya kâdir olamadığımız halde onları hareket ettirmeye veya durdurmaya kâdir olmamız kevnlerin cisimlerden farklı unsurlar olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla insanın kâdir olduğu şeyle (kevn) kâdir olamadığı şey (cisim) birbirinden farklı olduğuna göre kevnler cisim üzerine zâid olan unsurlardır.¹³²

Cismin sahip olduğu özelliklerin birbirinden farklı olduğu bilinmektedir. Sözelimi eni, boyu ve derinliğinin bulunmasının; cismin hareket, sükûn, içtimâ' ve iftirâk içerisinde olmasının yahut siyah ya da beyaz olmasının her birinin diğerinin yerine geçmediği ve diğerinden farklı olduğu ortadadır.¹³³ Eğer kevnlerin cisimden ayrı bir varlığı olmasaydı, bütün bunların yani kevnlerin hepsinin aynı şey olması gerekirdi. Aynı şey olmadıklarına göre kevnlerin cisimden ayrı birer unsur oldukları ortaya çıkar.

Kevnlerin cisimlerden farklı olan unsurlar olarak var olduklarının kanıtlanmasından sonra İbnü'l-Melâhimî, esas mesaisini söz konusu kevnlerin hâdis olduklarının kanıtlanmasına ayırır. İbnü'l-Melâhimî öncelikle kevnlerin hâdis olduğunun bilgisinin zorunlu bir bilgi olduğunu belirtir. Zira kevnlerin tümünün hâdis olduğu zorunlu olarak bilinmektedir. Kevnlerin tüm cins ve çeşitleri kadîm değil, muhdestir yani sonradan yaratılmıştır. Kevnlerin tümünün hâdis olduğunun zorunlu olarak bilindiğini söyledikten sonra İbnü'l-Melâhimî, kevnlerin hâdis olduklarını kanıtlamaya yönelik delile geçer. Burada onun temel dayanağı söz konusu kevnlerin *vâcibü'l-vüçud* olmamasıdır.¹³⁴ Zira *vâcibü'l-vüçud* olmayan bir şey ya kadîm varlıktan zorunlu olarak taşmıştır. Ya da bir kâdir vasıtasıyla ya da kâdir ile bağlantılı bir sebep vasıtasıyla meydana gelmiştir. Kevnler kadîm varlıktan zorunlu olarak ortaya çıkmadığına göre, kâdir varlık tarafından veya kâdir varlık sayesinde yaratılan bir sebep tarafından meydana getirilmiştir. Dolayısıyla kâdir bir varlık tarafından meydana getirilen kevnler, sonradan yaratılan yani muhdes şeylerdir.¹³⁵ Kevnlerin muhdes olduğunu ortaya koyan İbnü'l-Melâhimî bunun akabinde kevnlerin *vâcibü'l-vüçud*

¹³² *Fâik*, s. 12: 14- 13: 2; *Mu'temed*, s. 86: 8-11; *Tuhfe*: s. 18: 2-3.

¹³³ *Mu'temed*, s. 86: 11-14. İbn Metteveyh, cisimlerin birbirinden farklı olmasının sebebinin kendilerinde bulunan *ma'nâlar* olduğunu söyler. Bk. *Tezkire*, 145: 11-12.

¹³⁴ Hüseyinî ekolün kurucusu durumundaki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî her ne kadar felsefî terminolojide kullanılan *vâcibü'l-vüçud* ve *mümkünü'l-vüçud* terimlerini yerine, kadîm, muhdes ve hâdis gibi klâsik kelâm terimlerini kullanmış olsa da onu takip eden İbnü'l-Melâhimî eserlerinde felsefecilerin kullandığı bu terimleri kullanmıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin yaşadığı dönemde bu terimlerin kelâm çevrelerinde kullanımı normal ve yaygın bir hale gelmiştir. Zorunlu varlık (*vâcibü'l-vüçud*) kavramının kelâm terminolojisine girişi için ayrıca bk. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, s. 79-85.

¹³⁵ *Fâik*, s. 13: 3-7.

olmadığını iki delille kanıtlamaya çalışır. Bu delillerden birincisi, kevnlerin var olmalarının cisimlerin varlığına tabi olmalarıdır. Zira böyle bir durumda cisimler var olmazlarsa kevnler de var olamazlar. İkincisi ise, kevnlerin var olduktan sonra yok olmalarının mümkün olmalarıdır. Kadîm varlığın yokluğu mümkün olmayan varlık olması nedeniyle kevnlerin kadîm olmaları söz konusu olamaz. Çünkü kevnlerin yaratıldıktan sonra yok olmaları apaçık bir durumdur. Dolayısıyla yok olan kevnler kadîm de değillerdir. Bir kevn olarak hareket bunun bir örneğidir. Bir cismi hareket ettirdiğimiz zaman cisimde hareket kevnini meydana gelmiş olur. Hareket eden cismi durdurduğumuzda ise cisimdeki hareket kevnini sona erer ve sükûn kevnini oluşturmuş olur. Demek ki bir kevn olan hareket, belli bir süre sonra başka bir kevnine yani sükûna dönüşmektedir.¹³⁶

Ancak burada şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Kevnlerin *vâcibü'l-vüçud* olmadığı ve yokluklarının câiz olduğu ortaya konulsa bile bu, niçin kevnlerin kadîm olmadıkları anlamına gelsin? Diğer bir deyişle kevnlerin hakkında yokluk câiz olabilir fakat bu durum onların kadîm olmadıkları anlamına gelmez. Muhtemelen hâdis varlıkların zaman açısından kadîm olduğunu söyleyen felsefecilerin dile getirdiği, dile getirmeseler de en azından onların düşünce sistemine uygun olan, bu itirazın ortadan kaldırılması için kadîm varlık hakkında yokluğun câiz olmaması durumunun ayrıca kanıtlanması gerekir. İşte bu sebeple İbnü'l-Melâhimî kadîmin hakkında yokluk câiz olmayan şey olduğunu ayrıca kanıtlamaya yönelir.

İbnü'l-Melâhimî bu amaçla öncelikle söz konusu kadîmin, yani hakkında yokluğun câiz olmadığı kadîmi var oluş mahiyetine göre tasnif eder. Burada pek tabii hakkında konuşulan varlık kadîm varlık olduğuna göre öncelikle onun varlığının bir başlangıcı olmadığı kabul edilecektir. İşte varlığının bir başlangıcı bulunmayan varlık, var oluş mahiyeti açısından ya varlığı zâtî itibarıyla zorunlu varlıktır (*vâcibü'l-vüçud*) ya da varlığı mümkün/var olup olmaması eşit ihtimalli varlıktır (*câizü'l-vüçud*). Bu varlığın *câizü'l-vüçud* olduğu var sayıldığında bu durumda onun, kendisini tercih eden bir muhassıs olmadıkça var olması veya var olmaması arasında bir öncelik olmayacaktır. Yani varlığa çıkması için onu tercih eden bir etkenin bulunması ve onu böylece meydana getirmesi gerekecektir. İşte bu muhassıs ise ya bir kâdir (varlığı

¹³⁶ *Fâik*, s. 13: 8-11; *Mu'temed*, s. 87: 8-21.

yokluğa tercih ederek ortaya koyan muhtâr fâil) ya da bir mûcib (varlığı zorunlu olarak ortaya koyan fâil) olacaktır. Ancak muhassısın “kâdir” bir varlık olması mümkün değildir. Çünkü kâdir varlık, yok olan/mevcut olmayan bir şeyi varlığa çıkarma hususunda etki edebilir. Hâlbuki kadîm için yokluk söz konusu değildir. Diğer bir deyişle bu varlık, zaten vardır. Yani var olmak için kâdire ihtiyaç yoktur. Aynı şekilde bu muhassısın *mûcib*¹³⁷ olması da mümkün değildir. Zira bu *mûcib* de ya tıpkı ortaya koyduğu *câizü'l-vücut* olan kadîm varlık gibi *câizü'l-vücut* olacak yahut da ondan farklı olarak *vâcibü'l-vücut* olacaktır. Bunun *câizü'l-vücut* olması mümkün değildir. Zira böyle bir durumda onu da ortaya koyan bir *mûcib* olması gerekecektir. Böylelikle de illet ve malûllerden oluşan sonsuza kadar giden bir silsile ortaya çıkacaktır. Yani teselsüle düşülecektir. Diğer ihtimal ise bu *mûcib*in *vâcibü'l-vücut* olmasıdır. Ancak burada da şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır. Bunların her ikisi de (hem *vâcibü'l-vücut* olan kadîm, hem de *câizü'l-vücut* olan kadîm) kadîm varlıklardır. Bunların her ikisi de kadîm varlık olduğuna göre bunların hangisinin *vâcibü'l-vücut* hangisinin ise *câizü'l-vücut* olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Diğer bir deyişle bunların birinin diğerine oranla *vâcibü'l-vücut* olarak nitelendirilmesi hiçbir zaman öncelikli olmayacaktır. Bu da doğal olarak illet ve malûlün karışması, yani hangisinin illet, hangisinin malûl olduğunun bilinmemesi anlamına gelecektir. İşte, der İbnü'l-Melâhimî, bütün bu seçenekler imkânsız olduğuna göre geriye söz konusu kadîmin *vâcibü'l-vücut* olduğu seçeneği kalır. Pek tabii bir şey *vâcibü'l-vücut* ise onun yokluğu imkânsızdır. O halde kadîmin yokluğu imkânsızdır. Teselsülün bir çözüm olmadığı ortada olduğuna göre bu muhassısın *mûcib* olması da mümkün değildir. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî hakkında yokluk câiz olmayan kadîmin *câizü'l-vücut* olamayacağını, tüm seçenekleri tüketerek ortaya koyar. Artık geriye söz konusu kadîmin *vâcibü'l-vücut* olduğu seçeneği kalır. Dolayısıyla yoklukları câiz olan kevnlerin kadîm ve *vâcibü'l-vücut* olmaları mümkün değildir.¹³⁸

¹³⁷ *Fâik*, s. 13: 17. Burada kelime nâşir tarafından “*mûceb*” şeklinde harekelendirilmiştir. Aslında kelimenin her iki şekilde okunması da mümkündür. Zira burada bahsedilen şey illet ve malûllerden oluşan zorunluluk zinciridir. Bu zincirdeki her bir unsur kendisinden sonrakine göre *mûcib*, kendisinden öncekine göre *mûceb*dir. Dolayısıyla bu unsura hangi noktadan bakıldığına göre hareke değişebilir fakat mefhum aynı anlamı ifade eder. Ancak müellifin burada sonucu ortaya koyan failden bahsettiği göz önüne alınırsa *mûcibi* kastetmiş olması daha makuldür.

¹³⁸ *Fâik*, s. 13: 13-21; *Mu'temed*, s. 88: 3-11.

İbnü'l-Melâhimî, kevnlerin *vâcibü'l-vüçud* nitelikte kadîm şeyler olmadıklarını ispatladıktan sonra kadîm bir varlıktan zorunlu olarak meydana gelmelerinin de mümkün olmadığını belirtir. Çünkü kevnler, kadîm varlıktan zorunlu olarak meydana geldiğinde ya *kümûn ve zühûr ashabı*¹³⁹ olarak bilinenlerin ileri sürdüğü gibi birer *ma'nâ* olurlar ki bunlar kevnlerin cisimlerde intikal etmesini mümkün görürler. Ya da kevnler cisimden ayrı kadîm bir şey olurlar. İbnü'l-Melâhimî her iki seçeneğin de mümkün olmadığını ifade eder. İbnü'l-Melâhimî kevnlerin zaten bir *ma'nâ* olmadığını kabul ettiği için ilk görüşün onun nezdinde bir geçerliliği yoktur. Zira ispatı mümkün olmayan bir şey seçenek olarak, ileri sürülemez. Kevnin cismin dışında, ondan başka kadîm bir şey olması durumunda ise kevnlerin kadîm oluşu nedeniyle cisimlerin bulunduğu yönlerinde herhangi değişiklik olmaması gibi bir sonuç ortaya çıkar ki bu mümkün değildir. Çünkü kevnlerin kadîm olmaları durumunda cisimler buldukları yönlerde zorunlu olarak meydana gelmiş olacaklar ve bu yönlerde hiç değişmeksizin hep öyle kalacaktır. Burada İbnü'l-Melâhimî'nin kastettiği husus şudur: Cisimler boşlukta bir yönde (*cihet*) var olurlar. Cismin boşlukta bir yönde bulunması kevnidir. Her bir kevn, sözgelimi hareket yahut sükûnun her biri cismin farklı bir yönde olması demektir. Eğer kevnlerin kadîm olduğu söylenirse bu, doğal olarak cisimlerin boşluktaki yönünün hiçbir zaman değişmemesi anlamına gelecektir. Zira cismin bir yönde olması anlamına gelen kevnin kadîm varlıktan zorunlu olarak meydana gelmesi cismin taşıdığı kevnin (=boşlukta bulunduğu yönün) ezelde belirlendiği anlamına gelir. Cismin bu özelliği (boşlukta bulunduğu yön; kevn) kadîm varlığa bağlı olarak gerçekleştiğine göre kadîm varlık var olduğu müddetçe bu kevn de aynı şekilde kalacaktır. Dolayısıyla varlıkta hiçbir zaman değişim olmayacaktır. Dolayısıyla kevnler, kâdir bir varlık nedeniyle veya kâdir varlığın meydana getirdiği bir sebep nedeniyle meydana gelirler. Kâdir bir varlık tarafından meydana getirilen bir unsur olarak kevnler ancak öncesinde yokluk bulunan muhdes şeylerdir.¹⁴⁰

¹³⁹ Mutezili mütekellimlerinden Nazzâm ve Câhız'ın temsil ettiği ekolün kelâm tarihindeki adıdır. Tabiat felsefesi alanında maddenin zaman içinde ortaya çıkan ve giderek belli yapı ve özelliklere sahip kılınarak yaratıldığını kabul ederler. Bir cismin diğer bir cisimde veya bir arazın bir cisimde bilkuvve var olduğunu savunurlar. Cisimlerde gizli olarak bulunan (*kümûn*) araz veya cismin Allah Teâlâ tarafından yaratılması yani açığa çıkarılması (*zühûr*) düşüncesini gündeme getirmişlerdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *DİA*, XXVI, 552.

¹⁴⁰ *Fâik*, s. 14: 1-9; *Mu'temed*, s. 88: 4-23.

Cevherin hem teorik hem de pratik olarak hayyizde meydana gelmesi demek olan kevn¹⁴¹ cevherin bulunduğu konuma göre hareket, sükûn, içtimâ‘, iftirâk, bu‘d ve kurb adlarını alır. Bu oluşların hepsi de kevn olmasına karşın, cevherin hayyizde bulunduğu durumla bağlantılı olarak bahsedilen adlarla ifade edilirler.¹⁴²

İbnü’l-Melâhimî, cevherin hayyizde bulunduğu duruma bağlı olarak kevnin adlandırıldığı kavramları ve bu kavramların tanımlarını şu şekilde yapar:

Hareket: Cevherin bir mekândan diğer bir mekâna doğru yönelmesidir. Daha teknik ifadeyle, cismin bir hayyizde (*muhâzât*) bulunmasının akabinde başka bir hayyizde bulunmasıdır.¹⁴³

Sükûn: Cevherin bir hayyizde (*muhâzât*) iki veya daha fazla zamanda durmasıdır.¹⁴⁴

İctimâ‘: İki cevher veya cismin birbirine temas etmeleri, bitişik olmalarıdır.¹⁴⁵

İftirâk: İki cevherin birbirine temas etmemeleri, birbirlerinden uzak olmalarıdır.¹⁴⁶

Kurb: İki cevher arasındaki mesafenin bağlantısının kolay ve yakın olmasıdır.¹⁴⁷

Bu‘d: İki cevher arasındaki mesafenin bağlantısının zor ve uzak olmasıdır.¹⁴⁸

¹⁴¹ *Fâik*, s. 12: 5.

¹⁴² *Fâik*, s. 12: 5-7.

¹⁴³ Zira mekân hayyız kuşatan şeydir. Mekânın oluşması için öncelikle cevherin/cismin bir hayyizde bulunması gerekir. Cevher/cisim bir hayyizde bulunduktan sonra o bulunduğu hayyizi kuşatan şeye mekân denir. Bu yönüyle son merhalede hayyız ile mekân aynı olguya işaret ettiğinden hareketi “cevherin bir mekândan bir mekâna intikali” şeklinde tanımlamak kullanımdaki genişlik açısından doğrudur. Ancak teknik anlamda mekân ancak hayyizde bulunmaktan sonra oluştuğu için vurgu öncelikle hayyize olmalıdır.

¹⁴⁴ *Fâik*, s. 12: 8.

¹⁴⁵ *Fâik*, s. 12: 9. “İctimâ‘” oluş arazlarından biridir. Birbirine bitişik (*mümâsseten*) ve yakın olma (*mücâvere*) yönünden zorunlu olan iki cismin kevnlerinin adıdır. Bu kevn aynı zamanda telif de denir. Behşemî anlayışa göre telif, iki mahale hulûl eden bir *ma‘nâ*dır. Telif bir taşın bir mahale yapışmış olma şartıyla oradan ayrılmasının zorluğunun sebebi olan bir *ma‘nâ*dır. İki mahalin yani iki cevherin yapışık halde iken telifin tek bir mahalde yaratılması, cevherlerin birinin yaş, diğerinin ise kuru olması ile gerçekleşir. İbnü’l-Melâhimî, Behşemîler’in içtimâ kavramı hakkındaki düşüncelerini verirken farklı bazı görüşleri de aktarır. Taşın bir mahalden ayrılmasının zorluğunun sebebinin taşın o mahale yapışık olma şartı olmaksızın kevnlerden dolayı olduğunu söyleyenlerin olduğunu belirtmiştir. Bazı kimseler ise taşın mahalden ayrılmasının zor olmasının sebebi olarak taştaki bulunan cüzlerin bir kısmının yukarı tarafa, bir kısmının ise aşağı tarafa itmesi şeklinde izah etmişlerdir. Bk. *Mu‘temed*, s. 133: 14-20.

¹⁴⁶ *Fâik*, s. 12: 9-10.

¹⁴⁷ *Fâik*, s. 12: 10. Kurb kevnî mücâvere olarak da isimlendirilir. Bk. *Tezkire*, s. 432: 6.

1.2. Hudûs Delilinin Önermeleri

İbnü'l-Melâhimî, hudûs delilinin önermeleri üzerindeki Behşemîler ve Hüseyinîler arasında cereyan eden tartışmaları aktarmadan önce delilin temellendirildiği birtakım iddiaların doğrulanması gerektiğini söyleyerek cisimden farklı unsurlar olan kevnlerin ispatlanması ve muhdes olduklarını ortaya koymaya çalışır. Bu konu ile ilgili üst satırlarda aktardığımız bilgileri verdikten sonra delili oluşturan önermelerin Behşemîler açısından izahına ve kritiğine geçer. Hudûs delilini oluşturan önermeler hakkındaki iki ekol arasındaki tartışmalara geçmeden önce bir hususu hatırlatmakta fayda vardır. İbnü'l-Melâhimî, Hüseyinîler'in hudûs delili oluşturan önermelerin her birinin kendi anlayışlarına göre izah ettikten sonra Behşemîler'in ilgili önerme hakkındaki görüşlerini objektif bir yaklaşım ile aktarmıştır. Bilahare Behşemîler'in *ma'nâ* kavramına dayalı olarak ortaya koydukları düşüncelerini eleştirmiştir. Çünkü kendisi Behşemîler'in *ma'nâ* anlayışlarını kabul etmemektedir. Ancak İbnü'l-Melâhimî, bu düşünceye sahip olmasına rağmen hudûs delilinin önermelerinin sıralamasını ve içeriklerini Behşemîler'in yöntemlerine uygun olarak ele alıp değerlendirmelerini yapmıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin kabul etmediği halde *ma'nâ* kavramına dayalı olarak şekillenen hudûs delilinin önermelerini Behşemîler'in benimsediği sistematige göre sıralayıp buna göre değerlendirmelerini ve eleştirilerini ortaya koymasını bir bakıma doğal karşılamak gerekir. Çünkü İbnü'l-Melâhimî'nin Behşemîler'i eleştirdiği temel husus onların *ma'nâ* anlayışı olması nedeniyle bu husustaki onların düşüncelerini yine onların sistematigi çerçevesinde olduğu gibi aktarması ve buna göre değerlendirmelerini yapması en uygun olan metottur. Onun böyle bir metodu takip etmesinin sonucunda iki ekol arasındaki hudûs delili bağlamında özellikle temel olarak ayrıştıkları *ma'nâ* kavramı üzerinde meydana gelen tartışmaları takip etmek ve anlamak bizim açımızdan daha kolay olmuştur.

Tez çalışmamız açısından önemli olduğuna inandığımız hatırlatmayı yaptıktan sonra hudûs delili çerçevesindeki iki ekolün açıklamalarını aktarabiliriz. Buna göre

¹⁴⁸ *Fâik*, s. 12: 10-11. Bu'd kevnî mufâreka ve mubâade olarak da isimlendirilir. Bk. *Tezkire*, s. 432: 7. Kevnlerin tanımları için ayrıca bk. *Mu'temed*, s. 85: 21-86: 5; *Tezkire*, s. 432: 1-6.

İbnü'l-Melâhimî, Behşemî anlayış doğrultusunda oluşan hudûs delilinin önermelerini şu şekilde sıralar:

1. *Ma'nâ*ların muhdes olması
2. Cisimlerin muhdes *ma'nâ*lardan ayrı olmaması
3. Varlığa gelmede muhdes *ma'nâ*lardan önce olmayan cisimlerin muhdes olması
4. Muhdes olan cisimlerin bir muhdisinin ispat edilmesi

1.2.1. *Ma'nâ*ların Muhdes Olması

Hudûs delilinin ilk önermesini oluşturan “*ma'nâ*lar muhdestir” önermesindeki *ma'nâ* kavramını açıklamaya geçmeden önce, bu önermeye yönelik temel bir itiraza yer verilmelidir. Bilindiği üzere Behşemî anlayışta *ma'nâ*ların muhdes olduğunun delili, *ma'nâ*ların yokluklarının mümkün olması düşüncesine dayanır.¹⁴⁹ Bir başka deyişle yokluğu mümkün olmaları nedeniyle *ma'nâ*ların kadîm olmaları imkânsızdır. İşte bu ilke yani *ma'nâ*ların kadîm olmalarının imkânsız oluşu, *ma'nâ*ların muhdes olduğu iddiasına yönelik dile getirilen ilk itiraza kaynaklık etmektedir. Mademki *ma'nâ*ların muhdes olduğunun delili onların yokluklarının mümkün olmasıdır, o halde onların yokluğunun asla mümkün olmadığı yönünde bir itiraz ileri sürülebilir.¹⁵⁰ Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî ilk olarak, *ma'nâ*ların asla yok olmadığı şeklindeki bu itirazı gündeme alır.

Bu itiraza göre aslında bir mahalde bulunup daha sonra yok olduğunu sandığımız bir *ma'nâ* gerçekte yok olmamakta, bu cisimden bir başka cisme gitmekte yahut cismin zahirinden (görünen tarafından) kalkarak bâtınına (görünmeyen tarafına) geçmekte böylelikle farklı görünümelerde de olsa süreklilik arz etmektedir. İbnü'l-Melâhimî, böyle bir itirazın *ahvâl tarikini* kabul eden kimseler olarak kendileri için bir anlam ifade etmediğini dolayısıyla bu itirazın kendilerine yöneltilemeyeceğini söyler. Çünkü hareket olgusunun cismin hareket etmesinden ibaret olduğunu söyleyen Hüseyinî anlayışa sahip bir kelâmcı bu sözü ile şunu demek istemektedir: Bir cisimde meydana gelen hareket, başka cisimlerin hareketiyle kavranmaz/bilinmez. Yani bir cisimdeki

¹⁴⁹ *Ta'lik*, s. 93: 14-17.

¹⁵⁰ *Mu'temed*, s. 140: 7-10.

hareket sadece o cisimde olup-biter. Başka bir cismin hareketi ile bu cismin hareketi arasında herhangi bir bağlantı olamaz. Dolayısıyla bir cisimde meydana gelen hareketin bir başka cisme intikal etmesi mümkün değildir.¹⁵¹

İbnü'l-Melâhimî, yukarıdaki sorunun bir cisimde ondan farklı olan zâtların (=ma'nâlar) yaratılarak, böylelikle cismin hareketinin sağlandığını ileri süren meânî metodunu benimsemiş olan Behşemîler'e yönelik olduğunu ve bu soruya esas olarak onların cevap vermesi gerektiğini söyler. Çünkü Behşemîler, cisimden ayrı olarak kabul ettikleri ma'nâların bir cisimde varlığa çıkarıldığını ve yaratıldıkları cismin hareketini sağladığını iddia ederler. İşte bu nedenle Behşemîler'e ma'nâların bir cisimde yaratılarak cismi hareket ettirdiği gibi, daha sonra bu ma'nâların başka bir cisme intikal ederek hareket ettirebilmesinin mümkün olup-olmadığı sorulabilir.¹⁵² Behşemîler ma'nâların intikalinin imkânsızlığını kanıtlamaya geçmeden önce, bu iddianın gerçek olsa bile (ma'nâlar cisimden cisme intikal etse bile) kendi ilkelerini, yani bu ma'nâların ve de cisimlerin hâdis olduklarını ortaya koymaya engel olmadığını söylerler. Zira ma'nâlar cisimden cisme sürekli intikal etseler bile, bu intikalın bir başlangıcı vardır. Çünkü bizzat "intikal"ın kendisi sonradan ortaya çıkan ve sürekli tekrarlanan (mütecedded) bir olgudur. Ve pek tabii, her hâdisin de bir başlangıcı olacaktır. O halde sürekli cisimden cisme intikal ettiği varsayılan bu ma'nâlar ancak cisimle birlikte bulunduğu ve de hâdis olduklarına göre, bu ma'nâları taşıyan cisimler de hâdistirler. Çünkü cisimler de ancak bu ma'nâlarla birlikte bulunurlar.¹⁵³

Bununla birlikte Behşemîler, ma'nâların (=arazların) intikal etmesinin câiz olmadığını da kanıtlamaya çalışırlar. Buna göre ma'nâ ve diğer arazların intikali câiz değildir.¹⁵⁴ Çünkü ma'nâların intikali câiz olsaydı, arazların cisimden cisme intikalinin durumu, cismin bir yönden başka bir yöne intikalindeki cismin durumu gibi olurdu. Yani bir cismin nasıl kendisinde bulunan ma'nâ sayesinde bir yönden başka bir yöne doğru intikal etmesi gerektiği gibi, arazların bir mahalden başka bir mahale intikalini

¹⁵¹ *Mu'temed*, s. 140: 10-14.

¹⁵² *Mu'temed*, s. 140: 14-17.

¹⁵³ *Mu'temed*, s. 140: 17-141: 4. Mânkdîm, cismin ma'nâlar gibi muhdes olduğunu şu şekilde ifade eder: Cisimlerde birleşme (içtimâ'), ayrılma (iftirâk), hareket ve sükûn gibi birtakım ma'nâlar mevcuttur. Bu ma'nâlar muhdestir. Cisim bu ma'nâlardan ayrı olarak düşünülemez ve varlığı bunlardan önce gelemmez. Bu nedenle cismin bu ma'nâlar gibi muhdes olması zorunludur. Bk. *Ta'lik*, s. 95: 13-16.

¹⁵⁴ Behşemîler'in arazların (ma'nâların) intikal etmesinin câiz olmadığına dair görüşleri için bk. *Tezkire*, s. 272: 1-9.

gerektiren bir *ma'nânın* olması gerekecektir. Behşemîler'in *ma'nâların* intikali düşüncesinin arazın arazla kâim olması gibi mantıksız bir sonucu ortaya çıkaracağından *ma'nâların* intikalini mümkün görmezler. Arazların yani *ma'nâların* intikalinin caiz olmadığına dair düşüncelerini ispat etmek için ortaya koydukları bu delil konuya dair tek delilleri olup, tartışma bütünüyle bu delil üzerinde cereyan eder. Bu delile yönelik ilk eleştiride, bu *ma'nâların* herhangi bir başka *ma'nâ* olmaksızın intikal ettiği ileri sürülebilir. Ancak Behşemîler *ma'nâların* her hangi bir etken (=emr) olmaksızın intikal edebileceği düşüncesini şiddetli bir şekilde reddederler. Çünkü intikalin bir neden olmaksızın meydana gelmesi demek, cismin niçin diğer vakitlerde değil de, belirli bir vakitte hareket ettiğinin; hatta niye diğer cisimlerin değil de belirli bir cismin hareket ettiğinin cevabının olmaması demektir. Behşemîler şunu söylemeye çalışmaktadırlar: Bütün cisimler değil de belirli bir cisim hareket ediyorsa, o cismin hareket etmesini sağlayan diğer cisimlerde olmayan bir şey vardır. Bu şey söz konusu cisimde bulunduğu için bu cisim hareket etmekte, diğer cisimlerde bulunmadığı için diğer cisimler hareket etmemektedir. Yahut bu şey cisimde belli bir vakitte bulunduğu için cisim o vakitte hareket etmekte, diğer vakitlerde bulunmadığı için diğer vakitlerde hareket etmemektedir. İşte Behşemîler'e göre cismin belirli bir vakitte hareket edebilmesi ancak bir etken sayesinde olmaktadır, Dolayısıyla herhangi bir şeyin bir etken olmaksızın hareket edebileceğini söylemek mümkün değildir. Nitekim cismin herhangi bir etken olmaksızın hareket edebileceğini söylemek, cismin hareketini belirli bir vakitle sınırlandırmaya engel olduğu için bu da nihayetinde cismin hareketinin ezeli olduğu sonucuna götürecektir. Tüm cisimlerin intikalinin ezeli olmasının imkânsızlığı sebebiyle arazların cisimden bir başka cisme intikali yani yer değiştirmesi mümkün değildir.¹⁵⁵

Behşemîler arazların cisimden cisime intikal etmesinin imkânsız olmasını söyledikten sonra bu konudaki eleştirilere verdikleri cevapların detaylarını verirler. Bu hususta yapılan başka bir eleştiri, arazların intikalinin mümkün olmamasıyla birlikte mümkün de olabileceği ile alakalıdır. Buna göre arazların intikalinin mümkün olmasını sağlayan yani *ma'nâların* intikalinin gerçekleşmesinin gerçekleşmemesinden daha öncelikli olmasını sağlayan bir etken bulunmaktadır. İşte *ma'nâlar* bu etken sayesinde intikal etmektedir. Behşemîler bu eleştiriye cevap olarak öncelikle söz konusu etkenin

¹⁵⁵ *Mu'temed*, s. 141: 5-12.

neler olabileceğini gündemlerine alırlar ve değerlendirmelerini etken üzerinde yoğunlaştırırlar. İntikali sağlayan etkenin ne olduğu yönünde birçok seçenek bulunmaktadır. Bu seçeneklerden bir tanesinin *ma'nânın* yokluğu olabileceğini söyleyen Behşemîler'e göre, *ma'nâların* intikalini sağlayan bu *emr*'in *ma'nânın* yokluğunun olması câiz değildir. Çünkü *ma'nânın* yokluğunu bir seçenek olarak söyleyen kimse *ma'nâların* yokluğunu mümkün görmemiş demektir. Yani bir seçenek olarak *ma'nâların* yok olması gerektiğini söylemekle bir bakıma *ma'nâların* varlığını kabul etmiş ancak yokluklarını imkânsız görmüş demektir. Çünkü bu *ma'nânın* intikal etmeksizin yok olmasını gerekli kılan şey, intikal etmeyen bir başka şeyin yokluğunu gerektirir.¹⁵⁶

Behşemîler cisimdeki arazların intikalini sağlayan *emr*'in doğrudan fâil olması seçeneğinin de imkânsız olduğunu belirtirler. Çünkü onlara göre bu intikalin fâil sebebiyle olması mümkün değildir. Başka bir mahalden intikal eden bir *ma'nâ* için intikalın olması da mümkün değildir. Çünkü kendisi için intikalın söz konusu olduğu *ma'nâ* hakkında söylenen sözler, diğer *ma'nânın* intikali için de söylenecektir. Yani bu durumda *ma'nâlar* hakkında söz konusu olan olumsuzluklar diğeri için de geçerli olacak ve bu sonsuza kadar devam edecektir ki bu da teselsülü gerektirecektir. Teselsül de bilindiği üzere imkânsızdır. Behşemîler, arazların kendisinde yaratılan *ma'nâ* sayesinde intikalinin olabileceğinin kabulü durumunda ise bunun bazı arazların hudûsunun tekrarlanması anlamına geleceğinden bu seçeneği de mümkün görmezler. Çünkü arazlar, başka arazların meydana geldiği bir mahal olamazlar.¹⁵⁷

Behşemîler, arazların bir mahalden diğere intikalinin mümkün olmadığını izah ettikten sonra herhangi bir mahal olmaksızın intikal edeceğine dair görüşün de yanlış olduğunu açıklarlar. Çünkü arazların bir mahal olmaksızın var olmaları mümkün değildir. Onlara göre sâkin bir cisim hareket ettiği zaman şöyle denilemez: “Cismin kendisinde bulunan sükûn, o cisim cisim olarak kaldığı sürece devamlı olacaktır” Cisimdeki sükûn arazi hakkında böyle denilmesi durumunda cismin bulunduğu mahallinde hem sâkin, hem de hareketli olmasını gerektirecektir ki bu imkânsızdır. Bir şeyin hükümlerinin gerektirdiği illetleri yine o şeyin kendisine yöneliktir. İletlerin

¹⁵⁶ *Mu'temed*, s. 141: 12-15.

¹⁵⁷ *Mu'temed*, s. 141: 15-20.

gerektirdiği hususlara başka herhangi bir şartın dâhil olması mümkün değildir.¹⁵⁸ Yani bir mahalde var olan bir araz (mesela sükûn arazı) neyi gerektiyorsa, bu arazın hükmü geçerli olacaktır. O mahalde bulunmayan başka bir arazın (mesela hareket arazı) hükmünün gereği söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla mahal olmaksızın bir arazın var olması mümkün olmadığına göre intikali de imkânsızdır.

Behşemîler, arazların yani *ma'nâ*ların başka bir mahale veya hiçbir mahale intikal edeceğini iddia etmenin yanlış olacağını belirterek geriye tek seçeneğin kaldığını vurgularlar. Geriye kalan son seçenek ise *ma'nâ*ların yani arazların yaratıldıkları mahalde yokluklarının mümkün olmasıdır. Yani bir *ma'nâ* yaratıldıktan sonra başka bir mahale intikal etmeyip, yok olur. Ma'dûm olan yani yok olan *ma'nânın* yerine bir başka bir *ma'nâ* yaratılır ve bu sürekli olarak devam eder. Dolayısıyla kendileri hakkında yokluğun mümkün olduğu *ma'nâ*ların tümü kadîm değil, sürekli olarak yaratılan ve yok olan varlıklar olup bu hüküm tüm *ma'nâ*lar için geçerlidir.¹⁵⁹

1.2.1.1. *Ma'nâ* Kavramı

Behşemî kelâm anlayışında önemli bir yere sahip olan *ma'nâ*¹⁶⁰ kavramının mahiyeti ve bu kavrama yönelik Hüseyinî cenahtan gelen tereddüt ve olumsuz bakış açısı üzerinde durmak gerekir. Hüseyniyye ekolünü Behşemiyye'den ayırt eden temel farklılık *ma'nâ*ların tek başına gerçekliklerinin olduğuna dair ilkeyi redderek *ma'nâ* kavramını kabul etmemesidir. Bu yönüyle Hüseyniyye, *ma'nâ*ların tek başına gerçekliğini kabul eden Behşemiyye'den ayrılmaktadır. *Ma'nâ*ların tek başına gerçekliğinin bulunmadığı ilkesiyle doğal olarak arazların tek başına gerçekliklerinin

¹⁵⁸ *Mu'temed*, s. 141: 5-9.

¹⁵⁹ *Mu'temed*, s. 142: 9-12.

¹⁶⁰ *Ma'nâ* kavramı kelâm ilminde ilk kez Mutezile'den Muammer b. Abbâd (ö.215/ 830) ve çağdaşı Ebü'l-Hüzeyl el-Âllâf'ın düşüncesinde görülen önemli bir kavramdır. İki cisimden biri hareketli diğeri sâkin ise, bu hareketli cismin hareketli oluşunun sebebi kendisinde bulunan bir *ma'nâ* sebebiyledir. Çünkü hareket eden cisimde bu *ma'nâ* olmasaydı onun hareket etmesi, yerinde duran cisme göre daha öncelikli olmazdı. Dolayısıyla hareketli cisim, sâkin olandan ayıran şey, bir *ma'nâ*dır. Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-musallîn* (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990, II, 372-373; *Ma'nâ* denilen şey dışarıdan gelen bir etken olmayıp, cismin kendisinde bulunan bir unsurdur. Bk. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, (doçentlik tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976, s. 147.

Muammer *ma'nâ* kavramını araz kavramı yerine kullanmıştır. *Ma'nâ* kavramının kelâm ilminde nasıl anlaşıldığına dair detaylı bilgi için ayrıca bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi, 2016, s. 112-127; Frank Richard MacDonough, "al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of Then Term in the Kalam and its Use in The Physics of Muammer", *Journal of the American Oriental Society*, 87 (1967), 248-259.

bulunmadığı kastedilmektedir. Bu yönüyle Behşemîler arazların cisimlerden ayrı olarak da gerçek varlıklar olduklarını, yani *ma'nâ* olduklarını kabul ederken, Hüseyinîler arazların varlıklarını kabul etmekle birlikte onların cisimlerden ayrı birer varlık olarak hiçbir zaman bulunamayacaklarını, dolayısıyla da arazların *ma'nâ* olmadıklarını iddia etmişlerdir. Onlara göre arazlar cismin sıfatları konumunda olan şeylerdir.

Behşemîler nezdinde çevremizde gördüğümüz cisimlerin taşıdığı durumlar (hareket, sükûn gibi) *ma'nâ* olarak adlandırılan kevnlerdir.¹⁶¹ Onların amacı *ma'nâ*ların cisimlerden ayrı, gerçek birer varlık olduklarını ortaya koymaktır. Buna göre bir cismin aynı şart ve durumda sol tarafa doğru hareket halinde iken sağ tarafa doğru hareket ettirilmesinin mümkün olabileceğini herkes bilir. Nitekim cismin sağa doğru hareket etmesiyle sola doğru hareket etmesinin temelde aynı hali ifade ettiği, sağa doğru hareket etmesini sağlayan şart ile sola doğru hareket etmesini sağlayan şartın aynı olduğu da ortadadır. Dolayısıyla cismin iki yönden birine hareketini sağlayan durum ve şart aynı olduğu halde cisim ayrı yönlere hareket edebilmektedir. İşte bu durumdaki cismin sol tarafa da sağ tarafa da hareket ettirilmesini sağlayan bir *emr-i muhassis*'in (cismi özellikle o yöne hareket ettiren bir etken) var olması gerekecektir ki bu etken *ma'nâ*dır.¹⁶² Cismin bulunduğu durumdan kastedilen şey, cismin sol veya sağ tarafa hareketinin gerçekleştirilmesine olanak sağlayan cismin bir hayyizde bulunmasıdır. Hareketin sağlanmasındaki şart ise hareketin gerçekleşmesi için cismin var olmasıdır. Durum ve şart gerçekleştiğinde yani bir cisim hayyizde mevcut ise o cismin sol tarafa hareketli iken sağ tarafa doğru hareketinin sağlanması bir etken yani *ma'nâ* nedeniyle olacaktır. Behşemîler'in *ma'nânın* varlığını ispatlamak için ortaya koydukları bu delil, hayyizde bulunan ve mevcut olan bir cismin sol tarafa hareketi mümkün iken sağ tarafa doğru hareketli olma özelliğinin sürekli yenilenmesine dayanır. Behşemîler'e göre, cisimdeki sürekli yenilenmenin bu şekilde meydana gelmesi cisimde bulunan ancak cisimden ayrı olan bir etken nedeniyle gerçekleşmektedir. İşte bu etken *ma'nâ*dır.¹⁶³

¹⁶¹ Burada kevn, arazları sembolize eden bir kavramdır. Diğer bir deyişle kevn üzerinden bütün arazlar kastedilmektedir. Ancak kevn cismin taşıdığı ilk ve en temel araz olması, hatta her cismin mutlaka taşıdığı bir araz olması açısından bütün araz cinslerinin öncesindedir. Bu yüzden *ma'na* hakkındaki tartışmalar çoğunlukla kevn arazı üzerinden yürütülür.

¹⁶² *Mecmu'*, I, 33: 14-16.

¹⁶³ *Mu'temed*, s. 102: 4-9; *Fâik*, s. 16: 4-12.

*Ma'nânın var olduğuna dair istidlalin başka bir örneğini Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Kâdî Abdülcebâr'ın Kitâbü'd-Ders¹⁶⁴ adlı kitabından aktarır. Bu rivayete göre Kâdî, cevherin hayyizde meydana gelmesinin nedeni olarak cevherin var olmasını yeterli görmektedir. Kâdî bu düşüncesiyle, cevherin mevcut olmasının hayyizde var olması ile var olmaması arasında temel ayırt edici özellik olduğunu belirtir. Cevherin hayyizde bulunma özelliğinin meydana gelmesi için tek şart, sadece cevherin var olmasıdır. Yani cevher mevcut ise zaten bir hayyizde bulunuyor demektir. Cevherin hayyizde bulunması gerektiğinin ayrıca belirtilmesine lüzum yoktur. Bu şartın dışında durumun bilinmesi veya bilinmemesi ile yaratılmış veya yaratılmamış olması fark etmez. Yeter ki cevher mevcut olsun, mutlaka cismin hayyizde bulunması gerçekleşecektir. Kâdî Abdülcebâr (ve dolayısıyla Behşemîler) bu istidlal ile cismin hayyizde bulunmasını sağlayan etkenin cisimdeki *ma'nâ* olduğunu anlatmaya çalışırlar. Buna göre aynı ortamda bulunan bir cisim hayyizde bulunmamasının tercih edilmesi mümkün iken hayyizde bulunması özellikle tercih edilmişse bunu sağlayan bir etken vardır. Bu etken ise *ma'nâ*dır.¹⁶⁵*

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, cismin mevcut olması durumunda mutlaka bir hayyizde bulunacağına dair Kâdî Abdülcebâr'ın bu görüşünün doğruluğuna katıldığını ifade eder. Ona göre de cevherin bir hayyizde bulunup bulunmaması arasında tercih ettirici bir etkenin olması mümkündür. Ancak bu etken, Behşemîler'in iddia ettiği gibi mutlaka bir *ma'nâ* değil, bir *hüküm* veya bir *hâl* de olabilir. Böylelikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Behşemîler'in cisimlerdeki değişiklikleri dayandırdıkları tek başına gerçekliğe sahip *ma'nâ* kavramının karşısına, bu değişikliklere kaynaklık eden fakat *ma'nâ*dan farklı olarak cisimle birlikte bir şey ifade eden ancak tek başına gerçekliği bulunmayan *hüküm* ve *hâl* kavramlarını gündeme taşıyarak alternatif bir düşünce oluşturmuştur.

Behşemîler, bir cismi makûl durumlardan yoksun olsa da sadece hayyizde bulunması durumunda tasavvur ettiğimizde, o cismi sol taraf yerine sağ tarafa hareket ettirmenin mümkün olabileceğine dair bizde bir bilgi bulunduğu ifade ederler. Buna göre bir cisim hakkında akıl yürütebilmek/onunla ilgili düşünüp bilgi sahibi olmak için

¹⁶⁴ Bu eserin fragmanları Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde bulunmaktadır. Bk. Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schriftums (GAS)*, Leiden: 1967-1982, I, 626.

¹⁶⁵ *Mu'temed*, s. 102: 9-16; *Ta'lik*, s. 96: 15-18; ayrıca bk. *Mecmû'*, I, 34: 4-13.

mutlaka o cismin hayyizde bulunması gerekir. Yani bir cisim hayyizde bulunmadığı zaman o cisim, cisim olarak, bilginin konusu olamaz. Çünkü bir cisim hayyizde bulunmadığında varlığa gelmemiş dolayısıyla insan düşüncesinin kapsamına girmemiş demektir. Bundan da anlıyoruz ki cismin sağ veya sola hareket etmesini mümkün kılan şey (*musahhih*) tek bir şeydir. O da cismin mütehayyız olması yani bir hayyizde bulunmasıdır. Yani biz cisimleri ancak hayyizde oldukları durumda bilip, anlayabiliriz. Herhangi bir cisim için geçerli olan bu durum/özelliğin diğer bütün cisimler için de geçerli olması kaçınılmazdır. Çünkü tahayyüz nedeniyle cisimlerde mümkün olan şeyler hep aynıdır, değişkenlik arz etmez. Tahayyüzde bulunan bir cisim sağ veya sol tarafta da olsa varlığında herhangi bir değişikliğin olmadığı cisim olarak aynı özellikte olduğu açıkça bilinen bir gerçekliktir. Bu durumda cisimlerin tahayyuzunun şartı olarak cisimlerin var olmasının yeterli olduğu bilgisi ortaya çıkar. Sonuç olarak biz insanlar cisimdeki hareketin ortaya çıkmasını mümkün kılan şeyin (*musahhih*) cismin hayyizde bulunması olduğunu, dolayısıyla da hayyizde bulunan cismin varlığa geldiğini biliriz.¹⁶⁶

Behşemîler'e göre, cismin sağ veya sola hareketini belirleyen bir etkenin (*emr-i muhassis*) varlığını bilmek zorunlu bir bilgidir.¹⁶⁷ Behşemîler, bu bilginin niçin zorunlu oluşunun nedeninin biraz düşünmekle anlaşılabileceğini ifade ederler. Behşemîler'in ileri sürdüğü bu bilgiye göre, biz insanlar bir cismi sağ veya sol tarafa doğru hareket ettirebilmenin eşit derecede mümkün olabileceğini biliriz. Bu durumda bir cismi hareket ettirirken sol tarafı değil de sağ tarafı tercih etmeyi özellikli kılan bir etken olmasaydı, her iki tarafa eşit derecede hareket ettirme olasılığının mümkün olmasına dair bilgimiz de yanlış olacaktır. Yani bir cismi sağ veya sol tarafa hareket ettirmeye yönelik bir etken (*emr-i muhassis*) olmasaydı, iki taraftan herhangi birinin tercih edilmesinin bir anlamı olmayacaktır. Ayrıca bir cisim ikinci noktada iken meydana gelmiş ise sağ veya sol yönlerden herhangi birinde hiçbir etken olmaksızın kendiliğinden meydana gelmesi

¹⁶⁶ *Mu'temed*, s. 102: 19- 103: 1; *Fâik*, s. 16: 16-21.

¹⁶⁷ Behşemîler bir cismin sağ veya sol yöne doğru hareketini sağlayan etkenin (muhassis) *ma'nânın* varlığı sayesinde gerçekleştiğini söylerler. Şâhid âlem için geçerli olan bu hüküm/bilgi aynı zamanda gâib âlemdeki cisimler için de geçerlidir. Nitekim Mânkdîm, bu hükmün ölçüp biçtiğimiz ve tecrübe ettiğimiz şahid âleme ait zorunlu bir bilgi olduğunu belirttikten sonra aynı hükmün kıyâsü'l-gaib ale's-şâhid metodu doğrultusunda gaib âlemdeki cisimler hakkında da bilindiğini kaydeder. Çünkü bu bilgiyi şahid âlemdeki cisimler için zorunlu kılan şart olan tahayyüz etme, gaib âlemdeki cisimler için de söz konusudur. Dolayısıyla bu hükmün gaib âlemdeki cisimler hakkında da geçerli olması gerekir. Bk. *Ta'lik*, s. 97: 1-5.

durumunda bu yönde değil de diğer yönde olması da söz konusu olabilecektir. Bu durum yani hiçbir etken olmaksızın cismin ikinci noktada iken iki yönün her birinde eşit derecede bulunması tenâkuz olacağından mümkün değildir.¹⁶⁸

Behşemîler'e göre bir cismin farklı hayyizlarda bulunması mümkün iken sağ tarafa veya sol tarafa hareketini sağlayan bir etkenin (emr-i muhassis) yani *ma'nânın* olması gerekir.¹⁶⁹ Çünkü cismin sağ tarafa veya sol tarafa hareket ettirme hususunda tercihi sağlayan etkenin cismin kendisi veya sıfatı olması halinde cismin tüm yönlerde olması veya hiçbir yönde olmaması gerekecektir. Ancak cismin bizzat kendisinde, kendisinin belli bir yönde bulunmasına etki eden bir özelliği yoktur. Bu nedenle *emr-i muhassis* olarak adlandırılan ve cisimden ayrı/farklı özellikte olan *ma'nânın* olması kaçınılmazdır. *Emr-i muhassis* olan *ma'nânın* cisimden ayrı/farklı olması gerekir ki bu cisim ve bulunduğu sağ veya sol yönü, diğer cisim ve yönlerden özellikli ve farklı olabilsin. Ayrıca bu cismin kendisinin ve bulunduğu yönünün diğer cisim ve yönler yanında önceliği/ayrıcılığı olabilsin. Bundan da anlıyoruz ki Behşemîler, *ma'nânın* cisimden farklı bir özelliğinin olduğunu yani *ma'nâların* cisimlerden ayrı reel (gerçek) yönlerinin bulunduğunu düşünmektedirler. Bir başka deyişle *ma'nâlar* gerçek varlıklardır. Dolayısıyla bir cisim kendisinden ayrı olarak fâil tarafından meydana getirilen *ma'nâlar* sayesinde diğer cisimlerden farklı konumda olabilmektedir.¹⁷⁰

Cismin sağ veya sol yönlerden birisinde bulunmasını sağlayan etken hakkında üç seçeneğin söz konusu olduğunu söyleyen İbnü'l-Melahimi bu seçenekleri şu şekilde sıralar:

- a) *Ma'nânın* varlığı
- b) *Ma'nânın* yokluğu
- c) Cismi bu şekilde yapan bir fâilin olması.¹⁷¹

Bu üç seçeneği değerlendirerek iki ekol arasındaki görüş farklılıklarını aktaran İbnü'l-Melâhimî'nin yaklaşımı şüphesiz cisimdeki hareketin doğrudan bir fâil tarafından meydana getirildiği yönünde olacaktır. Bu aşamada İbnü'l-Melâhimî'nin bu

¹⁶⁸ *Mu'temed*, s. 103: 5-12.

¹⁶⁹ *Mecmû'*, I, 34: 11-13.

¹⁷⁰ *Mu'temed*, s. 103: 5-18.

¹⁷¹ *Mu'temed*, s. 103: 18-20.

seçenekler hakkındaki değerlendirmelerine geçebiliriz. Ancak hatırlatmakta fayda vardır ki, ilk iki seçenek nihayetinde *ma'nâ* kavramı etrafında şekillendiği için İbnü'l-Melâhimî bunları tek başlık altında ele almıştır. Nitekim Behşemîler de *ma'nânın* varlığı fikrinin doğal karşıtı *ma'nânın* yokluğu fikri olduğu için bu iki kavramı içiçe ele almışlardır. Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî'nin bu tutumu da gayet doğaldır.

1.2.1.1.1. Cisimdeki Değişikliklerde Bir Etken Olarak *Ma'nâ*

Yukarıda da aktarıldığı üzere Behşemîler'e göre cismin bir yönde bulunmasının *ma'nâ* yokluğu nedeniyle gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira cisimde bir *ma'nânın* yokluğu durumunda ilgili cismin kendisinin ve bu cismin mevcut olduğu yönde bulunması, başka bir ifadeyle ilgili cismin sadece bulunduğu yönde gerçekleşmesi (*ihtisâs*) mümkün olmayacaktır. Nitekim böyle bir durumda cismin herhangi bir yönde bulunması diğer yönlerin birinde bulunmasına oranla eşit hale gelecek ve cismin mevcut olduğu yönde bulunması diğer yönlerde bulunmasından öncelikli olmayacaktır.¹⁷² Kısaca cismin mevcut olduğu yönde niçin bulunduğu mantıklı bir açıklaması yapılamayacaktır. İşte Behşemîler, bu sorunun doğal cevabı olarak söz konusu cismin kendisi için potansiyel olan diğer yönlerde değil de, belirli (mevcut olduğu) bir yönde bulunmasının kendisindeki bir *ma'nâ* nedeniyle olduğunu belirtir. Cismin belirli bir yöne mahsus kılınıp o yönde bulunmasını sağlayan unsurun, bunu sağlayan bir *ma'nâ* olduğu ortaya konulduğuna göre, her hangi bir *ma'nâ* olmaksızın cismin bulunduğu yöne mahsus kılınmasının mümkün olmadığı ortaya çıkacaktır. Kısacası herhangi bir *ma'nâ* olmaksızın cismin belirli bir yönde olması mümkün değildir. Ayrıca Behşemîler bir şeyin yokluğunun, ancak o şeyin varlığı kabul edildikten sonra söz konusu olabileceği ilkesinden hareketle zaten *ma'nânın* yokluğu şeklinde bir söylemin, *ma'nânın* varlığını ortaya koyduğunu iddia ederler.¹⁷³ Çünkü bir cisimdeki *ma'nânın* yokluğunu iddia etmek ancak onun varlığı kabul edildikten sonra söz konusu ve mümkün olabilir. Demek ki *ma'nâ* denilen bir şey var ki yokluğu tartışma konusu olabilmektedir. Bundan da anlıyoruz ki bir cisim bir yönde bulunuyorsa bunun nedeni

¹⁷² *Mecmû'*, I, 35: 10-13.

¹⁷³ *Tezkire*, s. 63: 5-9

cisimde bulunan ve cismin o yönde bulunmasını sağlayan ve hatta bunu zorunlu kılan (*mûcib*) bir *ma'nânın* var olmasıdır.¹⁷⁴

Behşemîler'in cisimlerdeki olgusal değişiklikleri ancak *ma'nânın* varlığı üzerinden açıklayan ve *ma'nânın* yokluğunu devre dışı bırakan bu yaklaşımına Hüseyinî cenahtan itiraz yöneltmiştir. *Ma'nânın* yokluğunun da cisimlerdeki değişikliklerin sebebi olacağını amaçlayan bu itirazlardan birini İbnü'l-Melâhimî iktibas eder. Bu itiraza göre, hareket cisimde bulunan bir *ma'nâdır* ve cismin hareket etmesi için zorunlu olarak cisimde bulunması gerekir. Hareketin cisim için zorunlu olduğu durumda ise sükûnun cisimde olmaması gerekir. Dolayısıyla bir cisim ezelî (uzun süreli) olarak sâkin iken, daha sonra hareketin varlığı nedeniyle hareket ediyorsa, bu hareketin devamı esnasında hareketin kendisinden kesilmesiyle cisim durur, yani cisimde sükûn oluşur. Aynı durum cisimde bir *ma'nâ* olarak içtima için de geçerlidir. Bir cisimde içtima bir *ma'nâ* olarak bulunduğu karşıt *ma'nâ* olan iftirak cisimden uzaklaşır. Cisimler ezelî olarak iftirak halinde yani ayrı halde iken daha sonra içtima *ma'nâsının* cisimde var olması nedeniyle birleşirler. Buradan şu husus açığa çıkmaktadır ki sükûn denilen olgu aslında hareket adlı *ma'nânın* yokluğudur. Benzer şekilde içtima da iftirak denilen *ma'nânın* yokluğudur. Bütün bunlar ise *ma'nânın* yokluğunun cisimlerdeki değişikliklerin sebebi olduğunu göstermektedir.¹⁷⁵

Bu itiraz karşısında Behşemîler, cisimde *ma'nânın* yokluğu halinde cismin ve cismin bulunduğu yönün tahsisinin gerçekleşemeyeceğini dolayısıyla da itirazın yanlış olduğunu belirtir. Çünkü onlara göre bir cisimde sükûn veya hareket *ma'nâlarının* yokluğu halinde başka cisim değil de, o cismin özellikli olması ve o cismin diğer yönlerde değil de, belirli bir yönde olması mümkün olmayacaktır. Şayet itirazda amaçlandığı gibi, bir *ma'nânın* yokluğunun cisimlerdeki olgusal değişikliklerin sebebi olabileceği kabul edilirse o zaman cisimlerin belirli bir yönde bulunmaları (belirli bir yöne mahsus olmaları) söz konusu olamayacaktır. Zira cismin belirli bir yönde bulunması ancak *ma'nânın* varlığıyla mümkündür. Oysa kendisinden hareketin kesildiği, yani *ma'nânın* yok olduğu cisim belirli bir yönde bulunmaktadır. Şayet kendisinden hareketin kesildiği cisimde bir *ma'nânın* bulunmadığı söylenirse, o zaman

¹⁷⁴ *Mu'temed*, s. 103: 21- 104: 1; *Mecmû'*, I, 35: 10-24.

¹⁷⁵ *Mu'temed*, s. 104: 7-10.

bu cismin belirli bir yönde bulunması mümkün olmayacaktır. Bu ifadeleriyle Behşemîler'in vurgulamaya çalıştıkları husus şudur: Hareketin kendisinden kesildiği cisim hâlâ belirli bir yönde bulunabiliyorsa, daha teknik ifadeyle belirli bir yöne mahsus ise bu, zaten onda bir *ma'nânın* bulunduğu anlamına gelir. Diğer bir deyişle hareketin yokluğu *ma'nânın* bulunmaması olarak kabul edildiğinde cismin solda değil de sağda bulunmasının mantıklı bir açıklaması olmaz. Bununla Behşemîler şunu demek istemektedirler: Cisim kendisinden hareketin kesildiği (=sükûnun başladığı) bir durumda hâlâ belirli bir yönde bulunuyorsa, onda bu belirli yönde bulunmasını sağlayan bir başka *ma'nâ* olan sükûn sayesinde.¹⁷⁶

Behşemîler'in cisimlerdeki olgusal değişikliklerin sebebinin *ma'nânın* yokluğu olduğu yönündeki itiraza yönelik bir cevabı da, *ma'nânın* yokluğunun cisimlerdeki değişikliğin sebebinin kabul edilmesi durumunda bunun zıtların bir araya gelmesine zemin hazırlayacağı düşüncesine dayanır. Şöyle ki, Hüseyinîler'in iddia ettiği gibi, cismin sâkin olmasının nedeni hareketin ondan kesilmesi (=hareket *ma'nânın* yok olması=*ma'nânın* bulunmaması) olduğu kabul edildiğinde şu sonuç ortaya çıkacaktır. Bir hareketin ortadan kalkması cismin sâkin olması demektir. Söz konusu hareket ortadan kalktığı andan itibaren cisim sâkin hale gelmiş olacaktır. Sözelimi cisimde A hareketinin olduğunu varsayalım. A hareketi cisimden kesildiğinde, yani yok olduğunda cisim sâkin hale geçecektir. Buna göre A hareketinin yokluğu (= *ma'nânın* yokluğu) sükûn demektir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: A hareketinin cisimde bulunmaması sükûn anlamına geliyorsa, A hareketinin bulunmadığı her anda cismin sâkin olduğu kabul edilmelidir. İşte Behşemîler'e göre problem burada doğmaktadır. Cisimde sâkin olduğu (A hareketinin kesildiği) bu anda bir başka hareket, söz gelimi B hareketi yaratılabilir. A hareketinin yokluğu sükûn anlamına geldiğine ve B hareketi de yeni bir hareket olduğuna göre cisimde aynı anda hem sükûn (A hareketinin bulunmaması) hem de hareket (B hareketi) bir araya gelmiş olacaktır.¹⁷⁷

Hüseyinîler ise cismin sükûn halinin, kendisinde sükûn denilen bir *ma'nânın* bulunmasından dolayı değil de, hareketin yokluğu sebebiyle gerçekleştiğinde ısrar ederler. Onlara göre bir cisim, bir mekândan (X) ayrılıp başka bir mekâna (Y) doğru

¹⁷⁶ *Mu'temed*, s. 104: 7-13.

¹⁷⁷ *Mu'temed*, s. 104: 13-17; ayrıca bk. *Mecmû'*, I, 35: 16-24.

hareket ettiğinde ve onun hareketi bu mekâna (Y) geldiğinde sona erdiğinde cismin artık bu mekânda (Y) bulunması diğer mekânlarda bulunmasından daha öncelikli olacaktır.¹⁷⁸ Burada Hüseyinîler'in vurgulamaya çalıştıkları husus öncelikle şudur: Cisim hareketin son bulmasıyla sâkin hale geçmiştir. Diğer bir deyişle kendisinde bir *ma'nânın* ortadan kalkmasıyla yeni bir oluş hali kazanmıştır. Ya da; herhangi bir *ma'nâ* olmaksızın yeni bir oluş hâli kazanmıştır. Ancak cismin herhangi bir *ma'nâ* olmaksızın bir oluş hali kazanması, yukarıda belirttiğimiz üzere Behşemîler'in "*ma'nânın* yokluğu halinde cismin diğer yönlerde değil de belirli bir yönde bulunması mümkün olmayacaktır" yahut "cismin bulunduğu yönde bulunması, diğer yönlerden herhangi birinde bulunmasından öncelikli olmayacaktır" şeklindeki itirazlarına imkân tanıyacaktır. Bu nedenle Hüseyinîler bu itirazların önüne geçmek için de hareketin bittiği mekânı ayırt edici unsur olarak tayin etmişlerdir. Hareketin sona ermesi cisimde herhangi bir (başka) *ma'nânın* ortaya çıkması anlamına gelmese de, bu durum cismin belirli bir yönde bulunmakla vasıflandırılmasına engel değildir. Çünkü cismin hareketi bu (bulduğu belirli) yönde sona ermiştir. Cismin hareketi bu mekânda sona erdiği için cismin bu (mekânın bulunduğu) yönde bulunması diğer yönlerde bulunmasından öncelikli olmaktadır.

Cisimdeki sükûn halinin, sükûn şeklindeki yeni bir *ma'nânın* ortaya çıkmasıyla değil de, hareketin ortadan kalkmasıyla gerçekleştiğini ileri süren bu düşüncenin maruz kaldığı en önemli itiraz, yukarıda belirtildiği üzere sükûn denilen bir *ma'nânın* yokluğunun cismin belirli bir yönde sâkin olmasını açıklamaya yetmeyeceği şeklindeki itirazdır. Bu itiraza verilen cevap cismin belirli bir yönde sâkin olmasını ortaya koyan şeyin kendisinde sükûn denilen *ma'nânın* ortaya çıkması değil de, cismin bulunduğu mekânda kendisindeki hareketin yok olması/bitmesi şeklindedir. Hareket belirli bir mekâna geldiğinde bittiği için biz cismin o yönde bulunduğunu biliriz. Dolayısıyla Hüseyinîler'in, Behşemîler'in bu itirazına yönelik cevabı, hareketin iki mekân arasında gerçekleşen bir olgu olduğu izlenimini ortaya koymaktadır. Yani Hüseyinîler'in bu cevabından, onların hareketi şu şekilde anladıkları çıkmaktadır: Bir mekândan (X) ayrılıp diğer bir mekâna (Y) hareket eden cisim, bu ikinci mekâna geldiğinde hareket artık bitmiştir. Böylelikle hareket aslında mekânlarda gerçekleşen bir olgu değil,

¹⁷⁸ *Mu'temed*, s. 104: 18-22.

mekânlar arasındaki boşlukta gerçekleşen bir olgu olmuş olmaktadır. Hüseyinîler'in hareketi gerçekten de bu şekilde algıladıkları kesin olarak söylenemezse de, en azından verdikleri cevabın geçerli olabilmesi için bu şekilde algılamış olmaları gerekir. Pek tabii böyle bir düşünce hareketin gerçekleştiği mekânlar arası bir boşluğun varlığını gerektirdiği için, bu düşüncenin tabiatta boşluğu kabul etmeyen kelâmcılar tarafından kabul edilmesi beklenemez. Nitekim bu noktadan ilerleyen Behşemîler de Hüseyinîler'e onların bu iddiasının hareketin mekânlar arası boşlukta gerçekleşmesi gibi kabul edilmeyecek bir sonucu doğuracağını söyleyerek mukabele ederler.¹⁷⁹ Çünkü hareket bizzat mekânlarda gerçekleşmektedir. Cisim ikinci mekâna geldiği anda değil, ikinci mekânda bulunduğu ve artık ondan ayrılmadığı anda hareket bitmiştir. Pek tabii hareket de, sükûn da aynı mekânda olduğuna göre bu ikisi arasındaki farkı ne sağlayacaktır? İşte Behşemîler'e göre cismin hareketi bir mekânda gerçekleşiyor ve bilahare aynı mekânda (başka bir mekâna intikal etmemek suretiyle) sükûnu da gerçekleşiyorsa bu ikisi arasındaki farkı sağlayan unsur ancak bir *ma'nâ*dır. Dolayısıyla cisim bir mekâna geldiğinde kendisinde hareket *ma'nâsı* bulunuyorken, daha sonra kendisinde sükûn şeklinde bir *ma'nâ* ortaya çıkararak sâkin hale geçmiş olmaktadır.¹⁸⁰

Sonuç olarak cisim bir yönde bulunuyorsa, bunun gerçekleşmesini sağlayan, özellikli kılan (muhasis) etken, bir *ma'nâ* olarak hareket veya sükûndur. Bu da cisimde *ma'nânın* var olduğu anlamına gelmektedir.

1.2.1.1.2. Cisimdeki Değişikliklerde Bir Etken Olarak Fâil

Cisimlerdeki değişikliklerin kendisi sayesinde gerçekleştiği etken (*emr*) hakkındaki ihtimallerden biri de, bu değişikliklerin doğrudan bir fâil tarafından ortaya konulduğudur. Hüseyinîler'in *ma'nâ* anlayışını reddetmelerinden dolayı cisimlerdeki değişikliklerin (sözgelimi cismin sol yönde değil de sağ yönde bulunmasının) bir fâil tarafından gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği tartışılmıştır. Behşemîler, cisimde başta hareket olmak üzere meydana gelen değişikliklerin temel etkeninin *ma'nâ* olduğunu kabul ettiklerinden fâil kavramına bu *ma'nâyı* cisimde ortaya koyan varlık olmanın ötesinde bir mahiyet atfetmezler. Yani Behşemîler için fâilin cisimdeki değişikliklere

¹⁷⁹ *Mu'temed*, s. 104: 22-105: 3.

¹⁸⁰ *Mu'temed*, s. 105: 4-7. Hareket ve sükûn bağlantılı tartışmadaki Behşemîler'in görüşü için ayrıca bk. *Mecmû'*, I, 35: 10-37: 21.

etkisi olsa da, bu değişiklikler fâilin cisimde bir *ma'nâyı* ortaya koymasý üzerinden gerçekleştikten, cisimdeki değişiklikler nihayetinde *ma'nâ* sebebiyle olmaktadır. Fâil, sadece *ma'nânın* ortaya çıkmasının sebebidir.¹⁸¹ Buna mukabil Hüseynîler, fâilin yaptığı değişikliklerin arada herhangi bir *ma'nâ* olmaksızın doğrudan cisim üzerinde gerçekleştirilen değişiklikler olduğu kanaatindedirler.¹⁸²

Bu sebeple Behşemîler tartışmayı cisimlerdeki değişikliklerin, Hüseynîler'in iddia ettiği gibi, fâilin doğrudan tesiriyle gerçekleşmesinin ortaya koyacağı olumsuz sonuçlar üzerinden yürütürler.

Behşemîler'e göre, bir cismin kendisinde *ma'nâ* ortaya koymaksızın doğrudan belirli bir yönde bulunmasına fâilin kâdir olması durumunda, o fâilin cismin bizzat kendisini de yaratmaya da kâdir olması gerekecektir. Yine bir fâilin cisimde *ma'nâ* ortaya koymaksızın o cismin belirli bir yönde bulunmasını gerçekleştirmesi durumunda, bu fâilin diğer fâillerin yapabileceği bütün sıfatları cisim üzerinde gerçekleştirmeye kâdir olması gerekecektir.¹⁸³ Behşemîler bir *ma'nâ* ortaya koymadan fâil tarafından doğrudan yapılabilecek fiillere cismin daha siyah veya daha beyaz yapılması ile bir varlığı hay (diri) yapılması veya kâdir olmasının sağlanması gibi örnekleri veren Behşemîler, örnek olarak verdikleri bu fiillerin bir *ma'nâ* olmaksızın doğrudan gerçekleştirilmesinin cismin kendisini yaratmaya kâdir olma anlamına geleceği kanaatindedirler. Çünkü bir fâilin cismin kendisini doğrudan yaratmaya kâdir olması durumunda fâil olan herkesin yapmaya muktedir olduğu tüm sıfatları cisim üzerinde gerçekleştirmeye ve cismin kendisini yaratmaya da kâdir olması gerekecektir. Yani bu durumda bir insan bir şeyin siyah veya beyaz olmasını veya bir şeyi diriltebilme gibi fiilleri de yapabilme özelliğine sahip olması gerekir ki bu, biz insanlar için mümkün olmayan bir hususiyettir. Bu özellik sadece Allah Teâlâ'ya özgü olup O'nun dışındaki başka hiçbir varlıkta mevcut değildir.¹⁸⁴

Behşemîler'in bu düşüncelerini anlatmak ve ispatlamak için verdikleri örnek, insanın dilinden dökülen ona ait olan kelâmdır. Buna göre, kelâmı herhangi bir sıfat (emir veya haber kılma gibi) üzere doğrudan gerçekleştirmeye kâdir olan her bir fâilin,

¹⁸¹ *Tezkire*, 63: 15-19.

¹⁸² *Mu'temed*, s. 105: 8-10.

¹⁸³ *Mecmû'*, I, 38: 6-8.

¹⁸⁴ *Mu'temed*, s. 105: 10-14; *Fâik*, s. 17: 6-9.

o kelâmın bizzat kendisini de yaratmaya kâdir olması gerekir. Ancak biz insanların kendi kelâmımız dışında başka bir kimsenin kelâmını istediğimiz şekilde değiştirmeye yani haber veya emir sıygalarında yapabilmeye kâdir olamadığımız açık seçik ortada olan bir durumdur. Biz sadece kendi kelâmımıza güç yetirebildiğimiz için kelâmımız üzerinde istediğimiz şekilde tasarruf yapmaya sahip bir fâil olarak onu haber veya emir yapabilirken, başka bir kimsenin kelâmı üzerinde değişiklik yapabilmeye gücümüz yetmemesi nedeniyle (=başkasının kelâmı üzerinde bir *ma'nâ* yaratma imkânına sahip olamadığımız için) o kelâmı haber veya emir sıygalarında olmasını sağlayamıyoruz. Bunun sebebi ise bizim sadece kendi kelâmımız üzerinde kâdir olabilmemizdir. Yani biz insanlar, kendi kelâmımıza bir *ma'nâ* katarak (onda bir *ma'nâ* yaratarak) kelâmımızı ortaya koyabildiğimiz için onun üzerinde bir değişiklik yapmaya kâdir olabiliyoruz. Ancak başkasının kelâmı üzerinde bir *ma'na* ortaya koymaya muktedir olamadığımız için o kelâm üzerinde herhangi bir şekilde tasarrufta bulunma durumumuz söz konusu değildir. İnsanın kendi kelâmına kâdir olmasının illeti ise onun üzerinde bir *ma'nâ* yaratmasıdır. Kelâm hakkındaki bu hüküm (=kelâm üzerinde bir *ma'nâ* ortaya koyarak kelâm üzerinde kâdir olabilmek) kelâm üzerinde bir *ma'nâ* yaratma illetinin var olmasıyla gerçekleşecektir. İletinin olmaması yani kelâm üzerinde bir *ma'nânın* yaratılması söz konusu olmadığında ise kelâmda herhangi bir değişiklik de gerçekleşmeyecektir.¹⁸⁵ Behşemîler, bu açıklamalarıyla fâil olarak bir insanın kendi kelâmı üzerinde değişiklik yapabilmeye onu isteği doğrultusunda emir veya haber şekillerinde kullanabilmeye doğrudan değil ancak bir *ma'nâ* ortaya koyarak muktedir olabileceğini anlatmaya çalışırlar.

Bu tartışmada öncelikle Behşemîler ile Hüseyinîler arasındaki temel ayrımı anlamak gerekir. Aslında her iki ekol de aynı olgulardan bahsetmektedir. Fakat bunları farklı kavramlar üzerinden ifade etmektedirler. İmdî, her iki ekol de fâilin cisim üzerinde etkide bulunduğunu kabul etmektedir. Behşemîler bu değişikliklerin cisimlerde birtakım *ma'nâ*ları ortaya koymak suretiyle yapıldığını iddia ederken, Hüseyinîler bunların doğrudan fâil tarafından yapıldığını kabul etmektedirler. Behşemîler'e göre, Hüseyinîler'in iddia ettiği gibi, *ma'na* olmaksızın cisimlerde değişiklik

¹⁸⁵ *Mu'temed*, s. 105: 14-20; *Mecmû'*, I, 38: 8-12.

yapabilmek/etkide bulunabilmek cismin sıfatlarını değiştirmek anlamına gelir. Burada anahtar kavram “cismin sıfatlarını değiştirmektir”. Cismin sıfatlarını değiştirmek demek, cisim üzerinde bütün fâillerin yapabildiği değişikliklere kâdir olabilmek demektir. Cisim üzerinde kâdir olan fâillerden biri de Allah Teâlâ’dır ve onun kudretinin tezahürlerinden biri de cismi yaratmak şeklindedir. Dolayısıyla cismin tüm sıfatlarına kâdir olmak demek, cismi yaratabilmek demektir. İşte Behşemîler bunu kabul etmediklerinden fâilin cisim üzerindeki yapabileceği değişiklikleri *ma’nâ* üzerinden gerçekleştirebileceğini kabul etmişlerdir.

Hüseyinîler ise *ma’nâ* kavramını kabul etmediklerinden kâdirin cisim üzerinde doğrudan değişiklik yapabileceğini kabul ederler. Dolayısıyla onlara göre fâilin kudreti sıfatları da kapsar. İşte problem burada doğmaktadır. Fâilin kudreti cismin sıfatları üzerindeki etkiyi de kapsıyorsa ve cismin yaratılması onun sıfatlarındaki değişiklikler kapsamında yer alıyorsa bu durumda fâilin cismi yaratmaya da kâdir olması gerekecektir. Nitekim her iki ekol kendi ilkesi temelinde karşı tarafı ilzam etmeye çalışır. Sözelimi Hüseyinîler, Behşemîler’i cismin sıfatlarına *ma’nâ*lar sebebiyle kâdir olmamız gerektiği yönünde ilzâm eder. Bu ilzâmdan kasıt şudur: Madem, Behşemîler’in dediği gibi, fâil *ma’nâ* sebebiyle değişikliklere yol açmaktadır, o zaman cismin sıfatları üzerinde de bir takım *ma’nâ*lar sebebiyle değişikliğe yol açabilmesi gerekir. Yani, doğrudan yaratmanın sonucu olan özelliklerin bir *ma’nâ* sebebiyle olduğu, fâilin de bu *ma’nâyı* ortaya koymak suretiyle bu özelliği gerçekleştirdiği söylenebilir. Muhtemelen Behşemîler, bu ilzâma insanın her *ma’nâyı* kâdir olamadığı şeklinde cevap verirler. Yani fâil, Hüseyinîler’in dediği gibi sıfatlar üzerinde değişikliğe yol açabilecek *ma’nâ*lara kâdir olmak suretiyle bu sıfatlar üzerinde değişikliği yapabilir. Ancak bu, cismi yaratabileceği anlamına geleceği için cismi yaratmaya yönelik değişikliklere yol açan *ma’nâ*lara fâil olan insan kâdir olamaz. Dolayısıyla fâil cismin sıfatlarında değişikliğe yol açan, diğer bir deyişle doğrudan yaratmanın ürünü olan yönlerinde herhangi bir *ma’nâyı* kâdir olamazken, bu kapsamda olmayan yönlerle alakalı *ma’nâ*lara kâdir olur. Böylelikle Behşemîler, Hüseyinîler’in kendilerini sürüklediği ilzâmdan, biz insanların belirli *ma’nâ*lara kâdir olup bazılarını kâdir olamayız şeklinde bir açıklamayla kurtulmuşlardır.

Ancak bu açıklama Hüseyinîler’in eline koz vermiş olmaktadır. Çünkü fâilin birtakım *ma’nâ*lara kâdir olup, bazılarını kâdir olamadığı Behşemîler tarafından

söyleniyorsa, bu fâilin *ma'nâlar* vasıtasıyla bazı sıfatlara kâdir olduğu anlamına gelir ki bunu Hüseyinler ilzâm olarak kullanabilir ve fâilin bazı sıfatlara kâdir iken, bazılarında da kâdir olmadığını söyleyebilirler.¹⁸⁶ Hüseyinler'in, tıpkı Behşemîler'in *ma'nâlar*ya yönelik kudreti ayırmaları gibi, sıfatlara yönelik kudrette ayırım yapmaları Behşemîler tarafından kabul edilmez. Çünkü kudretin bazı *ma'nâları* kuşatırken bazılarını kuşatmaması, diğer bir deyişle kudretin sadece bazı *ma'nâlar*ya yönelik olması zorunlu olarak bilinen doğru bir husustur. Nitekim bir kimse kendi kelâmına kâdir iken, başkasının kelâmına kâdir değildir. Yani, kendi kelâmında değişiklik yapabilirken, başkasının kelâmında değişiklik yapamamaktadır. Nihayetinde bu kelâmın her ikisi de (bizim kelâmımız ve başkasının kelâmı) aynı özellikte birer kelâm olduğu halde, birinde değişiklik yapmaya kâdir olurken diğerinde kâdir olamamamız, kudretin bazı *ma'nâları* kuşatırken bazı *ma'nâları* kuşatmadığını göstermektedir. Oysa sıfatlara kâdir olmak böyle değildir. Bir sığata kâdir olan bütün sıfatlara da kâdir olur. Yani, yaratma sonucu olan bir özelliğı ortaya koyabilen fâil, yaratma sonucu olabilecek diğer tüm özellikleri de ortaya koyabilir ve bu durum biz insanlar hakkında mümkün olmayıp sadece Allah Teâlâ için mümkündür.¹⁸⁷

Behşemîler'in insana ait kelâm üzerinden yaptığı tartışma ve değerlendirmelerden anlaşıldığına göre kâdir olan bir fâil, kendisinde bulunan kudretin kapsamında olan *ma'nâları* ortaya koyarak ancak bir cisim üzerinde değişiklik yapabilir.¹⁸⁸ Bir *ma'nâ* ortaya koymaksızın, doğrudan bir cisim üzerinde değişiklik yapmak, onu yaratmak anlamına geleceğinden bu şekilde cisim üzerinde değişiklik yapmak insanlar açısından mümkün değildir. Behşemîler, insanın kudretinin *ma'nâlar* üzerinde güç yetirebilme hususunda ortaya koyabileceğı ve ortaya koyamayacağı *ma'nâlar* şeklinde bir taksime giderken, cismin sıfatlarını bir bütün olarak *ma'nâlardan* farklı mütalaa ederler ve cismin sıfatlarının insan tarafından doğrudan değıştirebilmesini mümkün görmezler/kabul etmezler. Onlara göre fâil olan insanın sıfatlar üzerinde etkin olabilmesi ancak cisim üzerinde yarattıkları *ma'nâlar* sayesinde mümkündür.¹⁸⁹ Hüseyinler'in fâilin sıfatlara kâdir olması açısından sıfatların *ma'nâlarda* olduğu gibi

¹⁸⁶ *Mu'temed*, s. 106: 3-5.

¹⁸⁷ *Mu'temed*, s. 106: 5-9.

¹⁸⁸ *Mecmû'*, I, 38: 21-23.

¹⁸⁹ *Mecmû'*, I, 39: 1-4.

ikili bir tasnifin (fâilin kâdir olduğu sıfatlar ve fâilin kâdir olmadığı sıfatlar) olabileceği şeklindeki tezlerinin doğru olmadığını belirtirler. Behşemîler, sıfatlara kâdir olmak ile *ma'nâ*lara kâdir olmayı farklı değerlendirirler. Onlara göre bazı *ma'nâ*lara kâdir olabilip bazılarına kâdir olamamak zorunlu olarak bilinen bir husus iken, aynı durum sıfatlar hakkında geçerli değildir. Bu durumda Behşemîler insanlar açısından *ma'nâ*ları iki grup (kâdir olunan ve kâdir olunmayan) şeklinde mütalaa ederken, sıfatları bir bütün olarak değerlendirirler. Dolayısıyla bir fâil cismin bir sıfatını doğrudan değiştirmeye kâdir olabiliyorsa bu özellik o fâilin aynı zamanda cismin diğer sıfatlarını değiştirmeye de kâdir olması anlamına gelir. Bunun da sadece Allah Teâlâ'ya özgü bir yaratma şekli olduğunu belirten Behşemîler, sıfatlar üzerinde insanın bir fâil olarak tarafından doğrudan değişiklik yapılması düşüncesine sıcak bakmazlar.

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in *ma'nâ* kavramına yükledikleri fonksiyonun yanlışlığını yine onlara ait olduğunu iddia ettiği bir düşünce ile ortaya koymak ister. Bu bağlamda Behşemîler'in unutkan kâdir insan hakkındaki açıklamalarını aktararak onların kendi düşünceleri ile çeliştiklerini ifade etmeye çalışır. Nitekim Behşemîler, unutkan kâdir bir insanın birbirine zıt olan iki ayrı şeye aynı oranda kâdir olabileceğini, bu iki şeyden birini herhangi bir etken olmaksızın gerçekleştirebileceğini ve yaratabileceğini iddia ederler.¹⁹⁰

İbnü'l-Melâhimî, unutkan kâdir insan hakkındaki Behşemîler'in yaklaşımlarını aktardıktan sonra bu düşüncelerini eleştirir. Ona göre Behşemîler, unutkan kâdir insan hakkındaki düşüncelerini bu şekilde ortaya koyarak bir cismin sol tarafa hareket etmesi mümkün iken sağ tarafa hareket etmesinin *ma'nâ* sayesinde gerçekleşeceğine dair kendi metodlarına aykırı bir görüş ortaya koymuşlardır. Çünkü Behşemîler bu düşünceleriyle bir taraftan bilinçli kâdirin *ma'nâ* olmaksızın bir cisim üzerinde herhangi bir değişiklik yapamayacağını iddia ederken, diğer taraftan unutkan kâdir insanın ortada herhangi bir etken, motiv veya iradenin yönlendirmesi/etkisi olmamasına rağmen iki maddeden

¹⁹⁰ *Mu'temed*, s. 109: 5-9. Hüseyinî ekole mensup bir kelâmcı olan Necrânî, Behşemîler'in herhangi bir etken-motiv olmaksızın unutkan kâdirin bir fiili gerçekleştirmesini değerlendirirken buna uyku halindeki insanı da katar. Her iki insanın bilinçli olmadıkları bir durumda (herhangi bir etken olmadığı halde) bir şeye kâdir olmalarını sorgular ve Behşemîler'i eleştirir. Bk. Necrânî, *Kâmil*, s. 115: 7-116: 9.

birini meydana getirebileceğini benimsemiş olmaktadırlar.¹⁹¹ Burada Hüseyinler'in kastettiği şudur: Behşemiler'in görüşü cisim üzerindeki değişikliklerin ancak bir *ma'nâ* aracılığıyla ortaya konulabileceği ve bu *ma'nânın* da bir bilinç eseri olduğu anlamına gelmektedir. Durum böyle olduğunda, yani *ma'nâ* ancak bilincin eseri oluyorsa, unutkan (bilinçsiz) failin yaptığı değişikliğin *ma'nâdan* yoksun olması gerekecektir. Fakat nihayetinde unutkan fâil cisim üzerinde bir değişiklik yapmıştır. Eğer onun yaptığı değişiklik *ma'nâ* bulunmaksızın gerçekleşebiliyorsa, aynı şekilde bilinçli kâdirin yaptığı değişikliğin de *ma'nâ* bulunmaksızın gerçekleşebileceğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla Behşemiler'in unutkan kâdir insanın makdûruna güç yetirebilme ile ilgili bu görüşünün mümkün olması durumunda bilinçli kâdir fâilin herhangi bir etken (= *ma'nâ*) olmaksızın cismi yaratmaya da kâdir olmasının mümkün olması gerekecektir. Çünkü Behşemiler'in her ikisinin de mümkün olduğu birbirine zıt olan iki olgudan biri yerine diğerinin ortaya konulmasının şartları olarak ileri sürdükleri hal (=kâdirin her iki seçeneğe kâdir olması) ve şart (=kâdirin mevcudiyeti) unutkan kâdir ve bilinçli kâdir örneğinin her ikisinde de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu iki şartın gerçekleşmesi durumunda unutkan kâdir örneğinde kabul edildiği gibi bilinçli kâdir olan fâilin de herhangi bir etken (= *ma'nâ*) olmaksızın cismi yaratmaya kâdir olabilmesi gerekmektedir. Bir başka deyişle unutkan kâdir bir insanın fiilini yaratabilmesi için bu iki şartın dışında başka bir şart aranmıyorsa ve bu ortam içerisinde fiilini gerçekleştirebiliyorsa, aynı durumun bilinçli kâdir insan hakkında da düşünülmesi gerekir. Çünkü her iki örnekte de fiilin gerçekleşmesi için gereken şartlar elverişli halde olup, fiilin yaratılmasının önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Şartların olduğu bir

¹⁹¹ *Mu'temed*, s. 109: 10-11. İbnü'l-Melâhimî, unutkan kâdir hakkında Behşemiler adına bu yorumu yaparken bir Behşemî kelâmcı olan İbn. Metteveyh, *Mecmû'* adlı eserinde bu hususta şu tespitlerde bulunur: "Unutkan ve uyku halindeki kişilerin bir fiil yaptığını yani fâil olduklarını düşünmüyoruz. Ancak bu iki özellikteki kişi bir fiil yaptığı zaman bu fiillerini varsayım üzere yaptıklarını düşünmüyoruz. Yani bu kişiler bilinçli bir fâilin kendisinde beliren motiv doğrultusunda fiilini yaptığı gibi, buna takdir ederek fiillerini yaparlar". İbn. Metteveyh'in bu ifadelerinden Behşemiler'in İbnü'l-Melâhimî'nin iddiasının tersine uykulu ve unutkan kişilerin motivsiz olarak fiillerini yaptıklarına dair bir söylemde bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Bk. *Mecmû'*, I, 77: 13-14.

Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da uyku halindeki ve unutkan kâdirin fiillerini aynen bilinçli kâdirin yaptığı gibi motiv doğrultusunda gerçekleştirdiğini ifade eder. Uykulu da olsa kâdirin fiillerinin hâdis olması yönünden aynen uyanık insan gibi motiv doğrultusunda fiillerine kâdir olduğunu söyler. Ona göre uykudan uyanan insan uyandıığında fiillerine kâdir olabiliyorsa uyku halinde de fiiline bilinçli kâdir gibi kâdirdir. Bu açıklamalarından anlıyoruz ki Kâdî Abdülcebbâr bir Behşemî olarak İbnü'l-Melâhimî'nin dediği gibi uyku halindeki insanın motivsiz olarak fiillerini gerçekleştirdiğini iddia etmemektedir. Bk. *Mugnî*, VIII, 48: 1-54: 3.

ortamda bilinçli kâdir fâil tarafından fiilin doğrudan yaratılmasının mümkün olması gerekir.¹⁹²

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in unutkan kâdir insan ile alakalı görüşlerinin aynısının bilinçli kâdir fâilin cisimler üzerindeki tasarrufu hakkında geçerli olabileceğini kabul etmeyerek bir bakıma kendi metodlarına aykırı bir tavır sergilediklerini ve kendileriyle çeliştiklerini ortaya koymaya çalışır. Böylelikle bir taraftan Behşemî bir öğretiyi kullanarak Hüseyinîler'e ait bir görüş olan bir fiilin *ma'nâ* olmaksızın meydana gelmesinin mümkün oluşunu ispata çalışırken, diğer taraftan da onları kendi düşünceleri ile ilzâm etmeyi amaçlar.

Behşemîler, Hüseyinîler'in bu ilzâmı karşısında bir çıkış yolu arama ihtiyacı hissederek bir cismin birbirine zıt iki yöne hareket etmesi mümkün iken sağ yöne hareket etmesi (unutkan kâdirin durumundaki gibi) ile kâdirin birbirine zıt iki şeyden birini ortaya koyması (bilinçli kâdirin durumundaki gibi) olgularını birbirinden ayırırlar. Hüseyinîler'in bu iki olgunun birbirine benzer olduklarını söyleyerek kendi düşüncelerine destekleyecek bir sonuç çıkarmalarını yanlış görürler. Çünkü Behşemîler'e göre cismin her iki yöne hareket etmesinin mümkün olduğu bir durumda sol yön yerine sağ yöne doğru hareket etmesi cisim için yenilenen (*teceddüd eden*) bir haldir. Burada Behşemîler'in "yenilenen hal" den (*mütecedded*) kasıtları, cisimde daha önce var olan bir durumun yenilenmesidir. Oysa diğer durumda, yani bilinçli kâdir cismi iki zıt yönden birine değil de başka bir yöne hareket ettirdiğinde cisimde daha önce var olmayan yeni bir durum (olgu, fiil vs.) ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla bilinçli kâdir cisimde yeni bir durum ortaya çıkardığı için (*vücut*), daha önce var olmayan bu durumun ortaya çıkmasını bir *ma'nâ* sayesinde gerçekleştirir. Ancak unutkan kâdir açısından birbirine zıt olan iki şeyden birisini ortaya koyması meselesinde ise zaten var olan bir halin yenilenmesi söz konusudur. Yani, unutkan kâdir cisimde var olan bir şeyi yenilemekte, bilinçli kâdirin yaptığı gibi yeni bir durum ortaya koymamaktadır. Bundan dolayı unutkan kâdir söz konusu fiili yaparken bunu temin eden bir *ma'nâya* ihtiyaç duymazken, bilinçli kâdir fiilini bir *ma'nâ* aracılığıyla ortaya

¹⁹² *Mu'temed*, s. 109: 11-13.

koymaktadır. Dolayısıyla görünürde aynı gibi gözüken değişiklikler (=sol yerine sağa hareket ettirmek) aslında tamamen farklı bir ontolojik arka planla açığa çıkmaktadır.¹⁹³

Buna karşın Hüseyinîler bu iki durum arasında bir farkın olabileceğini, fakat nihayetinde ortada aynı olgunun (=cismi sol yerine sağa hareket ettirmek) bulunması hasebiyle, bu farkın önemsiz ve ufak bir ayrıntıdan ibaret olduğunu söylerler. Çünkü nihayetinde her iki durumda da kâdir bir varlık mevcuttur. Ortada kâdir bir varlık ve bunun ortaya koyduğu fiil var iken, bu fiilin cisimde mevcut olan bir halin yenilenmesi yahut onda bulunmayan bir durumun ortaya konulması şeklinde gerçekleşmesi arasında hiçbir fark yoktur. Sonuç olarak her iki olgu da kâdir olan bir varlık tarafından ortaya konulmuştur.¹⁹⁴ Kısaca Hüseyinîler'e göre her iki olgu açısından kâdirin bilinçli veya unutkan olmasının fazla bir ehemmiyeti yoktur. Önemli olan fiili gerçekleştiren bir kâdirin mevcut olmasıdır. Dolayısıyla Behşemîler'in unutkan kâdir örneğinde olduğu gibi, bilinçli kâdirin de bir cismi *ma'nâ* olmaksızın ortaya koyabilmesini ve cisim üzerinde değişiklik yapabilmesini mümkün görmeleri gerekmektedir.

Behşemîler, cisimde meydana gelen değişikliklerin bir *ma'nâ* sayesinde gerçekleştiği yönünde ileri sürdükleri delil ve açıklamalara Hüseyinîler'in yaptığı itiraz nedeniyle düşüncelerini başka bir tarzda delillendirme yoluna giderek açıklama ihtiyacı hissederler. Bu delili de cismin bir hayyizde bulunması üzerine inşâ ederler. İmdî, cismin bir hayyizde bulunması için önce kâdirin varlığı (=şart) lâzımdır. Ancak bu şartın olduğu durum olsa bile cismin söz konusu hayyizde bulunup bulunmaması eşit ihtimallidir. Yani her iki durum cisim için mümkün olan seçeneklerdir. İşte kâdirin varlığı söz konusu olması halinde her iki seçeneğin gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde ise, bu iki seçenekten birinin gerçekleşmesini sağlayan şey nedir? Behşemîler'in bu soruya verecekleri cevapları doğal olarak *ma'nânın* varlığı şeklinde olacaktır. Yani, kâdir cisimde bir *ma'nâ* yaratarak cismin hayyizde bulunmasını sağlamıştır. Eğer bu değişiklik *ma'nâ* üzerinden olmasaydı her iki seçenek de daima ihtimal dâhilinde kalır ve asla herhangi bir tanesi gerçekleşmezdi. Çünkü bunların her ikisi de kâdirin varlığı hâlinde potansiyel olarak bulunmaktadır. Fiiliyatta bir tanesi gerçekleştiğine göre

¹⁹³ *Mu'temed*, s. 109: 14-15.

¹⁹⁴ *Mu'temed*, s. 109: 15-18.

kâdirin varlığından başka bir şartın bulunması gerekli olmaktadır. İşte bu şart da *ma'nâ*dır.¹⁹⁵

Ancak İbnü'l-Melâhimî, buna rağmen getirilen bu istidlal şeklini yine de eleştirir. Onun eleştirisine göre kâdir varlık cismin hayyizde bulunup bulunmamasına zaten kâdirdir. Herhangi bir etken yani *ma'nâ* olmaksızın iki zıttan birini (cismin hayyizde bulunma ve bulunmama durumlarından birini) yaratarak gerçekleştirir. Yani cismin bir hayyizde bulunması bir *ma'nâ* sayesinde değil, kâdir varlığın bizzat kendisi sayesinde gerçekleştirilmiştir. Çünkü kâdir varlık birbirine zıt olan iki şeyden birini herhangi bir etken olmaksızın seçip gerçekleştirebilecek özelliktedir.¹⁹⁶

Cisimdeki değişikliklerin fâil sayesinde olması bağlamında İbnü'l-Melâhimî'nin gündeme getirdiği bir diğer örnek ise cismin¹⁹⁷ yeryüzüne teması örneğidir. Cismin her bir yönünün yeryüzüne temas etmesi mümkün olduğu halde sadece bir yönü temas etmektedir. Soru şudur: Cismin bütün yönlerinin yeryüzüne temas etmesi mümkün olduğu halde niçin sadece bir yönü (temas eden yönü) temas etmektedir? Cismin temas eden yönünü diğer yönlerden ayıran sebep nedir? İbnü'l-Melâhimî'nin bu örneği gündeme getirmesinin nedeni cismin yönleri arasında herhangi bir ayırma gidilemeyeceği, dolayısıyla da cismin sadece bir yönünün (=yeryüzüne temas eden yönünün) temasının bir *emre* dayanmadığını kanıtlamaktır. Zira temas eden yön hakkında niçin temas ettiğine dair getirilebilecek her sebep, diğer yönler hakkında da mümkün olacaktır.¹⁹⁸

Behşemîler için bu örneğe verilebilecek cevaplardan biri söz konusu olgunun illetlendirilemeyen bir olgu olduğu şeklinde olabilecektir. Ancak İbnü'l-Melâhimî böyle bir seçeneğin mümkün olmadığını geriye tek seçeneğin kaldığını, bu seçeneğin de cismin yeryüzü ile temasını sağlayan emrin fâil olduğunu söyler.¹⁹⁹ Yani doğrudan fâil cismin belirli bir yönünün yeryüzü ile temasını sağlamıştır. Dolayısıyla fâil bu olguyu doğrudan ortaya koyduğu için *ma'nâ* türü herhangi bir unsura ihtiyaç hissetmeyecektir.

¹⁹⁵ *Mu'temed*, s. 109: 18-20; ayrıca bk. *Tezkire*, s. 63: 15-19.

¹⁹⁶ *Mu'temed*, s. 109: 20-21.

¹⁹⁷ Metinde "cevher" olarak zikredilmektedir.

¹⁹⁸ *Mu'temed*, s. 114: 15-18.

¹⁹⁹ *Mu'temed*, s. 114: 19.

Ancak böyle bir cevap Behşemî düşünce açısından çıkmaza yol açacaktır. Zira Behşemîler doğrudan fâil tarafından ortaya konulan değişiklikleri sadece cismin “hudûs” (varlığa gelme) ânına özgü olduğunu kabul etmektedirler. Diğer bir deyişle herhangi bir *emre* (*ma'nâ*) ihtiyaç olmaksızın fâil tarafından doğrudan ortaya konulan değişiklikler sadece cismin varlığa geliş ânına özgüdür. Cismin varlığa gelmesinden sonra varlıkta kalmaya devam ettiği ânlarda (bekâ durumunda) olan değişiklikler fâil nedeniyle değil, ancak *emr* (*ma'nâ*) sebebiyle olmaktadır.²⁰⁰ İşte İbnü'l-Melâhimî de bu noktayı gündeme getirir. Burada cismin bir yönünün yeryüzüne teması hudûs ânına özgü bir olgu olmayıp devam eden bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla Behşemîler'in bu olguyu hudûs ânına özgü olmadığı halde fâil sayesinde olduğunu söylemeleri kendi ilkeleri açısından mümkün olmadığı gibi, kendilerini çelişkiye de sürükleyecektir. Çünkü onlar cismin bir yönde olmasının doğrudan ve sadece fâil nedeniyle oluşan bir değişiklik değil de *ma'nâ* sebebiyle olduğunu iddia etmekteydiler. Eğer Behşemîler cismin yeryüzüne temasının doğrudan fâil nedeniyle gerçekleşen bir değişiklik olduğunu kabul ederlerse, bu durumda cismin belirli bir yönde bulunmasının fâil nedeniyle gerçekleşmeyen bir değişiklik olduğu şeklindeki ilkelerini terk etmeleri gerekecektir.²⁰¹

İbnü'l-Melâhimî'nin bu açıklamalarında Behşemîler'in çelişkilerini ortaya koyarak onların görüşlerini çürütme gayretinin yanında konu hakkında kendi çözüm önerilerini de ortaya koyma gayreti vardır. Çünkü ona göre bütün bu örneklerdeki²⁰² değişiklikler fâil (kâdir) sebebiyle oluşan değişikliklerdir. Fâil (kâdir) bunları böyle yapmak istediğinde, yani siyahı iki mahalden sadece birinde kılmayı, cismin sadece belirli bir yönünü temas ettirmeyi yahut fiili sadece belirli bir vakitte yapmayı istediğinde söz konusu değişiklikler ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu değişikliklerin ortaya çıkmasının nedeni bunları sağlayan bir *emrin* (*ma'nâ*) bulunması değil, fâilin (kâdir) bunları yapmasıdır.²⁰³ İbnü'l-Melâhimî'ye göre cismin yönlerinden herhangi birinin yeryüzüyle temasını gerektiren şey, kâdirin buna yönelik motividir. Kâdir,

²⁰⁰ *Mu'temed*, s. 108: 7-9.

²⁰¹ *Mu'temed*, s. 114: 19-21.

²⁰² İbnü'l-Melâhimî konu hakkında siyahın iki mahalden birinde bulunması, cismin sadece bir yönünün yeryüzü ile temas etmesi ve fiilin iki vakitten birinde gerçekleşmesi örneklerini verir. Bk. *Mu'temed*, s. 115: 3-5.

²⁰³ *Mu'temed*, s. 115: 1-5.

cismin spesifik bir yönüne yönelik olmasa da, mutlak olarak cismi yeryüzüyle temas ettirmeye yönelik bir motivi olduğu için cismin yönlerinden biri yeryüzüyle temas etmiştir. Dolayısıyla cismin bir yönünün temasını sağlayan şey sadece kâdirin onu temas ettirmeye yönelik motividir. Bu da cisimdeki seçeneklerden birinin, diğerleri karşısında gerçekleşmesinin (yani cismin tüm yönlerinin teması mümkün iken sadece bir yönünün temas etmesinin) tamamen kâdir sebebiyle olduğu anlamına gelir.²⁰⁴

İbnü'l-Melâhimî, cisimde meydana gelen değişiklik seçeneklerinden birisinin kâdirde oluşan istek/motiv olduğunu dolayısıyla cisimdeki değişikliklerin kendisinde motivin oluştuğu fâil sebebiyle olduğunu söyleyince Behşemîler kâdir tarafından iki makdûrdan birinin varlığa getirildiğini diğerinin ise getirilmediğini dolayısıyla bu husustaki motivin de bir *emr* olarak değerlendirilebileceğini iddia ederler. Behşemîler, Hüseyinîler'e kâdirin cismi sağ veya sol yöne doğru hareket ettirmeyi gerçekleştirmesinden önce ortaya çıkan hareketin her iki yöne doğru motivinin ve bunu gerçekleştirecek kudretinin olup-olmadığını sorgularlar. Behşemîler'in bunu sorgulamalarındaki amacı madem fâil bir cismi her iki yöne hareket ettirmeye yönelik kendisinde motiv oluşuyor, o zaman niçin cisim sadece bir yöne doğru hareket etmektedir? Kâdir olan fâilin bunu gerçekleştirecek kudreti yok mudur? Gibi sorularla Hüseyinîler'i ilzâm etmektir. İbnü'l-Melâhimî de Hüseyinîler olarak henüz varlığa getirilmemiş yani yokluk halindeki olguları kâdirin kudretinin belirgin olarak taalluk edeceği bir zât olarak kabul etmedikleri için²⁰⁵ bu ilzâmın kendilerini ilgilendirmediğini ifade eder. Ona göre hareket henüz yok iken kâdirin bu hareketi sağa veya sola yapmaya yönelik kudreti olmayan bir şeye taalluk etmez/öyle bir kudreti bulunmaz. Çünkü kâdir önce hareketi varlığa getirir. Hareketin varlığa gelmesinden sonra bu hareketin sağa veya sola yönelik olması yönündeki motiv daha sonra oluşur ve kâdir bu motive göre hareketin yönünü belirler.²⁰⁶

²⁰⁴ *Mu'temed*, s. 115: 5-10.

²⁰⁵ Bu husustaki Behşemîler ve Hüseyinîler arasındaki tartışma bir şeyin yokluk (ma'dûm) halinde iken zâtının olup-olmamasındaki ihtilafa dayanır. Çünkü Behşemîler, bir şeyin yokluk halinde iken bir zâtının ve sıfatının olduğunu ileri sürerler. Hüseyinîler ise bir şeyin yokluk halinde iken zâtının ve sıfatının olmadığını, o şeyin varlığa çıkma anında şey olma özelliğini kazanacağını düşüncesindedirler. Bu konudaki iki ekolün görüşleri hakkında geniş bilgi için tezimizin 228-231. sayfalarına bakılabilir.

²⁰⁶ *Mu'temed*, s. 115: 11-13.

Burada Behşemîler kâdirin kudretinin henüz meydana gelmemiş olsa da harekete taalluk etmemesinin buna yönelik motivinin bulunmadığı anlamına geldiğini iddia eder ve Hüseyinîler'i eleştirirler. Çünkü motivin bulunmaması demek hareketin varlığının motivsiz gerçekleşeceği anlamına gelir ki, Behşemîler işte bu örnekten yola çıkarak Hüseyinîler'i ilzâm ederler. Bu durumda Hüseyinîler her şeyi (=değişiklikleri) motive bağlamışken, burada motivsiz değişikliklerin gerçekleşebileceğini kabul etmiş olmaktadır.²⁰⁷

Hüseyinîler'in bu ilzâma cevabı hareketin henüz varlığa gelmediği (var olmadığı) bir anda zaten motivin buna taalluk etmesinin söz konusu olmayacağını ifade etmek olmuştur. Çünkü bu özel bir durumdur. Hareket yokluk halinde olduğu için motivin buna taalluk etmesi mümkün değildir. Motivin harekete taalluku, ancak kâdirin hareketi yaratmasından (yapmasından) sonra gerçekleşir. Bu açıklamalarından yola çıkarak Hüseyinîler'e göre motivin tanımı da ortaya çıkmış olacaktır. Buna göre motiv (=dâ'î); hareket kâdir tarafından ortaya çıkarıldıktan sonra yine kâdirin hareket edecek olan cismi sol yöne değil de sağ yöne doğru yönlendirmesinde *muhassis* olan etkendir".²⁰⁸

Dolayısıyla Behşemîler'in hareketin motivsiz olduğu yönündeki ilzâmı Hüseyinîler'i bağlamaz. Bu ilzâmın onları bağlayabilmesi ancak varlığa gelen hareketin sağa yahut sola doğru bir hareket olmasını motivin taalluk etmediği bir olgu olduğunu kabul etmeleri halinde mümkün olacaktır. Oysa Hüseyinîler bunu zaten motivle gerçekleşen bir olgu olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle de bu ilzâm onları ilgilendirmemektedir.

Buna göre Hüseyinî anlayışa göre cisimlerin üzerinde meydana gelen değişikliklerin meydana gelmesinde rol oynayan etken (*emr*) *ma'nâ* değil, kâdirde oluşan ve onu ilgili cismi bulundurmak istediği yönde değişiklik yapmaya sevk eden *motivdir*.

²⁰⁷ *Mu'temed*, s. 115: 13-14.

²⁰⁸ *Dâ'î* (motiv) kavramı en genel haliyle faili bir fiile sevk eden unsurdur, yani motivdir. *Sârif* kavramı da aslında motiv olup, bir fiili yapmamaya sevk eden motivdir. Bu yönüyle *sârif* bir fiilin zıttına yönelik motivdir. Daha kısa ifadeyle; karşıt motivdir. Bk. Peters, *God's Created Speech*, s. 218; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerine Etkileri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 31.

1.2.1.2. Cisimdeki Değişikliklerin Mahiyeti Hakkındaki Detaylı Tartışmalar

İbnü'l-Melâhimî, bir cismin sol veya sağ yönlerde bulunmasının tercih edilerek gerçekleşmesini sağlayan, bu sayede bir cismin diğer cisimlerden farklı olmasını gerektiren etken hakkındaki ihtimaller ile ilgili iki ekolün genel değerlendirmelerini aktardıktan sonra bu konudaki temel tartışmanın detaylı olarak ele alındığı esas bölüme geçer. Bu bölümde cisimdeki değişikliklerin Behşemîler'in iddia ettiği gibi fâilin yarattığı *ma'nâ* sayesinde mi, yoksa Hüseyinîler'in iddia ettiği gibi doğrudan fâil sayesinde mi gerçekleştiği yönündeki iki ekolün ayrıştığı ana tartışma yer alır. Ayrıca bu bölümde iki ekolün kendi görüşlerini desteklemek üzere ortaya koydukları deliller ele alınır ve değerlendirilir. Hüseyinîler Behşemî görüşü (=cisimdeki değişikliklerin ancak *ma'nâ* sebebiyle gerçekleştiği) reddederek kendi görüşlerini (=cisimdeki değişiklikler bir *ma'nâ* olmaksızın fâil tarafından gerçekleştirilir) ortaya koymuşlardır.

İbnü'l-Melâhimî, değerlendirmeye tâbi tuttuğu görüşler hakkında meseleleri ele almada takip ettiği yöntem gereği Behşemîler'in görüşlerini objektif bir bakışla aktardıktan sonra kendi görüşlerini ve eleştirilerini dolayısıyla Behşemîler'in görüşlerinin yanlış yönlerini ortaya koymaya çalışır. Onun iki ekol arasındaki farklılaşmaya neden olan konularla ilgili görüş ve düşünceleri bir arada zikretmiş olması bize iki ekolün görüşlerini karşılaştırmalı olarak değerlendirme yapma imkânını vermiştir.

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler ve Hüseyinîler arasındaki temel tartışmanın iki delile dayandığını ifade eder. Bu deliller ise şunlardır:

1. Biz insanlar bir cisimde *ma'nâ* ortaya koymaksızın (=ihdâs etmeksizin) yani doğrudan onun bir yönde kâin olmasına (=hareketli veya sâkin olmasına) kâdir olmamız durumunda, cismin kendisini yaratmaya kâdir olmamız gerekecektir.

2. Yine böylesi bir durumda cisim üzerinde gerçekleşmesi gereken tüm sıfatları yaratmaya kâdir olmamız gerekecektir.

1.2.1.2.1. “Cismin Kendisine Kâdir Olma” Mefhumunu Temel Alan Tartışmalar

Behşemîler'in dayandığı temel ilke bir fâilin cisim üzerinde doğrudan (*ibtidâen*) herhangi bir değişiklik yapmaya kâdir olmadığıdır. Onlara göre bir fâil cisim üzerinde

gerçekleştirmek istediği değişiklikleri doğrudan değil de ancak cisim üzerinde *ma'nâ* yaratarak meydana getirebilmektedir.²⁰⁹ Çünkü biz insanların bir cisimde *ma'nâ* ortaya koymaksızın (=ihdâs etmeksizin) yani doğrudan onun bir yönde kâin olmasına (=hareketli veya sâkin olmasına) kâdir olmamız durumunda, cismin kendisini ve cisim üzerinde diğer tüm sıfatları da yaratmaya kâdir olmamız gerekecektir. Bunun da imkânsız olması nedeniyle fâilin cisim üzerinde doğrudan değişiklik yapmaya kâdir olmadığını ifade ederler.

Behşemîler'in cisimdeki değişikliklere bir *ma'nâ* yaratmaksızın doğrudan fâil sayesinde kâdir olunması durumunda o cismin kendisinin yaratılmasına da kâdir olunması gerektiğini kanıtlamaya yönelik kullandıkları temel delil (ve dolayısıyla da bu delile bağlı olan tartışmalar) kelâma (konuşulan dil) dayalı olarak izah edilir. Onların nihayetinde cisimlerdeki değişikliklerin ancak *ma'nâ*lar üzerinden olabileceğini göstermeyi hedefleyen bu delil, kelâmda haber olarak kullanılan kelimenin sıygasında var kabul ettikleri vecihe dayanır. Behşemîler'e göre haber olan kelimenin sıygasında bulunmasına rağmen kelimenin kendisinden ayrı olan (zâid) bu vecih, *ma'nâ* kavramının kendisidir.²¹⁰ Buna göre bir fâil kelâmını ifade ederken kelâmın kendisine değil, haber sıygasındaki vecihi yani *ma'nâyı* yaratarak kelâm üzerinde değişiklik yapabilir. Kelâm üzerindeki değişikliği ancak *ma'nâ* yaratarak gerçekleştirebildiğinden kelâmın kendisine doğrudan kâdir değildir. Bunun sebebi fâilin vecihi yani *ma'nâyı* sadece kendi kelâmında yaratmaya dolayısıyla değişikliğe kâdir iken, başkasının kelâmında bir vecih yani *ma'nâ* yaratmaya kâdir olamaması ve böylelikle o kelâm üzerinde kâdir olamamasıdır.

Behşemîler, insanın kendi kelâmındaki haber sıygasında bulunan vecihi (=ma'nâ) değiştirerek kelâmına kâdir olduğu yönündeki tezlerini ispatlamak için birtakım örnekler eşliğinde izah tarzları geliştirmişlerdir. İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in kelâm merkezli ortaya koydukları izah tarzları aktardıktan sonra Hüseyinî olarak kendi düşüncesini de beraberinde ifade etmiştir. Bu izahlar şu şekildedir:

²⁰⁹ Behşemîler'in kelâm örneği üzerinden kâdirin bir cismin bir yönde bulunmasını o cisim üzerinde bir *ma'nâ* ortaya koymaksızın gerçekleştirmesinin o cismin kendisini yaratması anlamına geleceğine dair görüşleri için bk. *Mecmû'*, I, 38: 6-39: 11.

²¹⁰ *Mu'temed*, s. 116: 5-7.

1. Behşemîler'in haber olarak kullanılan kelâmda *ma'nâ*'nın olduğu yönündeki açıklamalarının ilkinde “Zeyd b. Halid” ve “Zeyd b. Abdullah” adlarında iki ayrı kimsenin bir evde bulunmaları olgusu ve bu olgunun bir kimse tarafından haber olarak üçüncü kişilere aktarılması örnek olarak verilmiştir. Buna göre “Zeyd” adlı bir kimsenin evde bulunduğu dair bir haber bize ulaştığında bu haberden dolayı bizde bir bilgi oluşur. Bu bilgiyi başkalarına aktarmak istediğimizde “Zeyd evdedir” şeklindeki bir cümle ile bunu ifade ederiz. Evde kendisi hakkında bilgi sahibi olduğumuz ve haber vermek istediğimiz kimsenin mesela “Zeyd b. Halid” olması durumunda ise aynı sıygayı kullanmamız nedeniyle insanların zihinlerinde haberin anlaşılmasına yönelik ilk anda bir karışıklık olacaktır. Çünkü “Zeyd evdedir” diye haberi insanlara ulaştırdığımızda, insanların zihinlerinde evde bulunan Zeyd'in hangisi olduğu ile ilgili bir netlik oluşmayacaktır. Bu nedenle kullandığımız sıyga aynı olsa da evde olduğunu haber vermek istediğimiz Zeyd'in, bu Zeydler'den hangisi olduğunu insanların zihinlerinde tefrik edebilecekleri şekilde kelâmımızı kullanmamız gerekecektir. Dolayısıyla evde bulunan Zeyd adlı kimseler hakkında diğer insanlara haber vermeyi düşündüğümüzde, hangi Zeyd hakkında bilgi/haber vereceksek, onun evde bulunduğu ilişkin haberi ifade ederken dilimizden dökülen kelimeleri, aynı sıygadan da olsa farklı bir şekilde kullanırız. Yani kullanılan kelimelere yüklenen tonlamalar ve kelimelerin ifade ediliş tarzları ister istemez farklılık gösterecektir.²¹¹

Behşemîler'in bu örnekle anlatmak istediklerini şöyle açıklayabiliriz: Haber verilmek istenen farklı iki ayrı olayı varsayalım. Bu iki olay hakkında bize haber gelmiş olsun. Bu iki ayrı olayla ilgili başkalarına bilgi aktarımında bulunmak istediğimiz zaman, her iki olayı başkalarına rivayet ederken kullandığımız kelimeler özellikle yüklemeler aynı sıygadan da olsa, ifade edilen olaylar farklı olduğu için kullandığımız kelimeleri farklı tonlamalarda kullanırız. Kullandığımız kelimelere adeta haberin farklılığının mahiyetine göre bir anlam giydiririz. Behşemîler, kelimeler ve kelimelerin sıygaları aynı olmasına rağmen kelimelere yüklenen vechin kelimelerden ayrı bir şey olduğunu iddia ederler. İşte kullanılan haber sıygası aynı olmasına rağmen sıygada bulunan ve ondan farklı olan bu vecih, *ma'nâ*dır. Behşemîler, bu düşünceleriyle insanın

²¹¹ *Mu'temed*, s. 116: 8-12.

konusurken sarf ettiği kelimelere, hangi konudan bahsediyorsa, ona göre bir anlam (ve dolayısıyla da *ma'nâ*) giydirip konuştuğunu ifade etmektedirler. Meselâ, üzüntü veya sevinç içerikli kelimeler aynı sıygadan da olsa farklı anlam ve tonlamalara sahip olurlar.

Gündelik hayatta yaptığımız konuşmalarda kullandığımız kelimeleri ifade ederken aktarmak istediğimiz olayların muhteviyatına göre farklı kullanırız. İşte Behşemîler, konuşmalarda geçen kelimelerin duruma göre farklı telaffuz edilmesini *ma'nâ* kavramının varlığının delili olarak göstermişlerdir. Onlara göre kelâmdaki esas belirleyici etken *ma'nâ*dır. İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in *ma'nâ* kavramının varlığını ortaya koymak için kullandıkları bu delili Hüseyinî ekolün ilkesi doğrultusunda farklı yorumlamıştır. Ona göre, bu delil Behşemîler'in iddia ettiği gibi haber sıygasına râci olan bir *emrin* yani *ma'nânın* varlığına delâlet etmez. Sadece iki ayrı habere yönelik bizde oluşan bilgilerin arasındaki farkı birbirinden ayırt etmemizi sağlayan bir *emrin* varlığına delâlet eder. Bu durumda Behşemîler aynı adı taşıyan iki farklı kişi olarak iki ayrı Zeyd hakkında bilgi içeren ve başkalarına aktarılan iki haber cümlesi arasındaki farkı belirleyen unsuru inkâr etmiştir. Hâlbuki biz insanlar kendisi hakkında haber verilecek Zeyd'in hangisi olduğunu habere sebep olan motiv doğrultusunda kullandığımız sıyganın kullanımını esnasında yani henüz haber cümleleri ağzımızdan çıkarken biliriz. Dolayısıyla bizde hangi Zeyd hakkında haber verilecek ise o yönde *dâ'i* (motiv) bilgisi oluşmamışsa, bu bilgidен mahrum olduğumuzda bizde iki sıyga arasındaki farklılık da meydana gelmeyecektir.²¹² İbnü'l-Melâhimî bu açıklamalarıyla öncelikle haber veren kimsede vereceği haberin içeriğine yönelik motiv doğrultusunda bilginin oluştuğunu ve buna göre haber verme olgusunun gerçekleştiğini ifade eder. Böylelikle kelâmdaki anlam farklılığına sebep olan etkenin (*emr*) fâilin kendisinde meydana gelen ve fâili kelâmını nasıl söyleyeceği hususunda yönlendirenin motiv olduğu ortaya çıkmıştır.

2. Behşemîler aynı şekilde kelâm üzerinden *ma'nânın* var olduğunu ortaya koymak üzere geliştirdikleri delili başka bir tarzda açıklamışlardır. Onlar kınanma veya övgünün kazanılması ile kelâmda var kabul ettikleri *ma'nâ* arasında bir bağlantı olduğu iddiasından yola çıkmışlar ve böylelikle kelâmda *ma'nâların* varlığını ispatlamaya

²¹² *Mu'temed*, s. 116: 12-14.

çalışmışlardır. Behşemîler bu delilde bir haberci tarafından “Zeyd” adlı bir kimsenin “Zeyd evdedir” şeklinde insanlara haber vermesini örnek olgu olarak kullanırlar. Bu haberi aktaran kimse sözlerinde yalan söylüyorsa kınanmayı hak edecektir. Ancak verdiği haberde doğruyu söylüyorsa kınanmayı hak etmeyecektir. Behşemîler’e göre haberi aktaran kimse, sarf ettiği söz aynı olmasına rağmen haber sıygasında bulunan bir vecih (*ma’nâ*) nedeniyle diğer insanlar tarafından kınanmayı veya kınanmamayı hak etmektedir. Bu durumda kınanmayı veya kınanmamayı hak etmek, tamamen haber veren kişinin kullandığı kelimelere yüklediği anlam ve *ma’nâ*yla bağlantılı olmaktadır. Çünkü verilen haber ile ilgili kullanılan haber sıygası aynı olarak her iki durumda da haberci tarafından söylenerek meydana getirilmiştir. Bu durumda haberci konumundaki kişi yanlış olarak haberi aktardığında sözlerine yalanı temsil eden, simgeleyen bir anlam, *ma’nâ* yüklemiş olmaktadır. Yani haberci olan kişi “Zeyd” evde olmadığı halde “Zeyd evdedir.” diyerek kelâmına yalan katmıştır. Yanlış haber niyetiyle bir *ma’nâ* yükleyip bu sözleri bilerek ve isteyerek söylemesi nedeniyle kınanmayı hak etmiştir. Behşemîler’e göre yalan yere haber veren bu kişinin kınanmayı hak etmesi, haber vermenin dışında ortaya bir irade koymasından dolayıdır. Hâlbuki aynı kişi, “Zeyd” gerçekten evde ise bunu “Zeyd evdedir” şeklinde doğru olarak haber vermesi durumunda ise verdiği bu haberden dolayı kınanmayacaktır. Aynı kişi, biri yalan diğeri doğru haber vermek amacıyla aynı sözcükleri kullandığı iki haberin birinden dolayı kınanmakta, diğerinden dolayı ise tam tersine kınanmamaktadır. Demek ki söylenen haber cümlesindeki kelimeler aynı sıygada kullanılmasına rağmen haberci tarafından birine yalanı, diğerine ise doğruluğu aksettiren *ma’nâ*lar yüklenmiştir.²¹³

İbnü’l-Melâhimî, habercinin yalan bir haberi Behşemîler’in iddia ettiği gibi kelimeleri *ma’nâ* olarak kabul edilen bir vecih üzere söylemesi ve bunun sonucunda kınanmanın kazanılması olgusunu sorgular. Bu sorgulamadaki amacı habercinin haberi aktarması sebebiyle kınanmayı bir *ma’nâ* sayesinde kazanmadığını ortaya koymaktır. Ona göre haberi aktaran kimsenin kınanmayı hak etmiş olmasının sebebi habere yalan katarak başkalarına yanlış olarak aktarması olabilir. Haberci kimsenin bu işi yaparken kötü bir amacının olması muhtemeldir. Dolayısıyla haberci kötü amacını gerçekleştirmek için yalan üzere haber vermesi nedeniyle de kınanmayı hak etmiştir.

²¹³ *Mu’temed*, s. 116: 14-18.

Yine haberi veren kimsenin, bildiğinin tersine veya haberi dinleyenleri yanıltmak gibi daha başka kötü niyetlerle haberi aktarmış olması da ihtimal dâhilindedir. Kötü niyetli bir habercinin kınanmasının hasen olduğu akli başındaki insanlar tarafından bilinir. Dolayısıyla bu bilgiye bağlı olarak yalan beyanda bulunan kişi yaptığı işten dolayı kınanması gerekir. Yaşanılan reel hayatta yalan sözün karşılığında ne gibi bir yaptırımın uygulanması gerektiği yönünde insanlara bir soru sorulduğu zaman hiç kimsenin aklına haberi veren kişinin kullandığı haber cümlesindeki sıygadaki vecih nedeniyle kınanmanın gerekli olduğuna dair bir bilgi gelmez. Dolayısıyla haberci kimse haber olarak aktardığı sözlerine –kötü amacını gerçekleştirmek üzere– kendisinde oluşan *motiv* doğrultusunda yalan katmış ve bundan dolayı da doğal olarak kınanmayı hak etmiştir.²¹⁴

3. Behşemîler, evde bulunan Zeyd adlı kişilerin evde bulduklarına yönelik haber veren (muhibir) üzerinden bir başka şekilde delil getirerek kelâmı oluşturan haber cümlesinde *ma'nâ* olduğunu ispatlamaya çalışırlar. Bu delile göre haberci olan kimse, evde bulunan Zeyd adlarında iki kişi hakkında haber verirken bu iki kişiden özellikle biri hakkında haber vermeyi irade etmiş olabilir. Bir insanda bir şeyi yapmayı isteme arzusu yani iradesi iki şeyle bağlantılı olarak meydana gelir. İrademiz ile ya bir şeyin kendisini meydana getirmek (hudûs) isteriz yahut da o şeyi bir vecih üzere oluşturmak isteriz. Haberci konumundaki kimse iradenin ilk şekliyle haber vermiş ise kullandığı sıyganın her iki Zeyd hakkında haber vermeyi gerektirmiş olması gerekir. Yani haberci kimsenin iradesi evde insanların bulunduğu dair haber vermek olduğunda haber cümlesinin sıygası her iki Zeyd'i kapsar mahiyette olması gerekir. Dolayısıyla haberci, haber sıygasını ihdas ederken her iki Zeyd'i de gözeterek ifade eder. Evde bulunan Zeyd'lerden sadece birisi hakkında haber vermeyi irade ettiğinde ise haber cümlesinin sıygasını vereceği habere uygun bir vecih (=ma'nâ) üzere kullanır. Yani ifade etmek istediği Zeyd ile ilgili özel bir anlam yükleyerek kelimelerini kurar ve haberi aktarır. Bu açıklamalardan da anlıyoruz ki Behşemîler insanın iradesi doğrultusunda onunla bağlantılı oluşturulan ve söylenen haber cümlesinin sıygalarının farklı oluşlarını *ma'nâ* kavramı ile izah etmişlerdir. Buna göre biz insanlar irademiz ile bir şeyi yapmayı isteriz ve bu isteğimiz doğrultusunda kelimelerimize irademiz doğrultusunda anlam ve *ma'nâ*

²¹⁴ *Mu'temed*, s. 116: 18-22.

giydirek ifade ederiz. Bir başka deyişle konuşma fiilimizi bir vecih (=ma'nâ) üzere gerçekleştiririz.²¹⁵

İbnü'l-Melâhimî, bu izahın Behşemîler'in irade konusundaki tezlerinin bir sonucu olduğunu belirtir. Çünkü Behşemîler'e göre irade, bir şeyin hudûsuna yahut da o şeyin bir vecih üzere hudûsuna taalluk eder. İradenin hudûsla bağlantılı olması durumunda ise sıyga her iki Zeyd'i de haber verebilmeye yönelik olacaktır. Yani haber veren kimse iradesiyle Zeydler'in her ikisi hakkında haber vermek istediğinde sadece birisi hakkında değil, her iki Zeyd'in durumu hakkında bilgi vermiş olur. Çünkü muhbir olan kimse sıygayı her iki Zeyd'in durumu hakkında haber vermek amacıyla ihdas etmiştir/gerçekleştirmiştir. Böylece iradenin ihdas edilecek şeyin yani kelâmın bir vecih yani ma'nâ üzere gerçekleşmesi de mümkün olacaktır. Behşemîler'in bir şeyin hudûsu için gerekli olan iradenin dışında ayrıca bir ma'nânın da olması gerektiği yönündeki düşüncesinin mukabilinde İbnü'l-Melâhimî, Hüseyinîler'in irade anlayışının motiv ile aynı oluşuna dair görüşlerini haber verme örneği üzerinden ifade eder. Buna göre iki Zeyd'den biri hakkında haber vermeye yönelik irade, iki Zeyd'den sadece birisinin durumu hakkında başka insanlara bilgi vermeye yönelik insanda oluşan motiv doğrultusunda haber sıygasının yaratılmasıdır.²¹⁶ Yani hangi Zeyd için haber verilecek ise o haber için motiv oluşu ve fiil gerçekleşir. Ayrıca bir ma'nâya ihtiyaç hissedilmez.

İrade hakkındaki yaklaşımlarından da anlaşılacağı üzere her iki ekol bu hususta farklı görüştedirler. Behşemîler fiilin meydana gelmesi için irade ve motivin birbirinden farklı unsurlar olduğunu söylerken, Hüseyinîler ekol olarak iradenin motiv ile aynı şey olduğu görüşündedirler. Behşemîler fâilde fiile yönelik motivin bulunmasının mutlaka fiilin irade edilmesi anlamına gelmeyeceğini, fâilin fiile yönelik motivu olsa bile, söz konusu fiilin meydana gelmesi için motivin akabinde fâilin bu fiili mutlaka irade etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla salt motivin veya iradenin bulunması fiilin meydana gelmesi için yeterli değildir. Bu yönüyle Behşemîler motive fiili mutlak var kılıcı bir fonksiyon atfetmemişlerdir. Buna mukabil Hüseyinîler motiv ile iradenin aynı şey olduğu görüşündedirler. Motiv ile iradeyi özdeşleştiren bu tutum pek tabii fâilde motivin bulunmasının fiilin aynı zamanda onun tarafından irade edildiği anlamına

²¹⁵ *Mu'temed*, s. 116: 23-117: 4.

²¹⁶ *Mu'temed*, s. 117: 4-7.

gelecektir. Bu yönüyle Hüseyinler motive fiili mutlak var kılıcı bir fonksiyon atfetmişlerdir. İrade ile motiv arasında kurulan bu özdeşliğin hangi varlık katmanında geçerli olduğu hakkında Hüseyinî gelenekte farklılık bulunmakla birlikte bütün Hüseyinler Allah Teâlâ söz konusu olduğunda irade ile motivin özdeş olduğu fikrindedir. Bu da doğal olarak Allah Teâlâ'nın bir fiile yönelik motivinin bulunmasının o fiili irade ettiği, dolayısıyla da fiilin mutlaka gerçekleştiği anlamına gelir.²¹⁷

Hüseyniyye genel itibariyle ekol olarak iradenin motivden ibaret olduğunu benimserken, ekole ismini veren Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise iradenin şâhid âlemde motive zâid bir unsur olduğunu ileri sürerek ekolden ayrı düşerek farklı bir görüş belirtmiştir. Buna göre Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, gâib âlem için yani Allah Teâlâ'nın fiillerini yaratırken zâtında oluşan irade ve motiv arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu düşünürken, şâhid âlemdeki insanın fiilleri hakkında iradenin motivden ayrı olarak şeylerle/varlıklarla bağlantılı olarak gerçekleştiği görüşündedir.²¹⁸

Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî iradenin bir şeyin varlığa gelmesi (hudûs) ile bağlantılı olduğu gibi şahıs ve zâtlarla da bağlantısının olduğu yönünde kanaat belirtmiştir. Ona göre, bir insan bu mesele üzerinde biraz düşündüğünde iradesinin zâtlar ve şahıslarla bağlantılı olduğu bilgisini herhangi bir delile ihtiyaç hissetmeksizin kendisinde hazır bulur ve iradenin bu şekilde oluştuğunu bilir. Akli başında olan insanlar bir kimse hakkında haber vermek istedikleri zaman o kimsenin kim olduğunu açık ve anlaşılır bir şekilde ifade ederler. Kendisi hakkında haber/bilgi vermek istediği Zeyd adlı şahıs hangisi ise o “Zeyd” ile ilgili kelâmında detaylı bilgi bulunur. Meselâ haber vermek isteyen kimse “Şu özelliklerdeki Zeyd’i kastettim” şeklindeki ifadeleriyle herkes tarafından anlaşılabilir tarzda açıklama yapar. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre, haber veren bir insan kendi iradesiyle iki Zeyd'den hangisi hakkında haber vermek istiyorsa, onun hakkındaki bilgilere en iyi kendisi vâkıf olduğu için verilecek iki haber arasındaki farkı da en iyi bilen yine kendisi olacak ve bu bilgisi doğrultusunda haber

²¹⁷ Koloğlu, “Son Dönem Mutezilesi’nde Aslah: Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 39 (2018/2), 7-27.

²¹⁸ *Mu'temed*, s. 117: 8-10. İradenin şâhid âlem ve gâib âlemdeki mahiyeti hakkında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. İbnü'l-Melâhimî iradenin motiv ile zorunlu bağlantısının şâhid âlem ve gâib âlemin her ikisinde de geçerli olacağını söylerken, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu bağlantının gâib âlemde Allah Teâlâ için söz konusu olduğunu ancak şâhid âlemde insan fiilleri hakkında iradenin motivden ayrı bir anlam taşıdığını düşünmektedir. Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 36, dp. 20.

cümlesini oluşturacak ve konuşacaktır.²¹⁹ Bu ifadeleriyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî insandaki iradenin yanında ayrıca bir motivin olması gerektiğini dolayısıyla şâhid âlem için irade ile motivin birbirinden farklı unsurlar olduğunu anlatmaya çalışır.

Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hüseyniyye'den ayrıştığı şâhid âlemdeki insan için iradenin motivi üzerine zâid bir unsur olduğunu söyleyip izahını yaptıktan sonra Behşemîler'in haber cümlesindeki sıyganın meydana gelmesinin bir *ma'nâ* sayesinde olduğu yönündeki görüşünün de yanlış olduğunu ifade ederek Behşemiyye ile ortaya attığı düşüncesi arasındaki farklılığa işaret eder. Çünkü ona göre cümlede var olduğu iddia edilen vecih yani *ma'nâ* akılla bilinebilecek/anlaşılabilecek özellikte değildir. Dahası, cümlede böyle bir vechin bulunduğunu ortaya koyabilecek herhangi bir metot da bulunmamaktadır. Bu nedenle Behşemîler'in haber cümlesinde var olduğunu iddia ettikleri *ma'nâ* kavramının kabul edilmeyip, reddedilmesi gerekmektedir.²²⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu görüşüyle sadece insanın yaptıkları fiillerde iradenin motivden farklı bir unsur olduğunu söylemiştir. Yoksa kendisi de Behşemîler'in *ma'nâ* kavramını benimsemiş değildir. Dolayısıyla *ma'nânın* reddedilmesinin sonucu olarak fâil olanın bir cisim üzerindeki değişikliği doğrudan değiştirmeye kâdir olduğu ortaya çıkmış olacaktır.

1.2.1.2.2. “Cismin Sıfatlarına Kâdir Olma” Mefhumunu Temel Alan Tartışmalar

Yukarıda da aktardığımız üzere, temel tartışmanın ikinci ayağını oluşturan bu delile göre Behşemîler, bir fâilin cismin herhangi bir sıfatı üzerinde doğrudan (herhangi bir *ma'nâ* ortaya koymaksızın) değişikliğe kâdir olması durumunda, cismin diğer sıfatlarında da değişiklikler yapmaya (sözgelimi; cisimde yeni sıfatlar yaratmaya) kâdir olması gerektiği şeklinde düşünürler.²²¹ Onlara göre bir fâil doğrudan cismin sıfatlarını değiştirmeye kâdir değildir.²²² Bu düşüncelerini ortaya koyabilmek için de birtakım örneklere dayalı deliller üzerinden açıklamalar yapmışlardır. Doğal olarak Behşemîler'in yaptığı bu açıklamalara mukabil Hüseyinî cenahtan gelen cevaplarla iki ekol arasındaki temel tartışmanın ikinci kısmı ortaya çıkmıştır. Konu hakkındaki belki

²¹⁹ *Mu'temed*, s. 117: 10-12.

²²⁰ *Mu'temed*, s. 117: 15-17.

²²¹ *Mecmû'*, I, 41: 11-12.

²²² *Tezkire*, s. 81: 15-18.

de en detaylı tartışmaları içeren bu bölümde iki ekol arasındaki gerçekleşen tartışmada kullanılan başlıca deliller (ya da; örnekler) şunlardır:

1. Behşemîler'e göre cismi hareket ettirebilen (*tahrik*) bir kâdir (yani cisimde bir *ma'nâ* ortaya koymaksızın doğrudan hareket ettiren kâdir), cismi diğer sıfatlar üzere (meselâ cismi siyah kılmak yahut beyaz kılmak) kılmaya da kâdir olması gerekir. Oysa bu mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in kâdirin cismin sıfatları üzerindeki etkin oluşu hakkında ileri sürdükleri görüşlerinin Hüseyniyye olarak kendilerini bağlamadığını ifade eder. Çünkü Hüseyinîler'e göre cismin hareket etmesi (*taharrük*) cisme ait bir sıfat olmayıp, bir zâttır yani başlı başına bir şeydir.²²³

Behşemîler'in mantığı şudur: kâdir ancak cisme bir *ma'nâ* yükleyerek değişiklikleri yapabilir. Eğer *ma'nâ* yüklenmeden bir değişiklik yapabilseydi o zaman cismi bütün diğer sıfatlar üzere de kılabilirdi. Sözgelimi cismi siyah yahut beyaz yapabilirdi. Oysa kâdir cismi siyah yahut beyaz kılamamaktadır. Bu, kâdirin cismi siyah yahut beyaz kılamaması yapamadığı değişikliklerin olduğunun göstergesidir. Ayrıca kâdirin yapabildiği değişiklikleri de ancak bir *ma'nâ* vasıtasıyla gerçekleştirebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla kâdir cismi hareket ettirebildiğine göre bu onda bir *ma'nâ* yüklediği ve bu *ma'nâ* sayesinde onu hareket ettirebildiği anlamına gelir.

Buna karşın İbnü'l-Melâhimî'nin hamlesi hareket ettirmenin sıfat değil, bir zât olduğunu ifade etmek olur. Hareket ettirmenin zât olması, bir *ma'nâ* yüklenmeden doğrudan ortaya çıkması anlamına gelecektir. Bu durumda Behşemîler'e göre biz insanlar *ma'nâ*lara ihtiyaç duymaksızın cisim üzerinde değişiklikleri yapabiliyoruz demektir. Böylelikle ona göre Behşemîler bir bakıma *ma'nâ* sebebiyle gerçekleştirdiklerini iddia ettikleri değişikliğin aslında doğrudan, *ma'nâ* olmaksızın gerçekleşen bir değişiklik/olgu olduğunu söylemiş olmaktadır.

Behşemîler hareketin zât kabul edilmesinin değişikliklerin *ma'nâ* vasıtasıyla gerçekleşebileceği iddiasına giden yolu kapadığını/tıkadığını fark ettikleri için hareket etmenin bir zât olmadığını ortaya koymaya çalışır. Burada da temel delil şudur. Şayet hareket etmek bir zât olsaydı, cisimden bağımsız algılanabilirdi. Hareket etmek cisimden bağımsız algılanamadığına yani ancak cisim üzerinde algılanabildiğine göre

²²³ *Mu'temed*, s. 119: 6-8.

cisme bağı şeylerdir, cisme bağı şeyler ise sıfattır. Dolayısıyla hareket etmek ancak cisme bağı idrak edilebildiğinden mutlaka sıfat olarak kabul edilmesi gerekir.²²⁴

Hüseynîler ise Behşemîler'in "cisme bağı olarak idrak edilebilen şey sıfattır" iddiasını çürütmek için yeni bir örnek getirirler. Bu hususta getirdikleri örnek siyahlık ve beyazlıktır. Siyahlık ve beyazlık da ancak cisme bağı olarak algılanabilir, bu durumda bunların da zât değil de cismin sıfatı olmaları gerekecektir.²²⁵

Şüphesiz ilk etapta Behşemîler'in bunu rahatlıkla kabul edebileceği tahmin edilebilir. Ancak burada onlar açısından bir problem vardır. Bunların (siyahlık ve beyazlık) zât değil de cismin sıfatı olduğu söylenirse, o zaman bunların bir illetle yahut bir fâil ile illetlendirilmeleri gerekecektir. Ancak bunlar yani siyahlık ve beyazlık Behşemîler nezdinde illetlendirilemeyen olgulardır. Şayet Behşemîler bunların bir fâil veya illetle illetlendirilebileceğini söylerlerse kendi görüşlerini (yani bunların illetlendirilemeyen olgular olduğunu) terk etmiş olacaklardır.²²⁶

Behşemîler bunu yapamayacaklarına göre önlerinde tek bir seçenek kalmaktadır. Bu seçenek ise siyahlık ve beyazlığın cisimden bağımsız akledilebilen/algılanan zâtlar olduğunu söylemeleridir. Ancak İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in bunu söylemeleri durumunda yine çelişkiye düşeceklerini belirtir. Zira Behşemîler cisim üzerinde bir *ma'nâ* yaratmaksızın onu hareket ettirmeye kâdir olanın, onu siyah veya beyaz kılmaya da kâdir olacağını söylemişlerdir. Oysa cismin sıfatına yönelik olan kudret, cismin zâtına yönelik kudreti gerektirmez. Diğer bir deyişle cismin herhangi bir sıfatı üzerine kâdir olmak, cismin kendisi üzerinde (meselâ cismi yaratmak gibi) kâdir olmak demek değildir.²²⁷

Aslında İbnü'l-Melâhimî'nin burada iddia ettiği çıkmazın Behşemîler'i ne derece bağıladığı yahut onların düşüncesini çürütüp çürütmediği tartışmalıdır. Zira Behşemîler hiçbir zaman kâdirin bir *ma'nâ* yaratmaksızın cismi hareket ettirmeye kâdir olduğunu söylememişlerdir. Onlar kâdirin ancak bir *ma'nâ* yaratarak cisimde hareket ettirmek türünden değişiklikleri yaptığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla onların nezdinde

²²⁴ *Mu'temed*, s. 119: 8-9.

²²⁵ *Mu'temed*, s. 119: 9-10.

²²⁶ *Mu'temed*, s. 119: 11-12.

²²⁷ *Mu'temed*, s. 119: 12-14.

ma'nâ yaratmaksızın cismi hareket ettiren kâdirin aynı zamanda cismi siyah yahut beyaz kılması da gerekecektir. Fakat cismi ancak onda bir *ma'nâ* yaratarak hareket ettirebilmesi nedeniyle cismi hiçbir zaman siyah yahut beyaz kılması da söz konusu olmayacaktır. Çünkü burada verilen örnek olan “hareket ettirmek” bir sıfat (yani *ma'nâ* vasıtasıyla ortaya çıkan değişiklik), siyahlık ve beyazlık ise zâttır (ortaya çıkması için *ma'nânın* etki edemediği olgulardır).

İşte İbnü'l-Melâhimî'nin, Behşemîler'in bu husustaki düşüncelerinin bu şekilde olduğunu bildiği halde, onların siyahlık ve beyazlığı zât kabul etmesinden hareketle çıkmaza girdiklerini niçin söylediği merak konusudur.

İbnü'l-Melâhimî bu tartışma ile cismin hareket etmesinin bir sıfat olarak fâil tarafından doğrudan gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığı yönündeki Behşemî görüşün, her ne kadar metinde kesin bir şekilde ortaya konulamamış olsa da, kendi içinde tutarsızlığını ortaya koymak istemiştir. Behşemîler'in iddialarının aksine hareketin aynen siyahlık veya beyazlık gibi sıfat değil, birer zât olduklarını ifade eden İbnü'l-Melâhimî, kendileri açısından zât veya sıfatın bir fâil tarafından meydana getirilmesi açısından bir fark olmadığını, dolayısıyla da bu tartışmanın kendilerini pek alakadar etmediğini anlatmaya çalışmıştır.

2. Behşemîler ile Hüseyinîler arasında cismin belirli bir yönde bulunmasının (kâin olmasının) fâil sayesinde mi, yoksa *ma'nâ* sayesinde mi gerçekleştiğine yönelik temel tartışma cismin sıfatlarında meydana gelen artma (*tezâyüd*) olgusu çerçevesinde ortaya konulmuştur. Behşemîler, doğal olarak belirli bir yönde meydana gelen cismin sıfatlarındaki artma olgusunun doğrudan fâil sayesinde gerçekleştirilmeyip *ma'nâ* sayesinde meydana geldiğini söylerken²²⁸, Hüseyinîler ise cisimdeki artma veya (dolayısıyla azalma) şeklinde ortaya çıkan değişikliklerin doğrudan fâil sebebiyle gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışmışlardır. İbnü'l-Melâhimî, özellikle “tezâyüd” kavramına dayalı olarak dile getirilen pek çok örnek üzerinden iki ekol arasındaki tartışmaları aktarmaktadır. Onun aktarımına göre, bu bağlamda Behşemîler'in mesele hakkında ileri sürdükleri deliller ve Hüseyinîler'in delillere karşılık olarak verdikleri cevaplar şu şekildedir;

²²⁸ *Tezkire*, s. 67: 1-5.

2a) Behşemîler'e göre, cisimdeki sıfatların değişmesinin esas nedeni fâil değil, fâil tarafından cisimde ortaya konan *ma'nâ*dır.²²⁹ Cisimde birtakım değişikliklerin *ma'nâ* sayesinde gerekleştine ilişkin getirdikleri delillerden biri, ağır olan bir cisim ile hafif olan başka bir cismin hareket ettirilmesine kâdir bir insanın gücünün yetip yetmemesi veya ne kadar güç yetirdiği ile ilgili verdikleri örnektir. Behşemîlerce verilen bu örneğe göre, ağır bir cismin veya hafif bir cismin hareket ettirilmesi sıfat olarak aynı özelliktedir. Buna rağmen hareket ettirebilme özelliğine sahip olan bir kimse, hafif olan cismi hareket ettirebildiği halde ağır olan cismi hareket ettiremeyecektir. Aynı kimse, hafif olan cismi hareket ettirerek bu hususta hiç zorlanmadığı halde, ağır olan cismi hareket ettiremeyecek veya hareket ettirme işinde zorlanacaktır. Behşemîler, bu kimsenin ağır cismi hareket ettirirken zorlanmasının ve hafif cismi de kolaylıkla zorlanmadan hareket ettirebilmesinin sebebinin, cisimde azalan veya artan *ma'nâ*lar olduğu kanaatindedir.²³⁰

Bir başka deyişle, fâil konumunda olan bu kimse hafif veya ağır olan cismi hareket ettirmeye çalışırken, aslında cisme uyguladığı az veya çok orandaki *ma'nâ*lara kâdir olmaktadır. Ağır cismin hareketinin sağlanabilmesi için fazlaca *ma'nâ*ya ihtiyaç hâsil olduğundan, cismi hareket ettirmeye çalışan kimse o cisimde daha fazla *ma'nâ* meydana getirerek cismi hareket ettirebilmektedir. Yahut da cisimde yeteri kadar *ma'nâ* yaratamadığı için ağır olan cismi hareket ettirememektedir. Dolayısıyla kuvvetli veya zayıf olup da bir cismi hareket ettirme potansiyeline sahip bir kimse, o cisimde meydana getirdiği veya getiremediği az ya da çok *ma'nâ* sayesinde hareket ettirmeye kâdir olabilmekte veya kâdir olamamaktadır. Kuvvetli olan kimse cisimde çokça *ma'nâ* var ederek kudretini, çabasını artırmış olmakta ve bu sayede cismi hareket ettirebilmektedir. Ancak zayıf olan kimse ise cisimde gerçekleştirdiği *ma'nâ*ların az olması sebebiyle *ma'nâ*ların azalmasına paralel olarak aynı oranda cisim üzerindeki gücü azalmış olmakta, bu nedenle de cismi hareket ettirememekte veya hareket ettirme işinde zorlanmaktadır. Behşemîler açıkladıkları bu delil ile fâilin bir cismi hareket ettirebilmesi veya hiç hareket ettirememesinin sebebinin o cisimde fâil tarafından

²²⁹ *Mecmu'*, I, 39: 15.

²³⁰ *Mu'temed*, s. 107: 2-9; ayrıca bk. *Mecmû'*, I, 39: 16-19.

meydana getirilen *ma'nâ*ların az veya çok olmasından kaynaklandığını ortaya koymaya çalışır.

Hüseyinîler, cisimde bulunan *ma'nâ*ların artması veya azalması olgusu ile ilgili Behşemîler'in açıklamalarını uygun görmezler. Onlara göre, Behşemîler'in cisimde bulunan *ma'nâ*ların azalıp çoğalmasında izah ettikleri bu olgu, esas itibariyle cisimde bulunan sıfatların azalması veya çoğalmasından başka bir şey değildir. Hüseyinîler'in bu yaklaşımına göre cisimdeki çoğalan-azalan *ma'nâ*lar ile anlaşılması gereken husus, cismin sıfatlarının değişmesidir. Hüseyinîler'in bu çıkışı karşısında Behşemîler, cisimdeki sıfatların azalması veya çok olması meselesini inkâr etmediklerini belirtirler. Ancak cisimde bulunan sıfatların az veya çok olmasının cisimdeki *ma'nâ*ların azlığına veya çokluğuna dayandığını söylerler. Onlara göre, cisimdeki *ma'nâ*ların az veya çok olduğuna dair bilgi bilinmeden sıfatların azlığı veya çokluğu hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Cisimdeki *ma'nâ* hakkındaki bilginin bilinmemesi, sıfatların azlığı veya çokluğuna ilişkin bilginin ortaya çıkmasına engeldir. Buna göre Behşemîler, cismin sıfatlarının bilinebilmesi için cisimde bulunan *ma'nâ*ların azlığı veya çokluğunun bilinmesini gerekli görürken; cisimde bulunan *manâ*ların azlığı veya çokluğunun bilinebilmesi için ise sıfatların az veya çokluğu hakkında bilginin bilinmesinin gerekmeceğini iddia ederler.²³¹

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in cismin hareket ettirilmesinin *ma'nâ*ların artması veya azalması sayesinde değil de, cisimdeki sıfatların artması veya azalması sebebiyle gerçekleştiği yönündeki açıklamalarının ardından meseleyi başka bir açıdan izah eder. Ona göre, kâdir olan kimsenin hafif cismi kolayca hareket ettirebilmesinin buna mukabil ağır cismi hareket ettirirken zorlanmasının illetinin açık seçik ortada olduğunu belirtir. Kâdirin ağır cismi hafif cisme oranla hareket ettirebilme hususunda zorlanmasının illeti, harekete konu olan cisimdeki i'timâtın²³² çok olması ve cismin

²³¹ *Mu'temed*, s. 107: 9-11.

²³² İ'timât kavramını kelâm literatüründe ilk olarak kullanan kelâmcı Nazzâm'dır. Cisimlerin sürekli hareket halinde olduğunu ileri süren Nazzâm, bilinen yer değiştirme hareketinin yanında, sükûn gibi görünen olgunun da aslında itimat hareketi olduğunu kabul etmiştir. Böylelikle bir hareket olarak algılanan itimat kavramı, zamanla kelâm sistematığına, cisimlerde sürekli var olan hareket eğilimi şeklinde yerleşmiştir. Bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 202; Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24 (1981), 239-240; Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, s. 184. Câbirî ilgili eserinde kelâmcıların eserlerinde kullandığı itimat kavramının günümüz fiziğinde kullanılan direnç, çekim kuvveti, güç, statik gibi kavramları karşıladığını belirtmiştir.

ağırlığının hareket ettirilemeyecek kadar fazla olmasıdır. İbnü'l-Melâhimî, Hüseyinî anlayışa göre kâdirin ağır ve hafif olan cisimleri hareket ettirmesinin nasıl meydana geldiğini şöyle izah eder: “Ağır cismi yukarı doğru hareket ettirmek isteyen kimse, cisimde i'timâtın artması nedeniyle daha çok güç sarf etmek zorunda kalmaktadır. Dolayısıyla ağır cismi yukarı doğru hareket ettirme fiilinde zorlanmaktadır. Bu arada cisimde var olan aşağıya doğru yönelen itme kuvvetinde yukarı doğru yapılan kuvveti dengelemek üzere bir artış meydana gelir. İşte cisimdeki karşılıklı kuvvetlerin birbirini dengeleme esnasında ağır cismi kaldırmak isteyen kimse zorlanacaktır”.²³³

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler ve Hüseyinîler'in cismin yukarıya doğru hareketinin ekvân sayesinde gerçekleşmediği noktasında aynı düşünce içerisinde olduklarını belirtir. Her iki ekole göre de bu hareketin kaynağı, cisme dış dünyadan yansıyan dış etkilerdir. Dolayısıyla her ne kadar yukarıya doğru intikal eden cisimde dış etkilerden dolayı kevnler ortaya çıkmış (*tevellüd* etmiş) olsa da Behşemîler'in iddia ettiği gibi cismin yukarıya doğru yükselmesinin illeti, kevnlerin cüzlerinin çokluğu değildir. Bilâkis cisim fâilin cisme uyguladığı kuvvetin etkisi ile yukarı doğru hareket etmiştir.²³⁴

Bir cismin hareketinin gerçekleşmesinin nedenini cisimdeki *ma'nâ*ların azalıp çoğalması olarak izah eden Behşemîler'in görüşünün yanlış olduğunu ifade eden İbnü'l-Melâhimî, mesele hakkında Hüseyinîler'in bakış açısını şu şekilde açıklar. Buna göre bu mesele ile ilgili iki ekol arasındaki ihtilafın temelinde kudretin mahiyeti hakkındaki anlayışların farklı olması bulunmaktadır. Hüseyinî anlayışa göre kudret, insanın vücut yapısıyla alakalı olan bir özelliktir. İnsan vücudu (=bünye), artma dediğimiz olgunun gerçekleştiği canlı yapıdır. Bilinçli ve kuvvetli bir insanın vücudu dışarıdan olumsuz anlamda çokça dış etkiye maruz kalmış olsa da, kendisinde artma gerçekleştiği için ağır bir cismi hareket ettirmeye güç yetirebilir. Zayıf bir vücut yapısına sahip insan ise artma gerçekleşmediği için ağır cismi hareket ettiremez veya hareket ettirmede zorlanır.

Mutezile anlayışında iki türlü itimat kavramı vardır: a) Lâzım (tabiî) itimat b) Mücteleb itimat. Lâzım itimat cisimlerdeki ağırlık ve hafifliktir. Yani ağır cismin aşağıya doğru, ateşin ise yukarı doğru hareketidir. Mücteleb itimat ise bunlar dışındaki itimatlardır. Lâzım itimat aşağı veya yukarı doğru sadece iki yönde gerçekleşirken, mücteleb itimat bütün yönlerde doğru olabilir. Bk. *Mugnî*, IX, 28: 10-12; *İcî, Mevâkıf*, s. 128; *Cüveynî, Şâmil*, s. 496-497.

²³³ *Mu'temed*, s. 121: 6-9.

²³⁴ *Mu'temed*, s. 121: 10-12.

İbnü'l-Melâhimî, ağır veya hafif cisimlerin hareketinin meydana geliş sürecinin bilgisinin açık ve seçik olarak bilinmesine rağmen, Behşemîler'in cismin hareketini anlaşılması mümkün olmayan *ma'nâ*larla izah etmeye çalıştıklarını ifade eder. Ona göre bir cismin hareketinin meydana gelmesi, Behşemîler'in iddia ettiği gibi kudret diye adlandırılan *ma'nâ*ların zayıf olan kimsede az bulunması veya kuvvetli olan kimsede çokça bulunmasından dolayı gerçekleşmemektedir. Bilakis hareket olgusu vücut yapısı güçlü olan bir insan tarafından meydana getirilirken vücudu zayıf olan bir kimse de aynı ağır cismi hareket ettirememektedir.²³⁵

İbnü'l-Melâhimî, konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve her iki görüşün mukayese edilebilmesi için farklı bir metod uygular. İki görüşü tarafsız durumdaki üçüncü şahıslara aktararak onların kabul veya reddine sunar. Bu aktarımdan sonra ortaya çıkacak muhtemel düşünceleri şu şekilde ortaya koyar. Ona göre, biz insanlar hafif bir cismi değil de, ağır bir cismi hareket ettirmede zorlanıyorsak, bunun sebebi ya cisimdeki *ma'nâ*ların az veya çok olması ya da cismin *sıfat*ların az veya çok olmasıdır. Cisimde bulunduğu varsayılan *ma'nâ* veya cismin *sıfat*larıyla ilgili akademik anlamda derin bilgiye sahip olunmadığı zaman bu konuda takınılması gereken tavır, en azından ilk planda bu iki ihtimalden hiç birisinin de reddedilmemesidir. Çünkü böylesi bir durumda iki ihtimalden birinin doğru olma olasılığı söz konusudur. Yani Behşemîler'in hareketin sebebi olarak kabul ettikleri *ma'nâ*ların az veya çok olduğuna dair iddianın doğru olma ihtimali kadar, hareketin sebebinin cisimdeki *sıfat*ların az veya çok oluşuna ilişkin iddianın da doğru olma olasılığı mevcuttur. Cismin hareketinin sebebi olarak muhtemel iki hususu üçüncü kişilere arz eden İbnü'l-Melâhimî'ye göre, bilinmesi ve anlaşılması yönünden cisimdeki hareketin sebebi hakkında tafsilatlı bilginin olmaması durumunda hareketin sebebi olarak cisimde bulunan *sıfat*ların artmasını kabul etmek, *ma'nâ*ların artmasını kabul etmekten daha uygun olacaktır.²³⁶ Sonuç olarak cismin bir yöne doğru hareket etmesinin sebebinin cisimde var kabul edilen *ma'nâ*ların çok olması değil, cisimde bulunan *sıfat*ların çokluğu olduğu ortaya çıkmış olacaktır.

2b) Cisimdeki artmanın *ma'nâ* sayesinde gerçekleştiğine ilişkin Behşemîler'in ileri sürdüğü bir başka delilde kuvvetli ile zayıf yapıları iki insan ve bu insanların

²³⁵ *Mu'temed*, s. 121: 12-15.

²³⁶ *Mu'temed*, s. 121: 15-18.

karşılıklı olarak ittirerek hareket ettirmek istedikleri bir cisim söz konusu edilmiştir. Bir önceki delilde kâdir (fâil) olan bir insanın ağır ve hafif olan iki cismi hareketinin mahiyeti tartışma konusu iken, bu delilde kuvvetli ve zayıf yapılı iki insanın bir cisme kuvvet uygulayarak onu ittirmesi ve hareket ettirmesi konu malzemesi olmuştur. Buna göre, kuvvetli insan tüm gayretiyle cismi ittirdiği zaman zayıf insanın ittirdiği cismi durduracaktır. Kuvvetlinin durdurduğu bu cismi, zayıf olan insan hareket ettirmek istediğinde bu mümkün olamayacaktır. Çünkü kuvvetli insanın tüm gücünü sarf ederek durdurduğu cismi, zayıf olan insanın hareket ettirmek istemesi durumunda cismi hareket ettirmek istediği yönün ters istikametine doğru cisimde karşıt bir kuvvet ve direnç artışı gözlenecektir. Behşemîler'e göre kuvvetli ve zayıf insan tarafından cisim üzerinde farklı yönlerden karşılıklı kuvvet uygulanması sonucunda cisimde oluşan *mudâfaat* (direnç olgusu) ancak artma ile akledilebilir, anlaşılabilir. Behşemîler'in nezdinde bu artma ise cisimde kemmî birtakım olguların bulunması anlamına gelir ki, bunlar da *ma'nâ*lardır. İşte kuvvetlinin ittirmesi sonucu cisimde oluşan direncin (= *ma'nâ*ların) artması sonucu cismi zayıf insan hareket ettirememiştir.²³⁷

Bu duruma göre kuvvetli kimse tarafından durdurulan cismi zayıf insanın tüm gücünü sarf etmesine rağmen, güçlü insanın cisme uyguladığı kuvvetin yani *ma'nânın* meydana getirdiği mukavemetten (=karşıt itme) dolayı hareket ettirmesi imkânsız hale gelmiş ve bundan dolayı cisimde herhangi bir hareketlilik ortaya çıkmamıştır. Behşemîler verdikleri bu örnek olgu ile fâil konumunda olan kuvvetli ve zayıf insan tarafından cisim üzerinde gerçekleştirilen *ma'nâ*ların az veya çok olmasına orantılı olarak cismin durdurulması veya hareket ettirilmesinin meydana geldiğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Zira onlara göre şayet sadece fail cismin hareket ettirilmesinde yeterli sebep olsaydı, kuvvetli yahut zayıf olduğuna bakılmaksızın her failin cismi hareket ettirebilmesi gerekirdi. Çünkü bunlar nihayetinde faildirler. Kuvvetli olan fail cismi hareket ettirirken, zayıf failin hareket ettirememesi cismin hareketi için sadece failin varlığının yeterli olmadığını, failin mevcudiyetinin ötesinde birtakım unsurlara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. İşte bunlar *ma'nâ*lardır. Yani failler cisim üzerinde, artması veya eksilmesi söz konusu olan olgular ortaya koymaktadır.

²³⁷ *Mu'temed*, s. 122: 17-20; ayrıca bk. *Mecmû'*, I, 39: 27-40: 10.

İbnü'l-Melâhimî, örnek olarak verilen olguda hareketin meydana geliş şekil ve seyrinin Behşemîler'in bahsettiği gibi cereyan etmediğini belirtir. Ona göre, örnek olarak verilen bu olguda zayıf insanın cismi hareket ettirememesinin sebebi onun cisim üzerinde meydana getirdiği *ma'nânın* az olması değildir. Bunun sebebi cismin zayıf insan tarafından hareket ettirilemeyecek kadar ağır olmasıdır. İşte bu nedendir ki zayıf insan o cismi bir yerden bir yere nakletmekte zorlanmış ve hareket ettirememiştir. Yoksa cismin sâkin olması yani sükûn denilen *ma'nâların* çokluğu sebebiyle zayıf kimse tarafından hareket ettirilemediğini iddia etmek doğru bir teşhis olamaz. Ayrıca Behşemîler'e göre de cisimdeki bâki kevnin (cisimde yaratıldıktan sonra varlığını bir müddet sürdüren kevn) –buradaki bâki kevn, sükûndur– ağır bir cismin hareket etmesinde olumsuz anlamda engelleyici herhangi bir etkisi yoktur.²³⁸

Dolayısıyla ağır bir cismin hareket ettirilmesinin zor oluşu veya hafif bir cismin hareketinin daha kolay oluşundaki temel sebep, fâil olan insanın hareket ettirmek istediği cismin ağırlığının uygun olup-olması ile ilgilidir. Yani cisim çok ağır ise fâil ağır olan bu cismi hareket ettiremeyecek veya hareket ettirirken zorlanacaktır. Yok, eğer cisim hafif ise fâil cismi hareket ettirmede herhangi bir zorluk yaşamayacak ve cismi kolaylıkla hareket ettirebilecektir.

2c) Cisimde meydana gelen artma (*tezâyüd*) olgusu hakkında Hüseyinî-Behşemî tartışmasına konu olan bir başka mesele ise renklerle ilgilidir. İki ekol arasında yapılan tartışma, siyah olan bir cisim ile koyu siyah olan başka bir cismin renklerinden dolayı birbirinden nasıl ayırt edilebileceğine yöneliktir. Mesele ile ilgili olarak Behşemîler açık siyah ve koyu siyah arasındaki renk tonları arasındaki farklılığın her iki cisimde bulunan siyah renk parçacıklarının az veya çok oluşundan kaynaklandığını ileri sürerler. Buna göre, cisimdeki siyah rengin parçacıkları *ma'nâlardan* meydana gelmektedir. Koyu siyah ve açık siyah tona sahip olan cisimdeki siyah *ma'nâların* azlığı veya çokluğuna göre cisimler bize açık siyah veya koyu siyah olarak gözükmektedir.

Sözgelimi açık siyah ve koyu siyah renklerinde olan iki cisim düşünelim. Aslında bu her iki cismin sıfatı siyahlıktır. Eğer *ma'nâlar* olmasaydı, bizler her iki cismi de sadece siyah olarak nitelendirip ikisi arasında tefrik yapamayacaktık. Ancak bizler bu

²³⁸ *Mu'temed*, s. 122: 20-21.

iki cisim arasında “açık siyah-koyu siyah” şeklinde bir ayırım yapabilmekteyiz. İşte bu ayırımın nedeni cisimde siyahlığı ortaya koyan *ma'nâ*ların çok olduğuna dair bilginin bizde oluşmasıdır. O cisimde siyahlığı sağlayan *ma'nâ*lar çok olmakta ve bizler de bu çokluğu bilerek o cismi koyu siyah şeklinde nitelendirmekteyiz.

İşte Behşemîler'e göre bu tür bir niteleme, diğer bir deyişle/onların teknik ifadeleriyle âlim olmamızın bir şeyle artmış olması, o şeye yönelik bilginin artmış olmasıyla mümkündür. Yani açık siyah ile koyu siyah arasında ayırım yapabilmemiz, koyu siyahı gerçekleştiren/ortaya koyan şeyi bilmemizle mümkündür. İşte bu da sadece *ma'nâ*larla mümkündür. Bu durumda bilgimizin artması *ma'nâ*ların artması ile doğru orantılıdır. *Ma'nâ*lar artarsa bilgimiz de artacaktır.

Burada Behşemîler basitçe şunu iddia etmektedir: Eğer cisimde *ma'nâ*lar olmayıp sadece siyahlık sıfatı olsaydı, sıfat (siyahlık) nicelik olarak artmayacağı için bilgimiz de artmayacak ve ikisi arasında tefrikte bulunamayacaktık. Fakat bizlerin açık ve koyu siyah olan iki cisme yönelik bilgisi değişiyorsa, yani birine açık siyah derken diğerine koyu siyah şeklinde ötekine göre fazlalık yahut artma ifade eden bir yargıda bulunuyorsak, bu ancak söz konusu ifadeyi mümkün kılacak özellikte değişen bir olguya bağlıdır. Bu tür bir değişim ise sadece *ma'nâ*ların kendileridir.

Bir cismin koyu siyah olduğunu bilmek için siyahların çokluğunu bilmek gerekir. Siyahlığı sağlayan *ma'nâ*lar artınca bizler de “koyu siyah” şeklinde bir yargıda bulunabilmekteyiz. İşte bizim bu tür bir yargıda bulunabilmemizin *ma'nâ*ların varlığıyla mümkün olması, doğal olarak *ma'nâ*ların var olduklarını gösterir.²³⁹

İbnü'l-Melâhimî ise verilen örnekteki iki tane siyah cismin renklerinin birbirinden ayırt edilmesinin renklerdeki *ma'nâ*ların artması veya azalması ile bir alakasının olmadığı görüşündedir. Ona göre bu iki siyah cisim arasındaki farklılığın sebebi, cisimlerdeki renk sıfatlarının azlığı veya çokluğudur. Yani koyu siyah olan cisimdeki siyahlık parçacıkların daha fazla olması nedeniyle bu cisim diğer cisimden renk itibarıyla farklı ve daha koyu siyah olarak gözüktür. Buna mukabil diğer cisimde

²³⁹ *Mu'temed*, s. 107: 11-14.

bulunan siyah renk parçacıklarının (*eczâü's-sevâd*) bir önceki daha koyu siyah olan cisme nazaran daha az bulunması sebebiyle bu cisim açık siyah olarak gözükcektir.²⁴⁰

İbnü'l-Melâhimî, bununla yetinmeyerek bu hususta Behşemîler'i kendi görüşleri ile ilzam etmeye çalışır. Onun aktardığına göre Behşemîler, “idrak edilen bir şey, ancak kendisinde bulunan zâtî sıfatı ile idrak edilebilir.” görüşünü benimsemiştir. Bu ifadeleri ile Behşemîler, bir cismin idrak edilebilmesinin ancak kendisinde bulunan sıfat (siyahlık gibi) sayesinde mümkün olabileceğini söylemiş olmaktadır. Yine Behşemîler, iki siyah cisim arasındaki farklılığın nasıl oluştuğuna ilişkin şu sözleri sarf etmişlerdir: “İki siyah cisim arasındaki farklılık, iki cisimden herhangi birinin rengindeki siyah tonun diğerine göre daha fazla olması, iki cisimden birine diğerinden daha fazla siyah renk mahalline hulûl ederek siyahlığın artmasıyla gerçekleşir.”²⁴¹

İbnü'l-Melâhimî, benimsedikleri bu görüşleri ile Behşemîler'in cisimdeki siyahlığın daha koyu veya daha açık olmasını sıfatların artması/azalması ile izah etmelerine rağmen diğer taraftan genel ilkelerine bağlı olarak cismin açık siyah veya koyu siyah oluşunu *ma'nâ*ların artması veya azalması ile izah etmiş olmalarının kendileri açısından tezât oluşturduğunu ifade etmiştir.

2d) Fâil tarafından meydana getirilen cisimdeki değişikliklerde herhangi bir artmanın olup-olmadığı meselesi üzerindeki tartışma “bir makdûr iki kâdirin kudreti altında olamaz” ilkesi ile bağlantılı bir örnek üzerinden gerçekleşmiştir. Behşemîler'in mesele hakkındaki görüşlerini ortaya koymak adına verdikleri bu örnekte kâdir bir kişinin iki avucunun arasında yapışkan bir maddenin bulunması söz konusu edilir. Bu kişinin, yapışkan madde nedeniyle birbirine yapışık olan iki avucunu birbirinden ayırmak için ters istikamete doğru aynı güç ve oranda çekmesi durumunda yapışkan maddenin iki avucu arasında hareket ettiği gözlenecektir. Ancak bir elin sarf ettiği gücün (yaptığı iş) aynı oranda diğer el tarafından da sarf edilmesi durumunda avuç arasında bulunan yapışkan maddede sağ veya sol yöne doğru esaslı bir hareketlilik meydana gelmeyecektir. Yani herhangi bir hareketlilik olmayacaktır. Behşemîler'e göre, avuçtaki yapışkan maddedeki hareketin gerçekleşmemesinin sebebi, bir makdûrun (=yapışkanlı maddenin hareket ettirilmesi) iki kâdir (iki avuç) arasında meydana

²⁴⁰ *Mu'temed*, s. 122: 1-4.

²⁴¹ *Mu'temed*, s. 122: 4-7.

gelmesinin mümkün olmamasıdır. Çünkü Behşemîler, bir makdûrun iki kâdir tarafından meydana getirilmesinin mümkün olmadığı tezini savunmaktadır.²⁴² Olayın açıklamasında yapışkanlı maddenin hareket etmemesinin sebebi olarak, onu hareket ettirmek isteyen iki kâdirin (=iki el) aynı oranda güç sarf etmiş olmalarını gösterirler. Bu durumda iki kâdirin yani iki elin aynı oranda yapışkanlı madde üzerinde *ma'nâ* ortaya koymalarından dolayı hareket gerçekleşmemiştir ki cismin (=yapışkanlı maddenin) hareketinin arttığına dair bilgi bizler tarafından bilinebilsin. Dolayısıyla iki kâdir tarafından bir cisme uygulanan aynı orandaki güçten dolayı hareketin gerçekleşmesi mümkün olmadığı için hareketin olduğuna dair bir bilgi de söz konusu değildir. Çünkü hareketin olduğu yönünde herhangi bir bilgi olmuş olsaydı, bu hareketin arttığını da bilirdik.²⁴³

Hüseynîler, Behşemîler'in artmanın söz konusu olduğu yahut hakkında artmanın fail sebebiyle gerçekleşen olgularda olmadığı yönündeki iddialarını kabul etmemişlerdir. Nitekim Hüseynîler, artmanın söz konusu olduğu olguların fail sebebiyle de olabileceğini kanıtlamak amacıyla Behşemîler'i çıkmaza sürükleyecek şöyle bir örnek verirler: Tek bir cismi aynı yöne hareket ettiren iki failin bu hareketi tek bir fiil midir yoksa iki ayrı fiil midir? Nitekim Hüseynîler'e göre bu fiil tek bir fiildir. Ancak Hüseynîler, bunu kabul etmeyi mümkün kılacak altyapıyı da benimsemişlerdir. Yani "bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olabileceğini" kabul etmişlerdir. Buna mukabil Behşemîler bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olabileceğini kabul etmedikleri için bunun tek bir fiil olduğunu kabul etmeleri mümkün değildir.²⁴⁴

Aslında burada Behşemîler'in vurgulamaya çalıştıkları husus şudur: Şayet bu örnekte olduğu şekliyle cismi iki failin doğrudan, yani onda *ma'nâ* yaratmaksızın hareket ettirebildiği söylenirse bu durumda cismin hareketinin (=makdûr) iki fail (=kâdir) tarafından gerçekleştirildiği söylenmiş olacaktır ki, bu da "bir makdûr iki

²⁴² Bir makdûrun iki kâdirin kudreti kapsamında olamayacağı ilkesi Behşemî kelâm sisteminde ef'âl-i ibâd konusundaki temel tezlerinden biridir. Mutezile içerisinde bu ilke Behşemî ve Hüseynîler arasındaki ihtilafı konulardan biridir. Behşemîler'in benimsediği bir makdûrun iki kâdir tarafından meydana getirilmesi mümkün görülmez iken, Hüseynîler bir makdûrun iki kâdir tarafından meydana getirilebileceğini mümkün görerek Behşemîler'den ve genel Mutezili kanaatten ayrılmışlardır. Bk. Râzî, *Riyâz*, s. 290; *Fâik*, s. 84: 10-86: 2.

²⁴³ *Mu'temed*, s. 107: 19-22.

²⁴⁴ İki ekol arasındaki bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olup-olamayacağına dair tartışmanın detayları için tezimizin 221-227. sayfalarına bakılabilir.

kâdirin kudreti altında olamaz” ilkesine aykırıdır. Behşemîler bu çıkmazdan kurtulmak için hareketi failin dışında bir unsur olan *ma'nâya* atfetmişlerdir. Daha doğrusu onlar “bir makdûr iki kâdirin kudreti altında olamaz” ilkesini *ma'nâların* varlığını gerektiren bir delil, bir unsur olarak görmüşlerdir.

Pek tabii Behşemîler açısından bu durum makul görülebilirse de, Hüseyinîler nezdinde “bir makdûr iki kâdirin kudreti altında olamaz” ilkesinin bir geçerliliği olmadığı için Behşemîler’in ulaşmaya çalıştığı sonucun (= *ma'nâların* varlığı) da onlar nezdinde bir geçerliliği yoktur. Nitekim İbnü'l-Melâhimî de böyle söyledikten sonra, daha da ileri giderek artma (ve de eksilmenin) doğrudan fail sebebiyle ortaya çıkan olgular hakkında da geçerli olduğunu söyler. Tıpkı ana tartışmada geçtiği gibi, faillerin doğrudan cisme fazla miktarda etki ettiğini söylemeye çalışır. Onun nezdinde de bir makdûr iki kâdirin etkisiyle ortaya çıkabileceği için de Behşemîler’in girdiği çıkmaz onun için hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Ancak bu tartışmada esas vurgulanması gereken husus, Hüseyinîler’in Behşemîler’den farklı olarak fail sebebiyle ortaya çıkan olguları artmanın (ve de eksilmenin) geçerli olduğu olgular olarak kabul etmesidir.²⁴⁵

2e) Behşemîler fâil ile gerçekleşen olgularda artmanın (fazlalık; *tezâyüd*) söz konusu olmadığını, tek bir olgu olduğunu varlığa gelme (vücut) örneğiyle de açıklarlar. Onlara göre bir şeyin vücuda gelmesi fâilin ortaya koyduğu tek bir şey olduğu için vücut’da artma olmaz. Yani bir şey ya varlığa gelir ya da gelmez. Var olan bir şey hakkında “daha fazla var oldu” denilemez. Bunun nedeni var olmanın fâil tarafından doğrudan ortaya konulmuş olmasıdır. Fâil tarafından doğrudan varlığa gelmiş bir şeyin vücudunun birden fazla olması mümkün değildir. Dolayısıyla vücut, artmanın söz konusu olmadığı bir sıfattır. Bunun nedeni de bir şeyin fâil sebebiyle vücut bulması yani meydana gelmesidir. Nitekim vücut sıfatı illetin ortaya koyduğu bir şey olsaydı ve illet de artsaydı, vücut da artardı.²⁴⁶ Dolayısıyla illet artmadığına göre malül de artmayacaktır. Aynı şekilde fâil de tek olduğuna göre onun ortaya koyduğu şey de tek olup kendisinde herhangi bir artma olmayacaktır.²⁴⁷

²⁴⁵ *Mu'temed*, s. 122: 21-123: 3.

²⁴⁶ *Mu'temed*, s. 108: 1-4.

²⁴⁷ Behşemîler’in görüşü için bk. *Tezkire*, s. 68: 13-69: 10.

Buna göre Behşemîler kâdirin kudreti kapsamındaki makdûru üzerindeki etkisinin bir illetin kendi malûlü üzerinde yaptığı etki kadar olabileceğini, dolayısıyla kâdirin sadece bir sifata etkili olabileceğini, bir sıfattan daha fazlasına etkisinin olamayacağı kanaatindedirler.²⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in bu iki ilişki arasında mukayese yaparak kâdirin bir illet gibi değerlendirilmesi ve buna göre ulaştıkları yargıyı Hüseyinî olarak kabul etmediklerini belirtir. Çünkü kâdirin bir illet gibi mütalaa edilerek kâdir-makdûr arasındaki ilişki hakkında doğru bir hükmün ortaya çıkması mümkün değildir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî Behşemîler'in illet-malül hakkında dile getirdikleri illetin ancak tek bir malûlü olabileceği (=illet sebebiyle ortaya çıkan şeylerde artmanın olamayacağı) ilkesini kabul etmekle birlikte, aynı şeyin fâil (kâdir) sebebiyle olan şeyler hakkında geçerli olamayacağını söyler. Çünkü bir illetin birden fazla sifata tesir etmesi söz konusu olmuş olsaydı, bu durumda illetin ortaya koyduğu sıfatları belirli bir sayıyla sınırlandırmak mümkün olmayacaktı. Yani illetin sonsuz sayıda malûl ortaya koyduğu söylenebilecektir. Ya da en azından illetin sonsuz sayıda malûl ortaya koyması mümkün olurdu.²⁴⁹ Bu imkânsız olduğuna göre illet sebebiyle ortaya çıkan şeylerde artma söz konusu olmaz.

Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre illet hakkında geçerli olan şey fâil/kâdir hakkında geçerli değildir. Çünkü kâdirin illetten farkı mûcib olmamasıdır. Diğer bir deyişle illet sonucunu zorunlu olarak ortaya koyarken kâdirin böyle bir özelliği yoktur. Kâdir sonucunu zorunlu olarak ortaya koymadığı için birden fazla sonucu ortaya koymasında sakınca yoktur.²⁵⁰

İbnü'l-Melâhimî açısından meselenin diğer bir yönü ise vücudda artma şeklinde bir düşüncenin zaten düşünülemeyecek bir olgu olmasıyla alâkalıdır. Zira onlara göre vücut ile zât aynı şey olduğundan²⁵¹, ortada tek bir zât olduğuna göre bunda artmadan söz edilmesi zaten mümkün değildir. Nitekim “zât bir olduğu halde onun artması

²⁴⁸ *Tezkire*, s. 70: 3-7.

²⁴⁹ *Mu'temed*, s. 123: 4-8.

²⁵⁰ *Mu'temed*, s. 123: 8-9.

²⁵¹ Behşemîler ve Hüseyinîler arasındaki ihtilaflı konu başlıklarından biri de zât-vücut ayrımıdır. Behşemîler bir şeyin varlığından önce zâtının yani gerçekliğinin varlığından bağımsız olduğunu düşünürken, Hüseyinîler zât-vücut ayrımını kabul etmeyip bir şeyin zât ve vücudunun aynı ve özdeş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bk. Râzî, *Riyâz*, s. 287; Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 35, dp. 20; a. mlf., “İbnü'l-Melâhimî”, s. 616-617.

(şeklinde bir olgu) akledilebilir değildir” diyerek buna işaret eder.²⁵² Aslında İbnü'l-Melâhimî'nin söylemeye çalıştığı şudur: Vücut ile zât özdeş olduğuna göre zaten, zât bir tane olduğundan, vücutta artma olmayacaktır.²⁵³ Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî Behşemîler'in “vücut fâil sebebiyle ortaya çıkan bir şey olduğundan onda artma söz konusu değildir” şeklinde bir akıl yürütme yapmalarına gerek olmadığını vurgular. Yani onların fail sebebiyle ortaya çıkan vücutta artmanın söz konusu olmamasından yola çıkarak fail sebebiyle ortaya çıkan olguların tamamında artmanın söz konusu olamayacağı sonucuna ulaşmalarını engellemeye çalışır. Ona göre vücut zaten artmanın söz konusu olmadığı bir olgu iken, bundan hareketle fail sebebiyle ortaya çıkan olguların artmanın söz konusu olamayacağı olgular olduğu sonucuna ulaşılması bir anlamda saçmadır.

Şüphesiz vücut ile zâtın özdeş olduğu bir düşünce sisteminde zât bir tane iken vücutta artmanın düşünülebilmesi bile mümkün olmayacaktır. Peki, bunun tam tersi bir durumda, yani vücudun zât üzerine zâit bir sıfat olması durumunda ne olacaktır? Nitekim Behşemîler'in mantığına göre de böyledir ve bir sıfatta da artma mümkün olabilecektir. İşte bu aşamada İbnü'l-Melâhimî, temel ayrılık noktasını (vücut ile zâtın özdeş olup olmadığı) bir kenara koyarak kurgusal bir biçimde tartışmaya devam eder ve muhaliflerine vücudun zât üzerine zâit kabul edildiği bir durumda niçin kendisinde artmanın mümkün olmayacağını sorar.

Behşemîler kâdir tarafından ortaya konulan bir şeyin vücudunda yani var oluşunda herhangi bir artmanın (ve de eksilmenin) mümkün olmadığını düşündükleri bilinen bir husustur. Onları bu düşünceye sevk eden temel sebep, kâdirin doğrudan bir şeyi yaratmasını mümkün olarak görmemeleridir. Çünkü kâdir, bir şeyi sadece bir tane *ma'nâ* yaratarak onun vasıtasıyla gerçekleştirir. Behşemîler'e göre fâillerin doğrudan değil de *ma'nâ* aracılığıyla cisme tesir etmesi nedeniyle cismi varlığa getirmenin ötesinde herhangi bir etkisi olmayacaktır. Bir başka deyişle Behşemîler, fâilin/kâdirin cismi varlığa getirme şeklinde ortaya çıkan etki dışında daha fazla bir etkisinin olamayacağını iddia ederler. Hüseyinîler de aynı şekilde bir şeyin vücudu yani var oluşunda herhangi bir artmanın mümkün olmadığı görüşündedirler. Ancak onların bu

²⁵² *Mu'temed*, s. 123: 13-15.

²⁵³ *Mu'temed*, s. 123: 15-16.

görüŖte olmalarının sebebi BehŖemîler'in belirttiği sebepten farklı olarak zât ile vücudun aynı ve özdeş olduğunu benimsemiŖ olmalarıdır. Çünkü onlara göre bir Ŗeyin varlığı ile zâtının aynı ve özdeş olması nedeniyle o Ŗeyin zâtında herhangi bir artmanın gerçekteŖmesi akledilemez/düşünülemez.²⁵⁴

İbnü'l-Melâhimî, zâtın artması ile kastedilen söylemin zâtla birlikte olan başka bir Ŗeyin var olması durumunda bunun imkânsız olmadığını belirtir. Çünkü Hüseyinîler'e göre zât, vücudun kendisidir. Zât-vücud ayrımını kabul etmeyen Hüseyinîler açısından vücud ve zât özdeş/aynı olması nedeniyle vücud (aynı zamanda zât) hakkında bu manada bir artmanın olması imkânsız görülmemiŖtir.²⁵⁵

Hüseyinîler'in vücud sıfatında teorik açıdan olsa da artmayı mümkün görmeleri BehŖemîler'i bir başka itiraza yöneltir. Bu itiraz, Ŗayet vücud'da artma söz konusu olsaydı bu artmanın bekâ halinde (yani, bir varlığın varlığa geldikten sonra varlığını devam ettirmesi halinde) de mümkün olması gerektiği yönündedir. Buna göre BehŖemîler Ŗöyle söylemeye çalıŖmaktadırlar: Ŗayet vücud (var olmak) artmanın söz konusu olduğu bir özellik olsaydı, bir varlığın mevcûdiyetini devam ettirme halinde de onda sürekli vücudun ortaya çıkması gerekirdi. Bu da pek tabi Ŗu sonuca götürecektir: Varlığa gelen, yani varlıkta olan bir Ŗeyin yeniden ve sürekli varlığa gelmesi.²⁵⁶ İŖte BehŖemîler'e göre bu sonuç (zaten varlıkta olan bir Ŗeyin varlığa gelmesi) saçma olduğuna göre vücud'da artma olmayacaktır. Dolayısıyla fail sebebiyle oluŖan Ŗeylerde artmanın olmadığı Ŗeklinde genel ilkeye ulaŖılacaktır.

Buna mukabil İbnü'l-Melâhimî bunun gayet mümkün olduğunu söyler. Hatta o, BehŖemîler'in de bunun benzeri olguları dile getirdiklerini ima eder. Nitekim BehŖemîler güçlü olan bir kimsenin bir cismi durdurduğunda onda durmasını sağlayan kevnleri (=ma'nâları) sürekli yenilediğini söylemektedirler. İŖte BehŖemîler bunun yerine, failin aslında o cismin yerinde durmasını gerektiren hususun varlığını sürekli yenilediğini de söyleyebilirler. Diğer bir deyiŖle BehŖemîler'in sürekli ma'nâları yaratmak Ŗeklinde dile getirdikleri olgu, cismin yerinde durmasını gerektiren Ŗeyin varlığını yeniden ve sürekli yaratmak Ŗeklinde okunabilir. Dolayısıyla aynı olgu farklı

²⁵⁴ *Mu'temed*, s. 123: 13-15.

²⁵⁵ *Mu'temed*, s. 123: 15-17.

²⁵⁶ *Mu'temed*, s. 124: 1-2.

biçimlerde okunabilir ve Behşemîler'in *ma'nâ* dedikleri şeyin kevn'in vücudu yani varlığı olduğu söylenebilir.²⁵⁷

Bunu söylemekle birlikte İbnü'l-Melâhimî Behşemîler'in temel endişe noktasının da, yani zaten varlıkta olan bir şeyin sürekli varlığa gelmesi şeklinde bir düşüncenin de geçerli olmadığını söyler. Zira bir şey varlığa gelmemişse onun varlığa gelmesi mümkün olabilir. Varlığa gelmiş bir şeyin tekrar varlığa gelmesi ise zaten mümkün değildir.²⁵⁸

Bütün bunlardan sonra İbnü'l-Melâhimî, âdeta tartışmayı özetleyerek Behşemîler'in tezini ortaya koyar: "Fail sebebiyle ortaya çıkan şeyin benzeri olmaz". Yani Behşemîler, fail sebebiyle ortaya çıkan bir şeyin bir benzerinin olamayacağını söyleyerek vücut sıfatında artmanın önünü kapamaya çalışmışlardır. Zira bir şeyde artmanın söz konusu olması demek, bulunduğu mahalde kendi benzerleriyle birlikte bulunması demektir. Yani vücut sıfatının da kendi mahallinde benzerleriyle (birden fazla vücut'la) bulunması demektir. İşte bu mümkün olmadığına göre vücut sıfatının artmanın söz konusu olmadığı (=benzerinin olmadığı) ortaya çıkar. Dolayısıyla fail sebebiyle ortaya konulan şeyin benzerinin olmadığı şeklinde genel bir sonuca ulaşılır. Oysa İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in bu delilinin, yani bir şeyin fail sebebiyle ortaya konulmasının onun benzeri olmadığını kanıtlamaya yetmeyeceğini, böyle bir delilin ve akıl yürütmenin kesin bilgi ortaya koymak bir yana, zan bile ifade etmeyeceğini söyler.²⁵⁹ Yani ona göre vücut sıfatı fail tarafından ortaya konulsa bile, onda artma söz konusu olabilir. Bu da, tıpkı yukarıda belirtildiği üzere, cismin taşıdığı bir kevn'in varlığının sürekli yenilenmesiyle vücudunun artması şeklinde olur.

Ezcümle Behşemîler'in görüşünün eksenini fâil sebebiyle oluşan şeylerde artmanın (tezâyüd) olamayacağı düşüncesi oluşturmaktadır. Bu nedenle cisimdeki artma fiilinin fâil tarafından doğrudan gerçekleştirilmediğini, bilakis fâilin cisim üzerinde meydana getirdiği *ma'nâ*lar sayesinde gerçekleştiğini iddia ederler. Nitekim Behşemîler'e göre cisimlerde artmaya (=tezâyüd) taalluk eden hususlarda fâilin bir

²⁵⁷ *Mu'temed*, s. 123: 23-124: 1. Örnek verecek olursak; bir Behşemî'ye göre kuvvetli kimse bir cismin yerinde durabilmesi için onda pek çok kevn (=ma'nâ) yaratırken, bir Hüseyinî'ye göre bir tane kevn yaratmakta fakat bu kevn'in vücudunu sürekli tekrarlamak suretiyle artırmaktadır.

²⁵⁸ *Mu'temed*, s. 124: 2.

²⁵⁹ *Mu'temed*, s. 124: 2-5.

etkisi yoktur. Diğer bir deyişle cisimlerde failin etkin olduğu hususlar artmanın söz konusu edilemeyeceği hususlardır. Hatta Behşemîler, bu bağlamda fâili illete benzetirler ve illetin cisim üzerinde etkisi ne ise, fâilin etkisinin de o olduğunu söylerler. Çünkü fâil, illet gibidir ve illet cisimde tek bir sıfattan fazlasına etki edemediği gibi, fâil de tek bir sıfattan fazlasına etki edemez. Cismin kâin olmasında (sözgelimi hareket etmesinde) artma mümkün olduğuna göre bunun fâil sebebiyle olması mümkün değildir.²⁶⁰ Pek tabii cisimdeki bir özelliğin artması doğrudan fâil tarafından ortaya konulamıyorsa, geriye tek seçenek olarak *ma'nâ*lar kalmaktadır. Buna göre cisimde artmaya mahal teşkil eden özellikler fâil tarafından doğrudan değil ancak *ma'nâ*lar vasıtasıyla ortaya konulmaktadır.

1.2.1.3. Ekvânın Varlığının İspatı Hususundaki Ayrışmalar

Cismin hayyizde meydana gelmesini ve bir yönde olmasını ifade eden oluşlar/unsurlar şeklinde tanımlanan kevnler, en basit ifadeyle cisimlerdeki değişikliklerdir. İşte bu değişikliklerin yani kevnlerin varlıklarının ispatlanması yönünden iki ekol arasında farklı yaklaşımlar meydana gelmiştir. Aslında kevnlerin tanımı açısından iki ekol arasında herhangi bir farklılık yoktur. Ancak Behşemîler kevnleri aynı zamanda birer *ma'nâ* olarak düşünürler. Hüseyinîler ise *ma'nâ* kavramını kabul etmediklerinden bu unsurlar için “kevn” ifadesini kullanırlar. Kevnin tanımı hususunda iki metot arasındaki benzerliğe rağmen aradaki en temel farklılık, bu çalışma boyunca müteaddit defalar zikrettiğimiz üzere, Behşemîler’e göre birer *ma'nâ* olan kevnlerin gerçek (reel) birer varlık olmalarıdır. Buna mukabil Hüseyinîler, kevnleri (*ma'nâ*ları) reel varlık olarak değil de cismin *ahkâm ve ahvâli*ni belirleyen sıfatlar olarak kabul ederler.²⁶¹ İşte bu farklılık cisimlerdeki değişikliklerin ne şekilde ispat edilebileceği hususunda da iki ekol arasında farklılığa yol açmıştır. Behşemîler kevnleri tek başına gerçeklikleri olan *ma'nâ*lar olarak algıladıkları için hudûs delilini *ma'nâ*ların (“kevnlerin”; daha geniş bir ifadeyle; “arazların”) tek başına gerçekliklerine dayandırmışlardır. Oysa Hüseyinîler nezdinde kevnlerin tek başına gerçeklikleri olmadığı için, kevnleri tek başına gerçeklikleri olan unsurlar kabul ederek cisimlerdeki değişikliklerin varlığını kanıtlamak mümkün olmayacaktır. Bu sebeple onlar

²⁶⁰ *Mu'temed*, s. 107: 22-108: 6.

²⁶¹ *Râzî, Riyâz*, s. 287.

cisimlerdeki değişikliklerin *ma'nâ*lar üzerinden olmadığını ayrıca kanıtlamaya, bu bağlamda Behşemîler'in *ma'nâ*ların tek başına gerçeklik taşıyan unsurlar olduğu yönündeki görüşlerini eleştirmeye koyulurlar.

İbnü'l-Melâhimî de, kevnler hakkında Behşemîler ile temel ayrışma noktasını belirttikten sonra bu husustaki görüşlerini tartışmaya açmış ve değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kevnlerin yani *ma'nâ*ların varlığını ortaya koyma adına ileri sürdükleri delillerdeki yanlışlıkları ortaya koymaya çalışmıştır. Bu hususta yaptığı eleştirilerinde düşünce sistemini takip ettiği üstadı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Kitabu't-Tasaffuh* adlı eserinde ifade ettiği birtakım argümanları da tezine destek amacıyla kullanmıştır.

İbnü'l-Melâhimî konuya öncelikle Hüseyniyye'nin tezini vurgulayarak girer. O, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ilgili eserinden alıntı yaparak onun cismin hareket ettirilmesi olgusunun *ahvâlimiz ve motivlerimiz* doğrultusunda gerçekleştiği hususunda görüş belirttiğini söyler. Bu bilgilere göre Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, cismin hareket ettirilmesi olgusunun *ahvâlimiz ve motivlerimiz* sayesinde meydana geldiğini ifade ederek cisimdeki değişikliklerin ancak Hüseyinîler'in ortaya koyduğu metod olan *ahvâl metodu* ile izah edilebileceğini vurgular. Ona göre cisimdeki hareketin gerçekleşmesinin bilgimiz kapsamında olan *ahvâlimiz* dışında başka bir etken (*ma'nâ* gibi) ile bağlantılı olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla cisimdeki hareket türünden tüm değişikliklerin *ma'nâ* ile değil de *ahvâlimiz* ile bağlantılı olması gerekir. Bu durumda cisimdeki hareket başta olmak üzere diğer kevnlerin gerçekleşmesini *ahvâlimiz* ile bağlantılı olarak düşünmemiz ve ona göre değerlendirme yapmamız sağlıklı ve tutarlı bir metot olacaktır.²⁶² Bu kabülden hareketle İbnü'l-Melâhimî, cisimdeki hareketin ona zaid bir *emr* (= *ma'nâ*) ile gerçekleşmediğini çünkü Behşemîler'in zaid bir *emr* olarak telakki ettikleri *ma'nâ*ların varlığına ilişkin ileri sürdükleri metodun (=meânî metodu) yanlışlıklarının bulunduğunu ve bu yanlışlıkları açıklayarak ortaya koyduklarını ifade eder. Bu metodun yerine hareketin (=filler) *ahvâlimiz ve motivlerimiz* ile bağlantılı olduğu temasını kapsayan bir metodu (=ahvâl metodu) benimsediklerini söyler. Bu hususta yeri geldiğinde kullanmakta mahzur görmedikleri "hâl" kavramını

²⁶² *Mu'temed*, s. 125: 19-22.

Hüseyinîler'in benimsediği metod kapsamında anladıklarını da ayrıca belirtir.²⁶³ Ona göre Behşemîler'in ileri sürdüğü gibi cisimdeki hareketin sebebinin zâid bir emr (=ma'nâ) olduğunu kabul etmemiz halinde, bu etkenin varlığının sebebinin başka bir üçüncü bir etken olması bunun sebebinin de diğer bir etken ile bağlantılı olması söz konusu olacaktır ki etken silsilesinin sonsuza kadar götürülmesi gerekecektir. Bu durumda da etkenler açısından teselsül ortaya çıkacaktır ki bunun da imkânsız oluşu ortadadır. Bu nedenle cisimdeki hareketin nedeni olarak iddia edilen ma'nânın var olduğunu ortaya koyan ispat şekli akledilebilir/anlaşılabilir bir özellikte olmadığından cisimdeki hareket olgusunun bu metod ve hüküm ile ortaya konulması mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî, meânî metoduna yönelik olumsuzluk içeren bu durumlardan dolayı bu metodun biz insanları doğru bilgiye ulaştırmaktan ziyâde daha da bilinmezliklere sürükleyeceğini iddia eder.²⁶⁴ Bu nedendir ki, Behşemîlerce benimsenen "meânî metodu"nun reddedilmesi gerekir. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî cisimlerdeki değişikliklerin ne şekilde gerçekleştiğini, failin bilincinin zaten ortaya koyduğunu söylemektedir.

Nitekim İbnü'l-Melâhimî, sözgelimi cismin hareketinin *ahvâlimiz* ve motivlerimiz doğrultusunda gerçekleştiğini bilmemizin bu olguların *ma'nâ* sayesinde meydana gelmediğinin bir göstergesi olduğunu belirtir. Ona göre cismin hareketinin nasıl meydana geldiğine ilişkin bizde var olan bu bilginin dışında başka bir bilginin olmayışı, cisimdeki hareketin motivlerimiz doğrultusunda meydana geldiğinin delilidir. Çünkü gündelik hayatta sıradan insanların aklına Behşemîler'in bahsettiği şekilde hareketin *ma'nâ* sebebiyle gerçekleştiğine ilişkin bir şeyin gelmez. Bu nedenle hareketin meydana gelişinin seyri hakkında hüküm verirken, hareketin kendisi sayesinde gerçekleştiği etkenin ne olduğu yönünde aklın öngördüğü ilk bilgi ne ise, o bilgi ile o şeyin varlığa gelişi arasında bağlantı kurmanın en mantıklı metod olacaktır. Hareketin etkeni hakkında insanın aklına gelen ilk bilgi, cismin hareketinin motiv ve *ahvâlimiz* sayesinde gerçekleştiğine yönelik olması nedeniyle motiv ve *ahvâl* dışında başka bir etken arayışında bulunmak ve cismin hareketini başka bir etken (=ma'nâ gibi)

²⁶³ *Mu'temed*, s. 126: 2: "والحال ما ذكرناه". İbnü'l-Melâhimî'nin "hâl" kavramının nasıl anlaşılması hususunda bu kavramın içeriğinin Hüseyinîler'in zikrettiği şekilde olduğunu özellikle belirtmesi, bunun Behşemîler'in *ahvâl* teorisindeki hâl kavramından farklı olduğunu söylemek için olabilir.

²⁶⁴ *Mu'temed*, s. 126: 1-4.

ile bağlantılı olarak gerçekleştiğini düşünmek doğru olmayacaktır. Çünkü hareketin ortaya çıkmasına neden olan etken hakkında ilk aklımıza gelen etkenin dışında başka bir etken ile bağlantılı olduğunu düşündüğümüzde, ilk aklımıza gelen ve hareketin meydana gelişi ile bağlantı kurduğumuz motiv bilgimiz yanlış olacaktır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî sıradan insanların cismi hareket ettirmek gibi cisimlerde değişiklik yaptıklarında *ma'nânın* varlığı diye bir şeyin akıllarına gelmediğini söyler. Yani, insanlar cisimlerde değişiklik yaparken onlarda bir *ma'nâ* yaratarak bu değişiklikleri yaptıkları gibi bir olgunun bilincinde değildiler.²⁶⁵ Bütün bunlar İbnü'l-Melâhimî'nin fâilin bilinç halini temel aldığı göstermektedir. Fâil bir olguda değişiklik yaparken bu değişikliklerin neye bağlı olduğunun bilincindedir. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî bu bilinç halinin *ma'nâ* şeklindeki bir olguyu dışladığını vurgulamaktadır. Buradan hareketle İbnü'l-Melâhimî genel ilkeyi ortaya koyar: Bir şeyin varlığı esnasında gerçekleşmesinin zorunlu olduğu bilinen her bir hükmün o şeye bağlanması zorunlu olup, başka bir şeye bağlanması câiz değildir. Dolayısıyla bizim motivlerimiz ve *ahvâlimiz* esnasında ortaya çıkan bir şey de doğrudan motivlerimize ve *ahvâlimize* bağlanacaktır. Bunun dışında *ma'nâ* diye bir başka şeye bağlanması câiz değildir. Zira bu hükmü *ma'nâ*'ya bağladığımızda bu durumda bunların motivlerimize ve *ahvâlimize* bağlı olarak gerçekleşmesi zorunlu olan olgular olduğu yönündeki bilgimiz ortadan kalkacaktır.²⁶⁶

Böylelikle İbnü'l-Melâhimî Behşemîler'in *ma'nâsının* karşısına motivini (dolayısıyla da failin "hâl"ini) yerleştirir. Ancak bu aşamada iki unsurun (*ma'nâ* ve motiv) birbirini dışlamadığı, bir etken olarak motivin var olduğunu kabul etmenin *ma'nânın* varlığına engel teşkil etmeyeceğine dair bir itiraz gelebilir. Yani motivin fiilin meydana gelmesinde bir etken olduğu bilgisi kabul edilebilir. Ancak bu bilginin kabul edilmiş olması cisimdeki hareketin başka bir neden olarak *ma'nânın* da kabul edilmeyeceği anlamına gelmeyecektir. Bir başka deyişle Behşemîler motivin fiilin kabih oluşundaki etkin oluşunu kabul etmenin yanında, motivin dışında başka bir sebep olarak *ma'nânın* kabul edilmesini yanlış bir yaklaşım olarak görmemişlerdir. İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in *ma'nânın* yanında motivin etken olarak benimsenmesi karşısında onlara

²⁶⁵ *Mu'temed*, s. 126: 4-7.

²⁶⁶ *Mu'temed*, s. 126: 7-9. Hüseyinîler'in Behşemîler'in takip ettiği meânî metodun yerine tercih ettikleri metoda "ahvâl metodu" denilmesinin sebebi, hareketlerin (fiillerin) gerçekleşmesinde etken (emr) olan şeyin fâilin hâlleri ve motivleri olduğunu temel tez olarak savunmasından kaynaklanmaktadır.

şu şekilde cevap verir: Müsebbep durumundaki fiillerin bağlantısının motivlerimiz doğrultusunda meydana geldiğini biliriz. Yani bir fiilin kabih oluşunun sebebinin zulüm olduğuna dair bilgi biz insanlarda oluşur. Sebebin zulüm olduğu bilgisinin bizde meydana gelmesinin yanında aynı zamanda bu sebebin taalluk ettiği şeyin yani müsebbebin (=fiilin) kabih olduğu yönünde bilgi de bizde oluşur ve böylelikle fiilin kabih oluşunu bu süreçte bilmiş oluruz. Dolayısıyla sebep ile müsebbep arasındaki bağlantı doğrultusundaki bilgi, birtakım istidlâller sonucunda bizde oluşan istidlâlî bir bilgi konumundadır. Ancak bir cismin hareketinin motivlerimiz doğrultusunda gerçekleştiğine dair bilgimiz, bir fiilin kabih olduğunu bilmemiz gibi meydana gelmemektedir. Bir fiilin kabihliği yönündeki bilgi birtakım deliller sonucunda oluşan istidlâlî bir bilgi iken, cismin hareketinin motivlerimiz doğrultusunda gerçekleşmesine dair bilgi ise zorunlu bilgi türündendir. Dolayısıyla cismin hareketinin motiv sayesinde meydana gelmesi bilgisinin zorunlu olması nedeniyle cismin hareketine motiv dışında başka bir etkenin (*ma'nâ* gibi) taalluk etmesini bilmemiz mümkün değildir.²⁶⁷

Öyle görünüyor ki Hüseyinîler, cisimlerdeki değişikliklerin *ma'nâ tariki* ile kanıtlanamayacağını öne sürerken bu konuda kullandıkları bu, “*ma'nâ*ların bilginin konusu olmayan şeyler olduğu” yönündeki iddiaya büyük önem vermektedirler. Pek tabii ki onların amacı *ma'nâ*ların bilginin kapsamının dışındaki şeyler olduklarını söyleyerek, gerçeklikleri olmayan şeyler olduğunu vurgulamak, böylelikle de bu unsurlar üzerinden cisimlerin yaratılmışlığının kanıtlanamayacağı sonucuna ulaşmaktır.

Bu doğrultuda ilerleyen İbnü'l-Melâhimî de, şayet cisimdeki değişikliklerin *ma'nâ* sebebiyle olsaydı, sözgelimi cismi hareket ettirmek isteyen failin cismi hareket ettirebilmek için bu *ma'nâyı*, ister detaylı olsun isterse genel bir şekilde olsun, bilmesi gerektiğini söyler. Yani, failin cisimler üzerinde değişiklik yapabilmesi için cisimdeki değişikliklerin *ma'nâ* sayesinde gerçekleştiğini ve dolayısıyla bu *ma'nâyı* bilmesi gerekir. Oysa insanların böyle bir bilgiye sahip olması bir yana, böyle bir şey akıllarına bile gelmemektedir. Dolayısıyla insanların *ma'nâ* ile ilgili olarak genel yahut detaylı bir bilgiye sahibi olmadıkları herkes tarafından bilinen bir husustur. Aksine insanların çoğu cismi ittirerek hareket ettirdiklerini bilirler ve bunun ötesinde başka bir bilgiye de sahip değildirler. Şayet olay Behşemîler'in dediği gibi olsaydı, yani değişiklikler ancak *ma'nâ*

²⁶⁷ *Mu'temed*, s. 126: 11-16.

vasıtasıyla gerçekleşseydi, bu durumda bu *ma'nâyı* bilemeyen insanların hiçbir değişiklik yapamaması gerekirdi. Sözelimi *ma'nâyı* bilmeyen bir insanın hareket etmek istediğinde bile hareket edememesi gerekirdi.²⁶⁸ Bu da gösteriyor ki yaşadığımız reel hayatta olduğu üzere hareket dediğimiz olgu Behşemîler'in iddia ettiği gibi *ma'nâ* sayesinde değil, bizde oluşan motiv ve *ahvâl*imiz doğrultusunda gerçekleşmektedir.

Mamafih İbnü'l-Melâhimî'nin *ma'nânın* bilginin konusu olmadığı yönündeki bu açıklamalarına karşın Behşemîler *ma'nâların* şu veya bu şekilde bilgi konusu olabileceğini iddia ederler. Nitekim onlara göre akıl sahipleri ilk planda *ma'nâları* detaylı olarak bilemeseler de, ilk planda genel (*cümleten*) anlamda zorunlu olarak bilirler. İnsanlar bilahare *ma'nâları* detaylı olarak bilebilmek için istidlâle başvurmak ihtiyacını hissederler.²⁶⁹ Behşemîler'in bir şey hakkındaki öğrenme sürecini yanlış gören İbnü'l-Melâhimî, bir şey hakkında bilgi sahibi olmak isteyen bir insanın takip etmesi gereken metodun nasıl olması gerektiğini açıklar. Bilmediği bir şey hakkında bilgi sahibi olmak isteyen akıllı bir insan öncelikli olarak bilmek istediği şey ile ilgili ana hatlarıyla bilgi sahibi olmak ister. Zihninde bilmek istediği şey ile ilgili kısa ve özlü bilgilerin oluşmasının ardından o şeyin bilinmeyen diğer yönlerinin/özelliklerinin bilinmesi safhasına geçerek, daha detaylı ve etraflıca araştırma ameliyesine girişerek bu sürecin sonunda amaçladığı bilgiye ulaşır.²⁷⁰ İbnü'l-Melâhimî, bir mesele hakkında bilgi sahibi olmak için insanların nasıl bir seyir takip ettiğini siyah renk örneği üzerinden açıklar. Bir şey hakkında genel bir bilginin, o şeyin bazı sıfatları bilinmese de zâtının bilinmesi ile gerçekleşeceğini belirten İbnü'l-Melâhimî'ye göre, biz insanlar önce siyahın bizzât kendisini idrak ederiz yani siyah hakkında ilk planda kısa ve temel bilgileri elde ederiz. Siyah hakkında temel/öz bilgilenmeyi sağladıktan sonra siyahlık olgusunun cisimden ayrı bir şey olup-olmaması veya cisim için bir sıfat olup-olmaması gibi diğer ayrıntı bilgileri öğrenmenin telaşı ve gayreti içine gireriz. Başka bir deyişle biz insanlar bir şeyin kendisi hakkında temel bir bilgimiz oluşmadan, o şeyi etraflıca

²⁶⁸ *Mu'temed*, s. 127: 2-8; Behşemîler'in görüşü için ayrıca bk. *Mecmû'*, I, 45: 3-12.

²⁶⁹ *Mu'temed*, s. 127: 8-10. Behşemîler bu konuda bir toplumda bulunan Zeyd örneğini verirler. Buna göre öncelikle Zeyd adlı kişinin bir toplum içerisinde mevcut olduğunu genel olarak biliriz daha sonra ise Zeyd hakkındaki detaylı bilgiye ulaşmak isteriz. Bu örnekle Behşemîler *ma'na* hakkında önce genel bir bilginin ortaya çıkacağını bilahare *ma'nânın* mahiyeti ile ilgili detay bilginin oluşacağını ifade etmeye çalışırlar. Dolayısıyla *ma'nâ* hakkındaki genel bilginin zorunlu, detay bilginin ise istidlâlî olduğunu söylerler. Bk. *Mecmû'*, I, 32: 20-22.

²⁷⁰ *Mu'temed*, s. 127: 8-11.

öğrenmek ve bilgilenmenin peşine düşmeyiz.²⁷¹ Oysa insanlarda *ma'nâya* yönelik genel bilgi bir yana, böyle bir kavram hakkında herhangi bir öngörüsü bile zihinlerinde mevcut değildir. Hal böyleyken akıl sahibi insanlarda *ma'nâya* yönelik genel bir bilginin bulunduğunu iddia etmek geçersiz olacaktır.²⁷²

Bir şeyin genel olarak bilinmesinin o şey hakkında bilgi sahibi olmak için yeterli olacağı yönünde metodu benimseyen Behşemîler, insanların *ma'nâları* genel olarak bilmelerinin ilk anda yeterli olacağı kanaatindedir. Bu konuda tafsilatlı bilginin ilk planda lüzumlu olmadığını düşünürler. Onlar *ma'nâ* ile ilgili genel bilgilenmeden sonra onun bilinmeyen yönlerinin ayrıntılı olarak istidlâl yoluyla öğrenilmesi gerektiğini belirtirler. İbnü'l-Melâhimî ise Behşemîler'in konu ile ilgili bu yaklaşımını eleştirmiştir. Ona göre bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın metodu, önce o şeyin kendisi hakkında öz olarak bilgi sahibi olmak, daha sonra o şeyle ilgili detayları öğrenmektir. İnsanın yaşadığı sosyal hayattan verdiği örneklerle bunun nasıl olduğunu açıklar. Sonra da konuyu kevnlere getirerek Behşemîler'in bu husustaki açıklamalarının yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre Behşemîler'in varlığını ortaya koymaya çalıştıkları şekliyle kevnler yani *ma'nâlar*, hareket etmek isteyen bir insanın aklına bile gelmez ki bunu asıl olarak mümkün görüp düşünebilsin! Yani hareket eden veya cismi hareket ettiren bir insanın aklına hareketin *ma'nâ* sayesinde olduğuna ilişkin herhangi bir şey gelmeyecektir. Dolayısıyla da hareket olgusunun *ma'nâ* sayesinde gerçekleşmesinin mümkün olup-olmadığını düşünmeyecektir. İbnü'l-Melâhimî yaşanan gerçek hayatta hareket olgusu başta olmak üzere meydana gelen olguların meydana geliş şekil ve durumları böyle iken, Behşemîler'in *ma'nâların* akıllı insanlar tarafından genel olarak ve zorunlulukla bildikleri şeklindeki söylemlerinin ne anlama geldiğini sorar.²⁷³

Bu bağlamda Behşemîler insanların *ma'nâların* bilgisine ne şekilde sahip olduklarını şöyle açıklarlar: İnsanlar tasarrufları sebebiyle övülmelerinin yahut

²⁷¹ *Mu'temed*, s. 127: 11-12.

²⁷² İbnü'l-Melâhimî, bir konudaki bilgilenme sürecinin önce genel bilgi ile başladığını daha sonra o konunun ayrıntılı olarak ele alındığını ifade etmek açısından başka bir örnek daha verir. Bu örneğe göre, sözüne güvenilir bir insan, Zeyd adlı bir kişinin bir topluluk içerisinde bulunduğu dair bize haber ulaştırmış olsa, bizim aklı başında bir insan olarak ilk yapacağımız şey, kendisi hakkında haber verilen Zeyd'in o toplumda olup-olmadığını öğrenerek kesin kanaat sahibi olmaktır. Zeyd'in o toplumda bulunduğu dair bizde oluşan bu genel bilgiden sonra ancak Zeyd'in gerçekten bize haber verilen kişi olup olmadığına yönelik ayrıntılı araştırmaya girişiriz ve bu kişinin durumu hakkında ayrıntılı ve teferruatlı bilgiye ulaşmaya çalışırız. Bk. *Mu'temed*, s. 127: 12-14.

²⁷³ *Mu'temed*, s. 127: 14-16.

yerilmelerinin hasen olduğunu, zira bu tasarruflarının motivlerine göre oluştuğunu söylerler. Diğer bir deyişle insanlar, tasarrufları kendi motivlerine göre ortaya çıktığı için bunlar karşılığında övülmeleri ve yerilmelerinin hasen olduğunu bilmektedirler. Şüphesiz böyle bir bilgi ise zâtların (fiillerin kendilerinin) ve *ma'nâ*ların (fiilleri iyi yahut kötü; övgüyü yahut yergiyi hak ettirecek vasıfta kılan unsurların) yaratılmasına bağlı bir bilgidir (*fer'î* bilgi). Yani, akıl sahipleri fiilleri ve fiillerin iyi yahut kötü olmasını sağlayan *ma'nâ*ları yarattıkları için bu fiiller sebebiyle övülmeleri ve yerilmelerinin hasen olduğunu zorunlu olarak bilmektedirler. Eğer bunları (fiillerin kendilerini ve *ma'nâ*ları yarattıklarını) bilmeselerdi, bunlar karşılığında övülmelerinin ve yerilmelerinin hasen olduğunu bilmeleri mümkün olmazdı.²⁷⁴ Dolayısıyla Behşemîler'e göre insanlar fiilleri sebebiyle övülmelerinin veya yerilmelerinin hasen olduğunu (*fer'î* bilgiyi; detaylara dair bilgiyi) biliyorlarsa, bunun nedeni bu fiilleri ve ondaki *ma'nâ*ları yarattıklarını (*asli* bilgiyi; genel bilgiyi) bilmeleridir.

İbnü'l-Melâhimî ise böyle bir bilme sürecinin mümkün olmadığını, en azından olayın bu şekilde cereyan etmediğini kanıtlamaya çalışır. O, bu aşamada şöyle bir soru sorar: Akıl sahipleri, tasarrufları sebebiyle övülmesi ve yerilmesi hasen olan bir kimsenin, bu övülmesi ve yerilmesinin hasen oluşunu fiilleri varlığa getirmesinden (yaratmasından) dolayı mı, yoksa ona (övgüye yahut yergiye mahal kılacak) bir sıfat kazandırdığı için mi bilmektedir? Yani bu bilgiyi zorunlu mu yoksa zorunlu olmayarak mı bilmektedirler? Eğer insanların bunu zorunlu olarak bildikleri söylenirse, bu durumda insanların övülmeleri ve yerilmelerinin nedeninin her bir fiili kendilerinin yaratması ile olduğunu söylemiş olacaklardır. Yani, insanlar fiillerde bir *ma'nâ* yaratmak sebebiyle övgüyü ve yergiyi hak ettikleri şeklinde genel bir düşünceye değil de, tek tek her bir fiili bizzat yaratmaları sebebiyle övgüyü ve yergiyi hak ettiklerini söylemiş olacaklardır. Bu da, akıl sahibi insanların, Behşemîler'in iddia ettiğinin aksine, genel bir bilgiye sahip olmadan doğrudan *fer'î* bilgiye (tek tek yaratılan fiilin bilgisi) sahip olduklarını göstermektedir. Eğer bunun zorunlu olmadığı söylenirse bu durumda insanların ancak fiilleri belirli bir sıfat üzere yarattıkları için övgüyü yahut yergiyi hak ettiklerini söylemiş olacaklardır. Diğer bir deyişle, böyle bir durumda bir insan, her bir fiili iyi yahut kötü (övgüye yahut yergiye mahal teşkil eden özellik) olduğunu bilerek

²⁷⁴ *Mu'temed*, s. 127: 16-20.

(fer'î bilgi) yarattığını, insanın fiili bu şekilde yaratması sebebiyle de övgüyü yahut yergiyi hak ettiğini söylemiş olmaktadır. Bu da insanların her bir fiili iyi yahut kötü olarak yarattıkları için övgüyü veya yergiyi hak ettiklerini bildiklerini gösterir. Dolayısıyla bu durumda da insanın her bir fiili *ma'nâ*lar yaratarak meydana getirdiği için övgü veya yergiyi hak etmesinin hasen olduğu şeklinde bir bilgi söz konusu olmayacaktır. O halde, der İbnü'l-Melâhimî, her halükârda akıl sahipleri genel bilgiyi bilmeden meydana getirdikleri fiilin bizzat kendisi hakkında fer'î bilgiyi yani detaya dair bilgiyi bilirler.²⁷⁵ Bu da, doğal olarak Behşemîler'in iddia ettiği gibi insanların *ma'nâ*lar hakkında genel anlamda bilgi sahibi oldukları ve bu genel bilgi sayesinde detaylı bilgiye ihtiyaç hissetmeksizin fiillerini yarattıkları düşüncesinin geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Behşemîler, insanların *emr*'leri yani *ma'nâ*ları sürekli yeniden yaratarak bu sayede fiillerini gerçekleştirdiklerini ve bunu zorunlulukla bildiklerini, ancak fiillerini bu fiillerin gerçekleşmesine neden olan *emr* hakkında “bu *ma'nâ*dır” veya “cismin hareketi, *ma'nâ* sayesinde” şeklinde kendilerinde herhangi bir bilgi oluşmaksızın yaptıklarını söylerler. İbnü'l-Melâhimî bu durumda Behşemîler'in insanların hareket fiilini dolayısıyla cisim üzerindeki değişiklikleri *ma'nâ*ları yaratarak gerçekleştirdikleri ancak bunu nasıl yaptıkları hakkında bilgi sahibi olmadıklarını kabul etmiş olacaklarını belirten İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in bu yaklaşımını çelişkili görür ve onları eleştirir.²⁷⁶

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in yukarıda belirtilen görüşleri benimsemiş olmaları sonucunda nasıl bir çelişki içerisine düştüklerini açıklar. Behşemîler, biz insanların nasıl ve ne şekilde meydana geldiği bilinen hareket fiili nedeniyle yergiyi (dolayısıyla övgüyü) hak ettiğimizi mümkün görürler. Ancak aynı Behşemîler, hareket nedeniyle yerginin hak edilmesini mümkün görürken, aynı zamanda yerginin başka bir *emr* (*ma'nâ*) nedeniyle hak edilmesini de mümkün görürler. Bu durum, yerginin kazanılmasının nedeni olarak hareket olduğunun kesin olarak bilinmesinin yanında aynı yerginin kazanılmasının nedeninin başka bir etken (*ma'nâ*) olabileceğini de mümkün görmektir. Yerginin kazanılmasının hem yapılan hareket ve hem de başka bir etken

²⁷⁵ *Mu'temed*, s. 127: 22-128: 3.

²⁷⁶ *Mu'temed*, s. 128: 4-6.

olduğunu söylemek açıkça şüpheden başka bir şey değildir. Dolayısıyla der İbnü'l-Melâhimî, fiillerin sonucunda kazanılan yergi veya övgünün nedeni olarak başka bir etken olarak *ma'nâ* hakkında bir şüphe oluşmuşsa *ma'nâ* ile ilgili genel bilgi edinmek mümkün değildir.²⁷⁷

Bu hususta Hüseyinîler ile Behşemîler arasında tartışmaya konu olan ve aralarında oluşan farklı bakış açısının özü şu şekilde özetlenebilir: Behşemîler, *ma'nânın* genel olarak herkes tarafından zaten bilindiğini, ancak *ma'nâ* ile ilgili ayrıntılı bilgilerin daha sonra insanlarda oluştuğunu söylerler. Onlar yapılan fiilden sonra kınanmanın hak edilmesinin sebebinin ne olduğu konusunda bilinmesi gerekenin öncelikli olarak fiilin etkeni konumunda olan *ma'nâ* kavramı olduğunu, *ma'nânın* genel olarak bilinmesinden sonra fiilin sonucunda kazanılan ödül veya kınanmanın mahiyetine ilişkin diğer ayrıntı bilgilerin meydana geleceği kanaatindedirler.

Hüseyinîler ise bilinmeyen bir kavramın önce tekil olarak bilinip, daha sonra bu bilginin genelleştirileceğini savunurlar. Dolayısıyla Behşemîlerce var olduğu iddia edilen ancak bilinmeyen bir kavram olarak *ma'nâ* kavramının öncelikle tekil olarak bilinmesi gerekir ki daha sonra bu kavramın ayrıntılı bilgilerine ulaşılsın. Ancak gündelik hayatta insanların zihninde sürekli olarak yaptıkları fiilin gerçekleşmesinin nedeni olarak motiv dışında *ma'nâ* adı verilen başka bir etken olduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Tam aksine insanlar öncelikle yaptıkları hareket fiilinin kendi motivleri doğrultusunda gerçekleştiğini kesin olarak bilirler, bilahare bu fiilden dolayı kazanılan kınanmanın da hasen olduğunu bilirler.

Hüseyinîler'in *ma'nâ*ların gerçekliğini reddetme hususunda kullandıkları bir diğer argüman ise hareket kavramına dayanır. Nitekim Behşemîler bir cevherin bulunduğu ilk mekândan ikinci mekâna doğru intikalinin, yani hareket etmesinin kendisinde yaratılan *ma'nâ* sayesinde gerçekleşti iddia ederler. İbnü'l-Melâhimî ise böyle bir iddianın çıkmaza varacağını söyler. Zira ona göre cevherin ilk mekândan ikinci mekâna intikalinin *ma'nâ* sayesinde gerçekleşmesi düşüncesi şu iki sonuca yol açacaktır:

²⁷⁷ *Mu'temed*, s. 128: 6-10.

1. Cevherin ikinci mekânda bulunmasının şartı cevherin zâten ikinci mekânda bulunması olacaktır,

2. Bir şeyin meydana gelebilmesi (=cevherin hareket edip ikinci mekânda gerçekleşmesi) için o şeyin yine bizzat kendisine tâbi olmuş olması.²⁷⁸

İbnü'l-Melâhimî birinci sonucu şöyle açıklar: Behşemîler'in anlayışına göre cevherin birinci mekândan hareket etmesinin nedeni olan *ma'nâ*, cevher ikinci mekâna varıncaya kadar cevherin kendisinde bulunacaktır. Bu da söz konusu *ma'nânın* (=kevn) cevhere hulûl etmesiyle meydana gelecektir. Cevherin ikinci mekânda bulunabilmesi için hareket kevninin cevherin ikinci mekândaki varlığına bağlı olarak cevherin mekânında ortaya çıkması gerekmektedir. Bu durumda cevherin intikalini sağlayan hareket kevninin cevherin mekânındaki varlığı, aynı zamanda cevherin ikinci mekânda meydana gelmesinin şartı olacaktır. Yani hareket kevninin meydana geldiği mekân, cevherin ikinci mekânda meydana gelmesini gerektiren mekân olacaktır. Bu durumda cevherin ikinci mekânda bulunmasına bağlı olarak hareket kevninin cevher ile birlikte var olması (*vücud bulması*) cevherin ikinci mekânda meydana gelmesinin şartı olmaktadır. Bu mekân (*hays*) da seçenek olarak ya ilk mekân ya da ikinci mekân olacaktır.²⁷⁹

İbnü'l-Melâhimî, bu noktadan sonra Hüseyinîler'e karşı yaptığı tartışmayı cevherin gerçekleştiği mekân üzerinden devam ettirir. Ona göre cevherin ikinci noktada meydana gelmesini gerektirmesi için hareket kevninin cevhere hulûl ettiği mekân, ya ilk mekân ya da ikinci mekân olacaktır. Cevher ilk mekânda iken hareket kevninin cevhere hulûl ettiğini var saydığımızda illetin malûlün önüne geçmesi söz konusu olacaktır ki bu imkânsızdır. Ayrıca bu durumda söz konusu olan ilk mekân olduğu için cevherin sol tarafa veya sağ tarafa doğru hareket etmesini gerektirecek bir durum da gerçekleşmemiş olacaktır. Çünkü bu durumda henüz cevher ilk mekânda bulunmaktadır ve cevherde herhangi bir hareketlilik başlamamıştır. Ayrıca hareket kevnini o anda hiçbir yönde olmadığı için hareketin yönlerden herhangi birine yönelik olması, diğerlerine doğru olmasından evlâ olmayacaktır. Yine bu durumda cevherin yaratılması halinde cevherdeki kevnin varlığa çıkması gerçekleşmeyecektir. Çünkü kevn, cevhere henüz ilk

²⁷⁸ *Mu'temed*, s. 128: 21-129: 1.

²⁷⁹ *Mu'temed*, s. 129: 1-6.

mekânda iken hulûl ettiği için cevher daha önceden bir yönde bulunmamıştır ki kevn, o mekânda var edilsin ve cevherin yaratıldığı yönde meydana gelmesi gerçekleşebilsin. Bundan da anlaşılıyor ki bu hususların hiçbirisi gerçekleşmediğine göre hareket kevninin cevhere hulûlü, cevher ilk mekânda bulunuyorken değil de cevher ikinci mekânda iken gerçekleşmiştir.²⁸⁰

Hareket kevninin cevher henüz ilk noktada bulunuyor iken cevhere hulûlünün meydana gelmesinin imkânsızlığını ortaya koyduktan sonra İbnü'l-Melâhimî, kevnin cevhere hulûl etmesinin muhtemel mekânlardan olan ikinci mekânda gerçekleşmesini değerlendirir. Ona göre, cevherin ikinci mekânda meydana gelmesinin şartı olarak ileri sürülen kevnin, cevherin meydana gelmesine tâbi olarak ikinci mekânda meydana gelmesi birtakım sonuçlar doğuracaktır. Bu durumda cevherin ikinci mekândaki meydana gelmesinin şartı, kevnin ikinci mekânda meydana gelmesini gerektirecektir. Çünkü cevherin ikinci mekânda meydana gelmesinin şartı, kevnin ve cevherin ikinci mekânda meydana gelmesini kapsayan kevnin cevhere hulûl etmesi ile ancak gerçekleşebilecektir. Behşemîler cevherin ikinci mekânda meydana gelebilmesini ancak kevnin cevhere hulûl etmesiyle mümkün olabileceğini benimsemişlerdir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Behşemîler'in kabul ettiği bu tür bir akıl yürütme sonucunda bir şeyin meydana gelmesinin şartının yine o şeyin bizzat kendisi olduğu düşüncesini ortaya çıkaracaktır. Ortaya çıkan bu görüşün tutarsız ve mantık dışı olması nedeniyle nefyedilmesi gerekmektedir.²⁸¹

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'e yönelik yaptığı cevher-hareket kevnî bağlamındaki meselenin ilk kısmı olan bir cevherin meydana gelmesinin şartı olarak yine cevherin kendisinin olmasının bir çelişki olduğunu ortaya koyduktan sonra meselenin ikinci kısmının eleştirisine geçer. Bu safhada Behşemîler'i cevherin ikinci mekânda meydana gelmesinin şartı olarak hareket kevninin ikinci mekânda meydana gelmesinin zorunlu olması yönünde eleştirir ve bu görüşün yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışır. İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in "cevherin ikinci mekânda meydana gelmesi için hareket kevninin ikinci mekânda gerçekleşmesi şarttır" şeklinde bir görüş ileri sürdüğünden bahseder ve bu görüşün sonuçlarını değerlendirir. Behşemîler'in

²⁸⁰ *Mu'temed*, s. 129: 6-11.

²⁸¹ *Mu'temed*, s. 129: 11-15.

düşüncesine göre, bir kevn bir yönde meydana gelebilme için bir cevhere ihtiyaç hissedecektir. Bu durumda cevherin meydana gelebilmesi için kevnin cevhere hulûl etmesi gerektiğinden cevher yine kendisine bağlı olmuş olacaktır. Aynı şekilde kevnin de yine kendisine bağlı olması gerekli olacaktır. Çünkü kevn, ikinci mekânda iken kendi başına gerçekleşemez. Kevn, ancak cevherin o mekânda meydana gelmesine bağlı olarak gerçekleşebilecektir. Bu durumda cevherin ikinci mekânda meydana gelişi de kevnin oradaki oluşuna bağlı olmuş olacaktır. Bu durumda ayrıca cevherin meydana gelebilmesi, kevnin oluşuna bağlı olacaktır. Yani bir bakıma ikinci mekânda iken hem cevher hem de kevn'den her birisinin meydana gelebilmesi için cevher ve kevn'den her birisi yekdiğerine bağlı olacaktır.²⁸²

İbnü'l-Melâhimî, bu açıklamanın kabul edilmesi durumunda cevherin ikinci mekânda meydana gelmesinin şartının kevnin kendisinde meydana gelmesine bağlı olması gibi bir sonucu doğuracağını belirtir. Bunun da mûcebin mûcibine muhtaç olmasını gerektireceği, diğer bir deyişle cevherin kevn'e yani araza ihtiyaç hissedeceği şeklinde yanlış bir sonuca ulaştıracağı için Behşemîler'in bu düşünceleri de yanlıştır. Ayrıca kevnin de cevherin meydana gelişine bağlı olmasını gerektirmesi nedeniyle bu sonucun da meşrûnun şarta muhtaç olmasına benzeyeceğini aktaran İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu açıklamanın kabul edilmesi durumunda cevher ve kevnin birbirine muhtaç olması söz konusu olacaktır. Ancak bu durumda bir şeyin meşrûn olarak şartına bağlı olması veya mûcebin mûcibe muhtaç olması gibi sonuçları doğuracağından Behşemîler'in iddia ettiği bir cismin ilk noktadan ikinci noktaya kendisinde bulunan *ma'nâ* nedeniyle hareketinin gerçekleştiğine dair görüşleri tutarsız ve geçersizdir.²⁸³

Behşemîler, Hüseyinîler'in yaptığı bu ilzam ve değerlendirmeler karşısında itirazda bulunmuşlardır. Behşemîler doğal olarak kendilerine yönelik yapılan olumsuz eleştirileri kabul etmezler. Behşemîler kevnin cevhere hulûlü ile ilgili kendileri adına yapılan yorumu kabul etmeyip konuyu başka bir şekilde yorumlamak isteyebileceklerini ancak İbnü'l-Melâhimî, Behşemîlerce yapılan bu farklı yoruma rağmen onlara yönelik yapılan eleştirinin düşmeyeceğini, geçerliliğini koruyacağını vurgular. Çünkü

²⁸² *Mu'temed*, s. 129: 16-20.

²⁸³ *Mu'temed*, s. 129: 21-130: 1.

Behşemîler'in görüşünün taksim metodu²⁸⁴ doğrultusunda değerlendirildiğini ve uygulanan metodun taksim metodu olması nedeniyle ihtimal dâhilindeki tüm seçeneklerin göz önünde bulundurulduğunu ifade ederek bir bakıma Behşemîler'e açık kapı bırakmaz.²⁸⁵

Taksim metodu gereğince cevherin ikinci mekânda gerçekleşerek orada bulanabilmesi için kevn açısından iki ihtimal vardır:

1. Kevn'in meydana gelebilmesi için bir yönde bulunmaya muhtaç olmaması,
2. Kevn'in meydana gelebilmesi için bir yöne muhtaç olması.²⁸⁶

İbnü'l-Melâhimî, kevnin bir yönde bulunmaya muhtaç olmamasının imkânsız olması nedeniyle bu seçeneğin taksim metodu gereği daha ilk planda kapsam dışında kalacağını ifade eder. Çünkü böylesi bir durumda kevnin hangi cevherde gerçekleşeceği belli olmayacaktır. Aynı şekilde hangi yönde gerçekleşeceği de belli olmayacaktır. Yine kevnin bir yönde bulunmaya ihtiyacı olmaması durumunda başka bir olumsuzluğa işaret eden İbnü'l-Melâhimî'ye göre kevnin bir yönde yani cevherde meydana gelmemesi nedeniyle, ilgili cevherin meydana gelmesi açısından diğer cevherlerden herhangi bir önceliği olmayacaktır. Yine böylesi bir durumda cevherin ikinci mekânda meydana gelmesini gerektirmesi ile cevherin bulunduğu yönde veya diğer yönlerde bulunmasının herhangi bir farkı kalmayacak, bir bakıma cevherin yönlerde bulunmasının bir önceliği söz konusu olmayacaktır. Bu durumda taksim metodu doğrultusunda cevherin ikinci noktada gerçekleşebilmesi için geriye kevnin meydana gelebilmesi için bir yöne muhtaç olması seçeneği kalacaktır.²⁸⁷

İbnü'l-Melâhimî, taksim metodu gereğince geriye kalan "kevnin meydana gelmesi için bir yöne muhtaç olması" seçeneğini ele alır ve kritik eder. Ona göre bu seçenek kapsamında kevnin meydana geleceği mahal açısından muhtemel iki mekân bulunmaktadır. Kevnin meydana geldiği bu mekân;

²⁸⁴ Taksim metodu, problemin mümkün olan tüm çözüm seçeneklerinin ortaya konularak bunlar arasında en uygununun seçilmesini hedefler. Muhtemel seçenekler iki tanedir ve bu seçenekler daima birbirini dışlar. Bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 235; Josef van Ess, "İslâm Kelâmı'nın Mantıksal Yapısı", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-I* (der. Recep Alpyağılı), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 489-492.

²⁸⁵ *Mu'temed*, s. 130: 2-3.

²⁸⁶ *Mu'temed*, s. 130: 3-5.

²⁸⁷ *Mu'temed*, s. 130: 5-9.

1. Ya cevherin bulunduğu ilk mekân olacaktır,
2. Yahut da cevherin meydana geldiği ikinci mekân olacaktır.

Kevnin bulunduğu yönün cevherin ilk bulunduğu mekân olması durumunda cevherin henüz herhangi bir kevn ile yüklenmemiş olması nedeniyle bu seçenek yanlış olacaktır. Kevnin meydana geldiği yönün cevherin bulunduğu ikinci mekân olması seçeneği ise, yukarıda tartışılan cevherin ikinci mekânda bulunmasının şartının yine cevherin ikinci mekânda bulunması olması sonucuna yol açacağı için bu seçenek de geçersizdir. Her iki seçeneğin de geçersiz olduğu ortaya konulduğuna göre İbnü'l-Melâhimî, Hüseyinîler'in kevnin meydana geldiği mekân hakkındaki görüşünü şu şekilde ifade eder: Kevn, cevherin ikinci mekânda meydana gelmesini gerektirmesinden dolayı cevherin ilk mekândan ayrılmasından itibaren ikinci mekâna varıncaya kadar devam eden süreçte cevhere tâbi olarak cevherde bulunmaktadır.²⁸⁸

Behşemîler, Hüseyinîler'in kendilerine yönelik yaptıkları eleştirilerin kendilerini bağlamadığını ifade ederek ilzamdandan kurtulmaya çalışırlar. Cevherin ikinci mekânda meydana gelebilmesi için muayyen bir kevn değil de, kevn cinsinden sınırsız olarak herhangi bir kevn muhtaç olduğunu söylerler. Yani onlara göre cevherin ikinci mekânda meydana gelmesi için herhangi bir kevnin olması yeterlidir. Behşemîler'in cevherin ikinci mekânda meydana gelebilmesi için muhtaç olduğu kevnin birden fazla türden olabileceğini söylemeleri karşısında İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler açısından cevherin ikinci mekânda meydana gelmesi için belirli bir kevn (*muayyen*) veya kevn cinsinden herhangi bir kevn muhtaç olması arasında bir farkın olmaması gerektiğini ifade eder. Bu durumda cevherin meydana gelmesi için muhtaç olduğu kevn, belirli bir kevn olmasa da herhangi bir kevn de bu ihtiyacı karşılamış olmaktadır. Yani yine ortada cevherin ikinci mekânda meydana gelmesi için cevherin bir kevn muhtaç olması söz konusudur.²⁸⁹

İbnü'l-Melâhimî'ye göre, bir cevherin meydana gelebilmesi için belirli bir kevn muhtaç olması durumunda bir şeyin kendisine muhtaç olmasını gerektiren bir durum ortaya çıkacaktır. Şöyle ki; cevherin ikinci mekânda bulunması, onun ikinci mekânda bulunmasını gerektiren kevnin var olmasının şartıdır. Yani cevher ancak ikinci mekânda

²⁸⁸ *Mu'temed*, s. 130: 9-12.

²⁸⁹ *Mu'temed*, s. 130: 13-17.

bulduğunda, onun ikinci mekânda bulunmasını gerektiren kevn ortaya çıkar. Pek tabii cevherin ikinci mekânda olmasını gerektiren kevnin ortaya çıkması için öncelikle cevherin ikinci mekânda bulunması gerekir. Böylelikle cevherin ikinci mekânda bulunması yine ikinci mekânda bulunmasına bağlı hale gelir. Cevherin muhtaç olduğu kevn, belirli bir kevn değil de onun yerine (*bedel olarak*) geçen başka bir kevn olması durumunda da aynı olumsuz durum söz konusu olacaktır. Tüm bu açıklama ve değerlendirmenin sonunda İbnü'l-Melâhimî, cevher-kevn arasında birbirine muhtaç olma konusunda ister muhtaç olunan kevn, belirli (*muayyen*) bir kevn olsun, isterse de bütün kevnler olsun, son kertede Behşemîler açısından cevherin her halükarda meydana gelmek için kevnlere muhtaç olduğunu benimsediklerini belirtir. Bunun sonucu olarak cevher meydana gelebilmek için kevn, kevn de bir cevhere muhtaç olmuş olacaktır ki nihayetinde bir şeyin yine kendisine muhtaç olması gibi bir kısır döngü ortaya çıkacaktır. Bu tutarsızlığın yanında cevherin kendisi sayesinde meydana geleceği kevn yani *ma'nâya* muhtaç olması gibi yanlış bir sonuç doğuracağını ifade eden Behşemîler'in bu görüşlerinin kabul edilmeyip reddedilmesi gerektiğini söyler.²⁹⁰

Cevherin bir mekânda bulunabilmek için kevn ihtiyacı duymasının, bir şeyin yine kendisine ihtiyacı duyması anlamına geldiği görüşünde ısrar eden İbnü'l-Melâhimî, cevherin bir cihette bulunmasının da yine aynı sonuca götüreceğini söyler. Burada o, Behşemîler'in; "Cevher varlığa gelebilmek için herhangi bir yöne ihtiyacı hisseder. Cevherin herhangi bir yönde meydana gelmesi için de herhangi bir kevn ihtiyacı vardır. Kevnin var olabilmesi için de cevherin varlığına ihtiyacı vardır" sözünden hareket ederek onları ilzâm etmeye çalışır. Ona göre Behşemîler'in ileri sürdüğü bu görüşün sonucu olarak cevher ve kevnlerin her birinin yekdiğerine ihtiyacı hâsıl olacağını belirten İbnü'l-Melâhimî, bu durumda cevher veya kevnin yine kendisine muhtaç olması gibi bir yanlışlığın ortaya çıkacağını ifade eder.²⁹¹

Bu mesele ile ilgili Behşemîler'in tezleri hakkındaki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yaptığı tespiti İbnü'l-Melâhimî bizlere aktarmıştır. O'nun aktardığına göre Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Behşemîler'in kendilerine yönelik ilzamdandan kurtulabilmeleri ancak cevherin mütehayyiz olması için sadece varlığa gelmeye ihtiyacı olduğunu söylemeleri

²⁹⁰ *Mu'temed*, s. 130: 21-131: 2.

²⁹¹ *Mu'temed*, s. 131: 3-6.

durumunda mümkün olacağını ifade etmiştir. Bu durumda da cevherin mütehayyiz olması için sadece vücuda ihtiyaç duyması, herhangi bir keвне ihtiyaç duymadığı anlamına gelecektir. Behşemîler için böylesi bir çözüm yolu olmasına rağmen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu mesele ile ilgili olarak Behşemîler'den bu yönde bir söz işitmediğini de özellikle ifade etmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ilzâmdan kurtulmaları için Behşemîler adına önerdiği görüşün detayları da şöyledir: cevher tahayyüz etmek için bir yönde bulunmaya ihtiyaç duymaz. Çünkü onun bir yönde bulunması zâten tahayyüzünün gerektirdiği bir şeydir. Yani cevherin tahayyüz etmesi onun bir yönde bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bir yönde bulunmak tahayyüze bağlı olarak gerçekleşmektedir.²⁹² Bu durumda Behşemîler'in cevherin bir yönde meydana gelmesi için keвне muhtaç olması gibi bir düşünce ortaya koyarak yanlışlığına düşmemeleri için cevher-keвне bağlantısını gündeme getirmeksizin, cevherin mütehayyiz oluşundan hareket etmeleri gerekmektedir.

Behşemîler, mesele hakkındaki görüşlerinin anlaşılmadığı kanaatine ulaşmış olacaklar ki düşüncelerini detaylı olarak açıklama ihtiyacı hissederler. Bu bağlamdaki “cevherin bir yönde olmaksızın varlığa gelmesi imkânsızdır” şeklindeki sözlerini açıklarken, bununla cevherin hayyizde bulunmasının, onun bir yönde olmaksızın varlığa gelmesinin imkânsız oluşunun bir gereği olduğu şeklinde anladıklarını söylerler. Dolayısıyla bu anlama göre, cevherin bir yönde meydana gelmesi onun tahayyüzünün gerektirdiği bir şey olacaktır. Bu durumda cevherin bir yönde meydana gelmesinin onun tahayyüzüne bağlı olarak gerçekleşmediğini, tam aksine cevherin tahayyüzünün bir yönde meydana gelmesine bağlı olarak gerçekleştiği yönünde anladıklarını ve ifade ettiklerini belirtirler. Eğer cevherin tahayyüzü, onun bir yönde meydana gelmesine bağlı olarak gerçekleşmiş olsaydı, işte o zaman bir şeyin kendisine muhtaç olması probleminin ortaya çıkacağını söyleyen Behşemîler, bir bakıma bunun farkında olduklarını ifade etmişlerdir. Bu açıklamalarıyla Behşemîler kendilerinin ilzâm edildiği konuda Hüseyinîler'in söylediklerinden farklı şeyler söylemediklerini, bu nedenle düşüncelerinin ilzâm edilmesinin yersiz olduğunu anlatmaya çalışırlar.²⁹³

²⁹² *Mu'temed*, s. 131: 6-10.

²⁹³ *Mu'temed*, s. 131: 10-14.

Behşemîler mesele hakkındaki açıklamalarına devam ederek, mütehayyız olan cevherin bir yönde meydana gelmeye devam ettiği sürece onun bir yönde meydana gelmeye muhtaç olmasının söz konusu olmadığını söylerler. Çünkü bir takım şeylerin birtakım sonuçları gerektirmesi durumunda, bu şeylerin sonuçlarıyla (*te'sîrât*) birlikte bulunması gerekir, fakat bu, bu şeylerin sonuçlarına muhtaç olduğu anlamına gelmez. Aksine sonuçlar (*te'sîrât*) o şeylere muhtaçtırlar. Behşemîler, sonuçların bir takım şeyler muhtaç olması gibi o şeylerin ortaya koydukları sonuçlara ihtiyaç duyması söz konusu olmuş olsaydı, işte o zaman bir şeyin yine kendisine ihtiyacı problemi ortaya çıkacağını ifade ederek kendilerinin bu problemin farkında olduklarını ve ilzâma yer olmadığını söylemişlerdir. Buna göre cevherin tahayyüzünün bir sonucu olması nedeniyle, onun tahayyüzünün bir yönde bulunmaya ihtiyacı söz konusu değil, ancak cevherin bir yönde bulunması için onun mütehayyız olmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla cevherin tahayyüzü, onun bir yönde meydana gelmesine bağlı olmadığı zaman, cevherin tahayyüzü onun bir yönde meydana gelmesini gerektiren kevne de bağlı olmayacaktır.²⁹⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Behşemîler'in yaptıkları bu açıklamalarla kendilerine yönelik ilzâmdan kurtulamayacaklarını belirtir. Çünkü Hüseyinîler, Behşemîler'i şu görüşlerinden dolayı ilzâm etmişlerdir: "Cevher ikinci mekânda meydana gelebilmek için bir kevne muhtaçtır. Bu durum mücebin mücibine muhtaç olmasıdır. Kevn de aynı şekilde ikinci mekânda meydana gelebilmek için cevherin ikinci mekânda meydana gelmesine muhtaçtır. Bu durumda da meşrût olan şartına muhtaç olmuş olacaktır. Dolayısıyla cevher ve kevnin her biri yekdiğerine tâbi olacaktır" İlzâma konu olan mesele böyleyken, Behşemîler'in meseleyi bir şeyin kendisine şart olması şeklinde anladıklarını belirten Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, verilen cevabın soruyu tam olarak karşılamadığı kanaatindedir. Çünkü Hüseyinî olarak onları ilzâm ettikleri hususu hatırlatmak babından yeniden zikreder. Şöyle ki; Behşemîler, kevnin ikinci mekânda meydana gelmesinin şartı olarak, cevher ikinci mekânda bulunuyorken ona hulûl etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Cevherin ikinci mekânda meydana gelmesinin şartı olarak, cevher ikinci mekânda bulunuyorken kevnin yaratılması gerekmektedir. Bu durum cevher ve kevnin ikinci mekânda meydana gelebilmeleri için birbirlerine ihtiyaç

²⁹⁴ *Mu'temed*, s. 131: 14-19.

duymaları sonucunu doğurur ki bu da nihayetinde cevher ve kevnin yine kendilerine muhtaç olmaları anlamına gelecektir.²⁹⁵ Bu ifadeleriyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Behşemîler'in verdikleri cevapla ilzâm edildikleri meselenin örtüşmediğini dolayısıyla ilzâmın hâlâ geçerli olduğunu ima etmiştir.

Behşemîler'in cevher-kevn bağlamında ilzâm edildiği meselelerden biri de cevherde bulunan hareket kevninin cevher ilk mekânda bulunduğu anda mı, yoksa ikinci mekânda bulunduğu anda mı yaratıldığı ile ilgilidir. Behşemîler'in hareket kevninin cevherin ilk mekânda bulunduğu anda yaratıldığını söylemeleri durumunda cevher, henüz ilk noktada iken hareketli olması gerekecektir ki bu mümkün değildir. Çünkü cevhere henüz hareket kevnini hulûl etmediği için cevher hareket etmemiştir. Yok, eğer hareket kevninin cevherin ikinci mekânda bulunduğu anda yaratıldığının söylenmesi durumunda ise cevherin zaten hareket etmek için harekete ihtiyaç duymadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Ancak bu da yanlış olacaktır. Çünkü ikinci mekânda bulunmayı gerektiren hareket kevninin (=mûcibin) cevhere (=mûcebe) olan etkisi sürekli birlikte olmayı gerektirir ki ancak böylelikle cevher ikinci mekânda gerçekleşebilsin. Dolayısıyla mûcebin (cevherin) mûcibine (hareket kevnini) ihtiyacı olduğu bir durum söz konusu iken ondan ayrı kalması/ona ihtiyaç duymaması söz konusu olamaz. Yani mûceb ile mûcib sürekli bir arada olması gerekir. İbnü'l-Melâhimî, bu tartışmaların sonunda cevherin hangi mekânda bulunuyor iken, kendisinde hareket kevninin gerçekleştiğine dair Hüseyinîler'in kabul ettiği görüşü şu şekilde açıklayarak bu mesele ile ilgili tartışmaya son noktayı koyar. “Hareket, hareket halinde olan (mütehârrik olan) şeyin yani cevherin, ikinci mekâna doğru hareket halinde iken meydana gelen bir durumdur”. Yani hareket kevnini, cevher birinci mekândan ikinci mekâna varıncaya dek hareketli olduğu (*mütehârriken*) zaman dilimin içerisinde sürekli olarak cevher ile birlikte olmak durumundadır.²⁹⁶ Böylelikle İbnü'l-Melâhimî, hareket kevninin hangi aşamada yaratıldığına dair verilebilecek cevapların yol açtığı açmazlardan kalkarak, hareketin fâilin yarattığı kevn yani *ma'nâ* sebebiyle gerçekleşmediğini, hareket doğrudan fâil tarafından meydana getirildiğini ve hareket kevninin cisimde var olduğunu zımnen vurgular.

²⁹⁵ *Mu'temed*, s. 131: 20-132: 5.

²⁹⁶ *Mu'temed*, s. 132: 6-12.

Pek tabi bütün bu söylenenlerin amacı tek başına gerçeklikleri olan *ma'nâlar* şeklindeki bir anlayışı reddetmektir. *Ma'nâların* tek başına gerçeklikleri olmadığına göre de bundan hareketle *ma'nâların* muhdes olduğunun dolayısıyla cisimlerin muhdes olduklarını kanıtlanamayacaktır. Ancak burada şu husus hatırdâ tutulmalıdır ki Hüseyinîler (ve doğal olarak İbnü'l-Melâhimî) cisimdeki değişikliklerin hâdis olduğunu reddetmemektedir. Onlar sadece bu değişikliklerin cisme bir anlamda dışardan gelen unsurlar değil de, cismin kendisinde var olan unsurlar olduğunu söylemektedirler. Onların endişesi gerçekliği olmayan bir şeyden hareketle cisimlerin hâdis olduğunun kanıtlanmasının imkânsız oluşudur. Bu sebeple cisimlerin hâdis olmasının *ma'nâların* muhdes oluşu üzerinden değil de, cismin bir anlamda kendisinde gerçekleşen, tamamen cisme bağlı olan değişiklikler üzerinden kanıtlanabileceğini söylemeye çalışmaktadırlar.

İbnü'l-Melâhimî, hudûs delilinin ilk önermesi olan “*ma'nâların* muhdes olması” ile bağlantılı konu başlıkları ile ilgili Behşemî ve Hüseyinî ekollerin görüş ve birbirlerine yönelik eleştirilerini aktardıktan sonra delilin diğer önermelerinin değerlendirmesine geçer. *Ma'nâların* dolayısıyla genel ifadeyle kevnlerin muhdes oldukları “*ahvâl tariki*” ile ortaya konulduktan sonra “cisimlerin hâdis olan *ma'nâlardan* hâlî yani ayrı olmaması” şeklinde ifadesini bulan hudûs delilinin ikinci önermesinin müzakeresine ve iki ekolün karşılıklı görüşlerinin değerlendirilmesine geçer.

1.2.2. Cisimlerin Hâdis olan *Ma'nâlardan* Ayrı Olmaması

Cisimlerin arazlardan (Behşemîler'e göre *ma'nâlardan*) ayrı yani yoksun olarak bir yönde varlığa gelmesinin mümkün olmadığına dair önerme üzerinde iki ekol arasında esaslı bir tartışma yaşanmamıştır.²⁹⁷ Bu nedenle İbnü'l-Melâhimî cisimlerin arazlardan (*ma'nâlardan*) yoksun olarak var olmalarının imkânsızlığına dair bilgi verdikten sonra konu ile alakalı Behşemîler'in ayrınıtı diyebileceğimiz bir görüşünü müzakere etmekle yetinir. Bu görüş ise Ebû Hâşim'in “cevherlerin ilk yaratıldıkları

²⁹⁷ Bu konu teknik anlamda cevherlerin arazlardan yoksun olarak bir yönde bulunup bulunamayacağı ile alakalıdır. Zira cismin bir yönde bulunmaksızın var olabilmesi, arazlardan yoksun olarak var olabilmesi anlamına gelir. Mutezilî düşüncede genel kabul gören düşünce cevherlerin arazlardan yoksun olamayacağı yönündedir. Nitekim Ebû Ali ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî cevherin taşınması mümkün olan bir arazi veya zıt bir arazi mutlaka taşınması gerektiğini söylerler. Ebû Hâşim de cevherin hiçbir şartta “kevn” arazından asla yoksun olamayacağını söylemiştir. Dolayısıyla Mutezilî düşüncede cevherin “kevn” arazını her halükârda taşınması gerektiği yönünde bir ittifak olduğu ortadadır. Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 122-123, dp. 86; ayrıca bk. *Tezkire*, s. 124: 12-16.

anda kevn arazı dışındaki arazlardan yoksun olmasının câiz olduğu ve kevn arazi dışındaki arazları daha sonra üzerinde bulundurduğu” yönündeki görüşüdür.²⁹⁸ İbnü'l-Melâhimî bu görüşü kritik ederek hudûs delilinin bu önermesi hakkındaki müzakereyi bitirir.

Nitekim Behşemîler cismin *ma'nâ*lardan (yani birtakım sıfatlardan, ya da: arazlardan) ve bunların gerektirdiği hükümlerden hâli (=yoksun) olmalarının imkânsız olduğunu düşünürler. Onlara göre bir yönde var olan bir cisim mutlaka ya sâkin veya hareketlidir yahut da birleşik veya ayrı halde bulunur.²⁹⁹ Behşemîler, bir yönde bulunan cismin bulunduğu bu sıfatların ve bu sıfatların gerektirdiği hareketli veya sâkin olma yahut birleşik veya ayrı olma gibi hükümlerin cisimde var olan *ma'nâ*lara ait olduğunu söylerler. Çünkü bu sıfatların cisimde var olmaları ancak cisimde bulunan *ma'nâ*lar sayesinde mümkündür. Bir cisimde *ma'nâ*ların var olduğuna dair ortaya konulan bu delilin tüm cisimleri kapsamamasından dolayı bütün cisimlerin her halükarda bu *ma'nâ*lardan ayrı olmaları da mümkün değildir.³⁰⁰

Cisimlerin bu hâdis *ma'nâ*lardan yoksun olabileceğini kanıtlama hususunda tartışılan yegâne itiraz cevherlerin tahayyüz etmeksizin var olabileceğine dairdir. Zira cevherin bu hükümleri (hareketli olmak, sâkin olmak vs.) taşımasının şartı tahayyüz etmesidir. Cevher ancak tahayyüz ettiğinde bu hükümleri taşır. Ancak cevherin tahayyüz etmeksizin var olması mümkün olmadığından bu hükümleri taşıması da söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla bu itiraza karşı Behşemîler cevherlerin ezelde mütehayyız olmaksızın mevcûd olmalarının imkânsız olduğunu söylerler.³⁰¹ Onlara göre cevherin hayyizde oluşu, var olma şartının bir gereğidir. Yani cevher varlığa geldiği anda mutlaka tahayyüz etmek zorundadır. Behşemîler'in bu açıklamalarına göre cevherde birtakım hükümlerin ortaya çıkmasının şartı, cevherin var olması, var olmanın gereği ise tahayyüzde bulunmaktır. Nitekim bu görüşlerini ifade etmek için “Bir şeyin meydana gelmesi için gereken (mukteza) ne ise o meydana gelir.” sözünü söylerler ki

²⁹⁸ Ebû Hâşim, cevherin her araz cinsinden birini mutlaka taşıması gerekmediğini ancak cevherin hiçbir şartta varlığa geliş anı olan “kevn” arazından asla yoksun olamayacağını söyler. Bk. *Tezkire*, s. 124: 6-19; Ebû Reşid Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nisâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde – Rıdvân es-Seyyid), Beyrut: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979, s. 62: 3-4.

²⁹⁹ Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 62: 1-4; ayrıca bk. *Tezkire*, s. 88: 7-89: 19.

³⁰⁰ *Mu'temed*, 146: 1-8; ayrıca bk. *Mecmû'*, s. 55: 19-21.

³⁰¹ *Tezkire*, s. 77: 5-79: 5; Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 61: 6-7.

bu sözün açıklamasını da şu şekilde yaparlar: Cevher, varlıkta da yoklukta da cevherdir. Dolayısıyla cevher yoklukta var olduğunda da gereken şey yani hayyizde bulunmak mümkündür.³⁰² Bu açıklamalarıyla yokluk halindeki *ma'nâ*ların var olup-olmadığını gündeme getirerek tartışma konusu haline getiren İbnü'l-Melâhimî, kendilerine göre yokluk halindeki *ma'dûm*un şeyiyyeti olmadığından *ma'nâ*ların var olmalarının söz konusu olmadığını ifade etmeye çalışır.³⁰³

Behşemîler, cevherin cevher olması anlamındaki zât sıfatının gerektirdiği şeyin tahayyüz durum olduğunu söylerler. Yani cevher cevher olduğu için bir hayyizde bulunmak zorundadır. Çünkü tahayyüz cevherin cevher olması demek olan zât sıfatının bir gereği olmasaydı, cevherin bir hayyizde iken veya hayyizde bulunmaksızın yaratılması câiz olurdu. Ancak cevherin bir etken (emr) olmaksızın hayyizde bulunması câiz değildir. Cevherin hayyizde bulunmasını sağlayan etken için iki seçenek (fâil ve illet) olduğunu³⁰⁴ söyleyen Behşemîler bu seçenekleri değerlendirerek sonuçta cismin hayyizde bulunmasının sadece cevherin cevher olarak herhangi bir yönde meydana gelmiş olmasının yeterli olabileceğini ortaya koymaya çalışırlar.

Behşemîler'e göre cevherin hayyizde bulunmasının fâil sayesinde meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü fâil, bir şeyin zâtından ayrı (zâid) olan bir sıfatı ancak o şeyin hudûsundan sonra hudûsa bağlı olarak (teb'ân) yaratabilir. Fâilin cevheri mütehayyüz olarak yarattığını bu işlemi cisimleri yaratarak tekrarladığı şeklindeki muhaliften gelen itiraz hakkında Behşemîler, fâil kâdir olarak bir şeyi yaratmanın ötesine geçemez. Yani fâil kâdir olarak sadece bir şeyi yaratabilir. Fâilin bir şeyi yaratmasından başka (zâit) birtakım değişiklikleri meydana getirebilmesi için kâdir olmanın yanında ayrıca bazı sıfatlara sahip olarak (âlim, mürîd ve nâzir olmak gibi) hudûsa etki etmesi gerekir. Bu sıfatlar ise sehiv halinde iken (yani fâil bilinçsiz iken) fâilde bulunmaz. Hâlbuki cinslere ait sıfatlar bilinçli halde iken ilgili varlıkta bulunduğu gibi sehiv halinde de doğal olarak mevcuttur. Dolayısıyla bu sıfatların hepsinin her

³⁰² *Mu'temed*, s. 146: 9-15.

³⁰³ İbnü'l-Melâhimî, cevherin yokluk halinde de hayyizde bulunabileceğini dolayısıyla var olabileceğini ileri süren Behşemîler'in bu görüşlerini dayandırdıkları "ma'dûmün yokluk halinde iken bir zâtı vardır ve ma'dûm, bir sıfat (=hayyizde bulunması) ile gerçekleşebilir" şeklindeki tezlerini ma'dûm bahsinde kritik eder ve eleştirir. Bk. *Fâik*, s. 91: 15-95: 5.

³⁰⁴ *Mu'temed*, s. 146: 15-17.

durumda fâilde bulunması mümkün olmadığından cisimlerin fâil sayesinde hayyizde bulunmaları söz konusu değildir.³⁰⁵

Cevherin hayyizde bulunmasının fâil sayesinde meydana gelmediğini ortaya koyan Behşemîler, diğer seçenek olan illet hakkındaki değerlendirmeyi şu şekilde yaparlar. Onlara göre, cevherin hayyizde bulunmasının bir illet sayesinde olması da mümkün değildir. Çünkü illetin cevher için geçerli hükmünün ortaya çıkabilmesi için illetin cevhere mahsus olması gerekir. İletin sadece o cevhere mahsus olabilmesi için de illetin cevhere hulûlü ile ancak mümkün olacaktır. İletin cevhere hulûl edebilmesi için de cevherin hayyizde bulunması gerekecektir. Cevher bir illet nedeniyle tahayyüz etmiş ise bu o illetin tesir etmesiyle yani illetin cevhere mahsus olmanın taalluku ile olacaktır. Bu durumda illetin hükmünün ortaya çıkması için yine kendisine muhtaç olması söz konusu olacaktır. Çünkü cevher hayyizde bulunmak için illete muhtaçtır. İlet de hulûl için cevhere muhtaçtır. Dolayısıyla cevher ve illetten her birisi yine kendilerine muhtaç olacaktır ki Behşemîler'e göre bu durum yanlış ve geçersizdir. Sonuç olarak Behşemîler'e göre cevherin bir fâil veya illet nedeniyle hayyizde bulunması cevherin var olma şartına bağlı olarak onun cevher olmasıdır. Cevher mütehayyiz olmadıkça mevcûd olması da mümkün olmayacaktır. Böylelikle cevherin hayyizde bulunmasının onun herhangi bir yönde var olması için yeterli neden olduğu ortaya çıkmış olacaktır.³⁰⁶

İbnü'l-Melâhimî, cevherin hudûsunun başlangıcında hareket ve sükûndan yoksun olarak yaratıldığı yönündeki Behşemîler'in görüşünü³⁰⁷ değerlendirir. Nitekim onlar cevher-i ferd'in³⁰⁸ (=atom) içtima ve iftirak kevninden yoksun olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddiaları nedeniyle Behşemîler'in cevherin kevninden yoksun olduğunu

³⁰⁵ *Mu'temed*, s. 146: 17-23.

³⁰⁶ *Mu'temed*, s. 146: 23-147: 7.

³⁰⁷ Mesela İbn Metteveyh, arazların mahalli konumundaki cevherin varlığa geliş anında tüm arazlardan yoksun olmasının câiz olabileceğini ancak kevn arazından ayrı olamayacağını kaydeder. Cevherin mütehayyiz olmadıkça var olmasının dolayısıyla bir yönde kâin olmadıkça da hayyizde bulunmasının imkânsız olduğunu söyler. Dolayısıyla kevn arazi cevherin hayyizde bulunmasının kapsamında (*tazammunen*) cevherde mutlaka bulunur. Ancak cevherdeki kevn arazının bulunması ile ilgili bu hüküm diğer arazlar (*ma'nâlar*) için geçerli değildir. Bk. *Tezkire*, s. 124: 4-11.

³⁰⁸ Demokritos'un atom kavramı karşılığında kullanmasına paralel olarak İslâm kelâmcıları da cevher kelimesini el-cevherü'l-ferd (cevher-i ferd), el-cevherü'l-vâhid gibi terkipler halinde atom karşılığında kullanmışlar; yine atomu el-cüz'ü'l-vâhid, cüz-i lâ-yetecezzâ gibi başka terkiplerle de ifade etmişlerdir. Bk. Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, 452; Pretzl, *Mezhebü'l-Cevheri'l-Ferd*, s. 131-147.

söyledikleri yönünde ilzam edildiğini belirten İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in cevabını şu şekilde aktarır: Onlara göre cevher-i ferd yani atom, hudûsunun başlangıcında iken hareket ve sükûn cinsinden yoksun değildir. Çünkü cevher hudûsun başlangıcında olsa da, ancak bir kevn sayesinde bir yönde bulunabilir ve böylelikle akledilebilir/algılanabilir. Cevherin varlığa geldiği ilk anda varlığa gelmesini sağlayan bu kevn, her ne kadar hareket veya sükûn diye isimlendirilmese de nihayetinde sükûn ve hareket cinsinden olan bir kevn'dir.³⁰⁹

Behşemîler cevherin hudûsun ilk anında kendisinde kevn arazi dışında diğer kevnlerin bulunmadığı yönündeki düşüncelerini detaylı olarak şu şekilde izah etmişlerdir. Bu hususta onlar cevherin yaratılmasının ilk anında kendisinde mutlaka bir kevnin bulunduğunu ancak bu kevnin hangi kevn olduğuna dair bir bilginin önemli olmadığını söylerler. Çünkü bir yönde bulunan cevher ikinci zamanda olduğunda kendisinde bulunan kevn sükûn olarak isimlendirilecektir. Ancak cevher başka bir yönde olduğunda kendisinde bulunan sükûn kevn'i, cevherin başka bir yönde bulunmasıyla kaybolacak ve bu defa hareket kevn'i olarak isimlendirilecektir. Behşemîler, cevherin yaratılışının ilk anındaki bu durumun aynısının cevheri ferd için de geçerli olduğunu söylerler. Çünkü cevheri fertte bulunan kevn, cins olarak yani doğal olarak bir cevherde bulunan içtima veya iftirak kevn'idir. Her ne kadar cevheri fertte cins olarak bulunan bu kevnler ilk anda isimlendirilmese de bir başka cevherin yaratılması ile ancak hangi kevn olduğu anlaşılır ve buna göre kendisinde bulunan kevn içtima veya iftirak ismiyle isimlendirilir. Behşemîler meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Allah Teâlâ'nın cevherleri yaratmasından örnek verirler. Bu örneğe göre Allah Teâlâ bir cevherin yanı başında başka bir cevher yarattığı zaman yaratılan ikinci cevherde bulunan kevnin mücavir kevn'i mi yoksa içtima kevn'i mi olduğu anlaşılır ve buna göre kevn isimlendirilir. Şayet yaratılan ikinci cevher ilk yaratılan cevherden ayrı (*mübâyin*) ise bu cevherdeki kevn, iftirak kevn'i olarak isimlendirilir. Dolayısıyla aktarılan bilgilerden anlıyoruz ki Behşemîler'e göre, cevherin kevnlerden yoksun olması mümkün değildir. Yaratılan her cevherin mutlaka hareket, sükûn, içtima veya iftirak kevnlerinden herhangi biri ile ilintili olması kaçınılmazdır.³¹⁰

³⁰⁹ *Mu'temed*, s. 146: 8-12.

³¹⁰ *Mu'temed*, s. 147: 12-19.

1.2.3. Muhdes *Ma'nâ*lardan Önce Olmayan Cisimlerin Muhdes Olması

Hudûs delilinin bu önermesi hakkında kelâmcılar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmadığından bu konu ilgili tartışma daha çok felsefeciler ile kelâmcılar arasında cereyan etmiştir. Özellikle âlemin ezelî olup-olmaması hususunda farklı bakış açılarına sahip kelâmcılar ile felsefecilerin meseleyi tartışmaları kaçınılmaz olmuştur. Kelâmcılar açısından tartışma esas itibariyle âlemin hâdis oluşunu yoktan yaratma şeklinde gerçekleştiğini ispatlamaktır. Bu durumda hâdis olma, hâdis olan varlığın bir başlangıcı olduğu halde yaratılmış olduğunu ve bu başlangıcın da bir sınır ifade etmesidir. Felsefeciler ise âlemin hâdis olması meselesinde onun varlığa gelmesini yani hâdis olmasını imkân kavramıyla açıklamışlardır. Onlara göre de Allah Teâlâ'dan başka her şey hâdistir. Ancak onların dilinde “hudûs”, bir şeyin meydana gelmesi için başka bir şeye muhtaç olması manasında olup, kelâmcıların anladığı şekilde “öncesinde yokluk bulunan varlık” anlamında değildir. Hâdisi tanımlarken “ezelî olarak mevcûd olsa bile” ifadesine yer vermeleri, onlar açısından hâdisin tanımlanmasında zamansal yönden tanımlamaların bir değerinin olmadığını gösterir. Dolayısıyla bu nokta felsefecilerin, hâdisi “yokluktan sonra var olan” şeklinde tanımlayan böylelikle kavramın karakteristiğinin zaman çerçevesinde şekillenmek olduğunu vurgulayan kelâmcılarla ayrıştıkları temel husus olmaktadır.³¹¹

İşte İbnü'l-Melâhimî, felsefeciler ile doğal olarak tartışmalara giren Behşemîler'in bu meyandaki görüşlerini gündeme taşır. Felsefecilere yönelik kelâmî çizginin temsilcisi olarak verdikleri cevaplardaki varsa yanlışlık veya eksiklikleri ifade eder. Yeri geldiğinde Hüseyinî ekolünün dolayısıyla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ve kendi kişisel görüşlerini aktarır. Konu ile ilgili Behşemîler'in felsefecilerin görüşlerini ilzâm yönündeki cevaplarındaki yanlış veya eksikliklere dikkat çekerken, felsefecilere yönelik tenkitlerini de yapmayı ihmal etmez. Felsefeciler ile kelâmcılar arasında âlemin hudûsu bağlamında yapılan tartışmaların odağındaki mesele hâdislerin başlangıçlarının olup-olmadığı yönündedir.

Cisimlerin tek başına hâdis olduklarını kabul etmekle birlikte, bunların bir araya getirerek oluşturdukları zincirin bir bütün olarak başlangıcının olmadığını söyleyen yani

³¹¹ Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 90.

maddenin ezeliğini savunan felsefecilerin görüşünü İbnü'l-Melâhimî şu şekilde özetler: Cisimden önce olmayan, yani ancak cisimlerle birlikte bulunan mamafih bir başlangıçları da bulunmayan hâdis varlıklar bulunabilir. Diğer bir deyişle hâdis varlıklar parça parça herhangi bir başlangıcı olmayacak şekilde birbiri ardısıra varlığa gelmiş olabilirler. Dolayısıyla bu hâdislerden oluşan zincirin bir başlangıcı olmadığına (hâdis/yoktan yaratılmış olmadığına) göre bunlarla birlikte olan cismin de muhdes (yoktan yaratılmış) olmaması gerekir. Bir şeyin muhdes olabilmesi ancak onun başlangıcının belirgin bir şekilde tayin edilmesiyle mümkün olabilir. Diğer bir deyişle yoktan yaratılan ilk şeyi belirgin bir şekilde belirlediğimizde ancak onunla birlikte var olan, ondan önce olamayan şeyin de yoktan yaratılmış olduğu (muhdes olduğu) söylenebilir. Pek tabi böyle bir belirleme yapılmazsa bu sonsuza giden zincir hâdis varlıklar zinciriyle birlikte olan cisimlerin de yoktan yaratıldığı söylenemez.³¹² Böylelikle felsefeciler aslında çevremizde gördüğümüz olguların sürekli yaratılmış olmakla birlikte, diğer bir deyişle hâdis olmakla birlikte bunların bir bütün olarak oluşturduğu zincirin sonsuza kadar gittiğini dolayısıyla da bir bütün olarak kelâmcıların anladığının şekilde hâdis olmadığını (yokluktan meydana gelmediğini) ve bunun da inkâr edilemeyeceğini söylemiş olmaktadır.³¹³

Felsefeciler maddenin ezeli olduğuna dair görüşlerinin yansımaları olan, başlangıcı bulunmayan hâdis varlıkların bulunduğu şeklindeki bu telakkileri³¹⁴, felsefecilerden farklı bir yaratma anlayışını (hudûs telakkisi) kabul eden kelâmcıların ve pek tabi Behşemîler'in tepkisini çekmiştir. Bu nedenle Behşemîler felsefecilerin bu husustaki tezlerinin yanlışlığını ortaya koyma adına bir takım deliller ileri sürmüşlerdir.

³¹² *Mu'temed*, s. 148: 15-20.

³¹³ Felsefeciler yaratmanın ilk amacı için belirlenebilecek her bir sınırın mutlaka daha ileriye götürebileceğini ve böylelikle zamansal başlangıcın olmadığını söylerler. Bu da âlemin ezeli olduğu düşüncesine ulaştırır. Bk. Fahreddin Râzî, *Kitâbü'l-erbain fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986, I, 21.

³¹⁴ İslâm felsefecilerinden İbn Sînâ, sisteminde hudûs kavramına yer verse de bu kavrama kelâmcılardan tamamen farklı bir anlam yüklemektedir. Ona göre eğer muhdes terimi zaman açısından sonralık aranmaksızın “yok” iken “var” olan şeyler için kullanılırsa bu anlamda her ma'lûl bir muhdestir. Ancak muhdes terimi mutlak olarak kullanılmazsa ve varlığın var olmasından önce mevcut olmadığı bir zamanın bulunması şartına bağlanarak kayıtlı hale getirilirse, her ma'lûl muhdes olamaz. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantukiyye ve't-Tabiyye ve'l-İlâhiyye* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1985, s. 266; a. mlf., *Kitâbü't-ta'likât* (nşr. Hasen Mecîd el-Ubeydî), Bağdat: Beytül-hikme, 2002, s. 368. Bu ifadeleriyle İbn. Sînâ, akıllar ve semavî varlıklarla diğer varlıkların yaratılmışlık özellikleri arasındaki ayrımı da muhafaza ederek, hudûs kavramını kelâmda anlaşılardan farklı olarak, sadece vâcibü'l-vücut dışındaki varlıkların yaratılmışlığına işaret için kullandığı açığa çıkmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, s. 220-228.

Behşemîler'in bu bağlamda ileri sürdüğü delilleri İbnü'l-Melâhimî bize aktarmaktadır. Haliyle konu ile ilgili Behşemîler'in görüşlerini aktarırken Hüseyinîler'in yaptığı itirazları da ifade etmeyi ihmal etmez. Özellikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yaptığı açıklamalarla felsefecilerin merâmını daha bir anlayarak bu konuda verdikleri cevaplarla yetersiz gördüğü Behşemîler'i eleştirmesi gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Bu durum onun felsefecilerin meselelere yaklaşımın tarzlarına âşına olduğunun bir göstergesi olabilir. Behşemîler'in cismin hâdis olduğunu ve hâdis varlıkların bir başlangıçlarının bulunduğuna yönelik ileri sürdüğü temel delili İbnü'l-Melâhimî şu şekilde aktarır:

Cisimlerin muhdes oluşu ile ilgili temel delil, bütün-parça ilişkisine dayanır. Çevremizde gördüğümüz cisimlerin her birinin bir başlangıcı olduğunu müşahede yoluyla bilmekteyiz. Şu anda gördüğümüz cisimlerin her birinin bir başlangıcı var ise cisimlerin tümünün de başlangıcı olması gerekir. Bir başka deyişle bir zaman diliminde tikel olarak meydana gelen bir cismin tümel olarak da aynı sığata sahip olması kaçınılmazdır. Çünkü bütün (*küll*) ve parça (*cüz*) arasındaki ilişkiye konu olan her parça ve cüz arasında zorunlu (*vâcib*) sıfat açısından aralarında herhangi bir farklılık yoktur. Yani, bütün kendisini oluşturan parçaların taşıdığı zorunlu sıfatları taşımak zorundadır. Ancak bu ilişki mümkün sıfatlar söz konusu olduğunda geçerli değildir. Diğer bir deyişle bütün, kendisini oluşturan parçaların *mümkün* sıfatlarını taşımak zorunda değildir ancak *vâcib* sıfatlarını taşımak zorundadır.³¹⁵

Behşemîler'in âlemin yokluktan yaratıldığını, dolayısıyla da cisimlerin zamansal açıdan ezelî olmadığını kanıtlamak amacıyla kurdukları bu parça-bütün ilişkisine felsefeciler, ümmetin her bir ferdi hakkında hata etmek mümkün iken, tümünün hata etmesinin mümkün olmaması şeklinde bir örnekle itiraz ederler. Buna göre nasıl fert olarak hata etmenin mümkün olduğunu kabul edip, bu hatayı ümmetin bütününe teşmil etmiyorsak her bir parça için geçerli olan bir hüküm de bütün hakkında geçerli olmayacaktır. Felsefeciler aynı amaca matuf olarak kâdirin kudreti kapsamındaki şeyleri

³¹⁵ *Mu'temed*, s. 149: 1-7. İbnü'l-Melâhimî de felsefecilerin parça-bütün ilişkisi üzerinden âlemin sonlu olmadığı yönündeki delillerini geçersiz kılmak adına açıklamalarda bulunmuştur. Felsefecilerin bütünü (âlem) kendisini oluşturan parçaların (hâdisler) özelliklerini taşımak zorunda olmadığı yönündeki verdikleri örnekleri değerlendirerek geçersiz olduklarını ortaya koymaya çalışır. Bk. *Tuhfe*, s. 20: 4-21: 21.

de örnek gösterirler. Onlara göre, kâdirin makdûratından olan şeylerin her birini yaratması mümkün olduğu halde bunların tümünü aynı anda yaratması imkânsızdır. Çünkü kâdir, sonsuzca varlığa güç yetirebilir olsa da sonu olmayan şeyin varlığa gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bütün-parça ilişkisi hususundaki her bir parçanın bütünden farklılık arz etmesi mümkün olduğuna göre aynı şekilde biz insanlardan bir kısmının hata etmesi ile toplumun tümünün hata yapmasının imkânsız olması ile aralarında farklılığın olması da mümkündür.³¹⁶

Behşemîler felsefecilerin bu itirazlarına zorunlu (*vâcib*) sıfat-mümkün (*câiz*) sıfat ayrımı üzerinden cevap verirler. Onlara göre felsefecilerin örneklerinde dile getirdikleri özellikler parçalara ait zorunlu sıfatlar değil, mümkün sıfatlardır. Bütün kendisini oluşturan parçaların mümkün sıfatlarını değil, zorunlu sıfatlarını taşımak zorundadır. Dolayısıyla sözgelimi, insanların her birinin tek tek hata yapması mümkün olsa da, her birinin hata yapması zorunlu değildir. Bu sebeple de insanlardan oluşan topluluğun hata yapma ihtimali zorunlu olmayacaktır. Eğer insanların tek tek hata yapması zorunlu olsaydı, bunların oluşturduğu toplumun da hatadan uzak olamayacağı kesin olarak söylenebilirdi.³¹⁷

İşte Behşemîler'in felsefecilere verdikleri bu cevap Hüseyinîler için bir itiraz noktası oluşturur. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bir toplum fertlerin bir araya gelmiş halidir. Toplumdaki her bir fertten hatanın meydana gelmesi mümkün ve sabit olan bir sıfattır. Yapılan hatanın toplum içerisindeki her bir fertten meydana geldiği hususunda şüphe duymamız mümkündür. Ancak bu bilgidен hareket ederek toplumdameydana gelen bir hatanın toplumun bütününe teşmil edilmesi doğru değildir. Yani yapılan bir hatanın bütün topluma ait olmadığını, toplumdaki fertlerden hangisi tarafından yapılmış ise onunla bağlantılı olması gerekir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, yapılan hatanın toplum ve fertlerden hangisi ile bağlantılı olması hususundaki düşüncenin aynı şekilde kâdirin makdûratı ile ilgili bağlantısı hakkında da geçerli olduğunu söyler. Ona göre hâdislerin bir başlangıcı olduğuna dair Behşemîler'in ileri sürdüğü delil ile ortaya koydukları örneklemeler birbirine uygun olmayıp, örtüşmemektedir.³¹⁸

³¹⁶ *Mu'temed*, s. 149: 8-11.

³¹⁷ *Mu'temed*, s. 149: 11-13.

³¹⁸ *Mu'temed*, s. 149: 14-19.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Behşemîler'in cevabını eleştirdikten sonra felsefecilere kendi cevabını verir. Onun cevabı felsefecilerin örneği yanlış kurguladıkları yönündedir. Zira felsefecilerin burada tartışma konusu olan görüşleri tek tek varlıkların bir başlangıcı olduğu halde varlıkların bütününe başlangıcının olmadığı görüşüdür. Yani tek tek her birinde olan özelliğin bütün haline geldiklerinde bütünden kalktığını söylemektedirler. İşte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre dile getirilen icma örneği felsefecilerin bu görüşüne meşruiyet sağlamaya yetmez. İcmâ örneğinin felsefecilerin görüşüne meşruiyet sağlayabilmesi için aslında şu şekilde olması gerekir. Toplumun bütününe hata üzere icma etmediğinin söylendiği bir durumda toplumun icma ettiği bir hükümde fertlerin her birinin tek tek hata yapabileceğinin mümkün görülmesi gerekir. Yani, bir bütün olarak toplumun hata üzerine icma etmediği kabul edilmekle birlikte aynı anda toplumu oluşturan fertlerin her birinin, toplumun verdiği hüküm üzerinde hata yapabilecekleri kabul edilseydi felsefecilerin itirazı haklı olabilirdi. Oysa der Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, toplumun bütününe hata üzere icma etmediğinin kabul edildiği bir durumda artık fertlerin de verilen hüküm hakkında hata etmedikleri kabul edilmektedir. Dolayısıyla bütün halinde verdikleri hükmün doğru olduğu bir durumda tek tek de hata yapmaları mümkün olmadığına göre, felsefecilerin bu örnekten yola çıkarak kendilerine meşruiyet sağlamaları mümkün değildir.³¹⁹

Felsefeciler, toplumdaki fertlerin hata üzerine icma etmedikleri yönündeki bu hükme göre fertlerin bir toplum içinde değil de tek başlarına olmaları durumunda hata yapmalarının mümkün olabileceğini söylerler. Bu nedenle fertlerin hata yapmalarının mümkün olduğu bir durumda hata yapmanın mümkün olmadığı yönündeki icmanın ne zaman oluşacağını sorgularlar. Yani madem fertler bir toplum içinde değil de tek başlarına olduklarında hata yapmaları mümkün olmaktadır. O halde aynı fertlerin bir araya gelmiş hali olan toplumun hata yapmaması yönündeki icma ne zaman oluşur? İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin kendilerini ilzâm etmek amacıyla felsefecilerin bu sorusuna fertlerin kendi başlarına olduklarında yaptıkları fiiller ile ilgili hükmün ferdin tek başına olması ve kendisi dışındaki diğer fertlere olan yakın olmasına göre farklılık arz edeceğini belirterek cevaplar. Yani fertlerin tek başlarına oldukları zaman hata yapmaları muhtemeldir ve bu durum fertlere göre farklılık gösterebilir. Ancak bu durum

³¹⁹ *Mu'temed*, s. 149: 21-150: 2.

zorunlu değil, imkân dâhilinde olan bir özellik olması nedeniyle hata yapmanın tüm toplumdan gerçekleşmesi değil, bilakis gerçekleşmemesi gerekir. Dolayısıyla meydana gelen icma, fertlerin tek başlarına hata yapmalarına engel değildir. Hâlbuki toplumun bir bütün olarak hata yapmadığı yönünde oluşan icma hükmü zorunluluk ifade ettiğinden fertlerin hata yapmaları söz konusu olmayacaktır. İbnü'l-Melâhimî, buna benzer bir örneği makdûrlar hakkında verir. Makdûrlardan her birinin tek başlarına oldukları zaman kâdir tarafından yaratılmalarının mümkün olduğu ancak kâdirin makdûrları sınırsız bir şekilde yaratmasının ise mümkün olmadığını belirtir. Bu durumda tek bir makdûrun durumu tek olması (=infirâd) ve başka makdûra olan yakınlığı (=iktirân) sebebiyle bir bütün olarak makdûrlardan farklı olacaktır. Ancak bütünü oluşturan her bir parçada bulunan bir özelliğin zorunlu olduğu bir durumda zorunlu olan bu özelliğin bütünden nefyedilmesi geçerli değildir.³²⁰ Yani parça olarak bir fert veya makdûr tek başlarına mümkün olan birtakım özellikler sergileyebilirler. Ancak bir bütün olarak toplum veya makdûrların tümü için geçerli olan zorunlu özellikler söz konusu olduğunda parça-bütün arasındaki farklılık ortadan kalkar. Bütün için geçerli olan zorunlu hüküm fertler hakkında da geçerli hale gelir. Bir başka deyişle sonlu olmanın her bir parça için zorunlu olduğu bir durumda “her bir parça sonludur, ancak parçalardan oluşan bütün sonlu değil, sonsuzdur.” şeklinde bir hükme ulaşmak doğru değildir. Olması gereken hüküm “her bir parça sonludur, o halde parçalardan oluşan bütün de sonludur” şeklinde ifade edilir. Dolayısıyla parça-bütün ilişkisindeki kelâmcıların iddiasının geçerli olması için “nefy” in itibara alınmayıp, “îcâb” in dikkate alınması gerekir.³²¹

Bu ifadeleriyle İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin ileri sürdükleri delil ve görüşlerin parça-bütün hakkında tezlerini ispatlama hususunda yetersiz olduğunu ifade ederek hudûs delilinin en önemli önermesini ortaya koymaya çalışır.

³²⁰ *Mu'temed*, s. 150: 3-10.

³²¹ Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 125-127. İbnü'l-Melâhimî, bu bakış açısının felsefecilerin diğer örneklerine de uygulanabileceğini belirtir. Mesela müctehidlerin hata yapması hakkında verilen örnekte hata yapmak, zorunlu bir özellik değil sadece câiz olacaktır. Aynı şekilde mütevâtir haberi nakledenler hakkında da yalan söylemek sadece bir ihtimaldir. Parçalar yani fertler hakkında bunlar zorunlu özellik olmadığı için bütün olan toplum bu cevâzdan muaf olacaktır. Bk. *Tuhfe*, s. 21: 19-21.

1.2.4. Cisimlerin Bir Muhdisinin Olduğunun İspatı

Âlemin bir yaratıcısının olduğu yönündeki istidlâli bilgiyi bize sağlayan hudûs delilinin önermelerini sırayla izah eden İbnü'l-Melâhimî, önermelerin anlaşılmasındaki Behşemîler ve Hüseyinîler arasındaki ayrışmalar ile felsefecilerin konu ile alakalı görüşlerini müzakere ettikten sonra delilin esas amacı olan cisimlerin bir muhdisinin olduğunun istidlâline geçer.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre, cisimlerin bir muhdisi olduğu yönündeki istidlâl, üç önermeden oluşur. Bu önermeler;

1. Tüm cisimler hâdistir.
2. Muhdes olan her cismin bir muhdisinin olması gerekir.
3. O halde tüm cisimlerin de bir muhdisi vardır.³²²

İbnü'l-Melâhimî, cisimlerin hudûsunu arazlara bağlı olarak izah edilen geleneksel hudûs delilinden farklı olarak hudûsun imkânı üzerinden ortaya koymaya çalışır. Buna göre önce mevcut olmayıp sonradan varlığa gelen şeylerin varlığa gelmemesi de mümkün olduğunda bu şeyin herhangi bir sebep (*emr*) olmaksızın varlığa gelmesinin câiz olmadığı bilgisi zorunlu bir bilgidir. Cisimlerin yokluktan varlığa çıkmasının yani hudûsun mutlaka bir sebep (*emr*) sayesinde gerçekleştiği yönündeki bilginin zorunlu olduğunu belirten İbnü'l-Melâhimî, bu bilgiden yola çıkarak hudûsu gerçekleştiren *emr*'in tercih edici (*muhtar*) özellikte bir varlık olduğunu söyler. Cevâz kavramından hareketle yapılan istidlâl sonucunda biz insanlarda cisimleri iradesiyle tercih ederek yaratan yani muhtar vasfına haiz bir muhdis olan Allah Teâlâ'nın varlığına dair bilgi oluşacaktır. Anahatlarıyla ortaya koyduğu hudûs delilini yeni bir metod ile izah ettiklerini belirten İbnü'l-Melâhimî, bu metodu âlemin hudûsunun açıklanmasında daha açık metod bir metod (*tarikaten beyyineten*) bir özelliğe sahip olduğunu söyler.³²³ Başka bir deyişle arazlara (*ma'nâlara*) dayalı olarak ortaya konulan *me'ânî metoduna* nazaran daha açık ve açıklayıcı olarak vasıflandırdığı *ahvâl metodu* sayesinde cisimlerin muhdes oluşunun ve buradan hareketle cisimlerin bir muhdisin olduğunun ortaya konulmasının daha uygun olduğunu ifade eder.

³²² *Mu'temed*, s. 167: 8-10.

³²³ *Mu'temed*, s. 167: 10-14.

İbnü'l-Melâhimî daha açık bir metod olarak nitelendirdiği *ahvâl metoduna* göre varlıkların sonradan meydana gelmesinin izahını şu şekilde ortaya koyar. Hâdis olan bir şeyin varlığa gelmesi için iki seçenek söz konusudur. Bu seçenekler ise şunlardır:

1. Ya hâdis olan bir şeyin varlığa gelmesi (hudûsu) mümkün olduğu gibi varlığa gelmemesi de mümkün olduğu halde hâdis olan bu şey varlığa gelmiştir.

2. Ya da hâdis olan şey zorunlu olarak varlığa gelmiştir.³²⁴

Bir başka deyişle hâdis olan bir şeyin meydana gelmesi ya mümkündür, ya da zorunludur. Hâdis olan şeyin zorunlu olarak hudûsunun gerçekleşmesi durumunda bu zorunluluk nedeniyle o cismin bazı hallerde hudûsunun diğer bazı hallerdeki hudûsundan bir önceliği olmayacaktır. Diğer bir deyişle bir şey zorunlu olarak yaratılmış olsa bile onun belli bir durumda yaratılması diğer bir durumda yaratılmasından öncelikli değildir. Yani hâdis olan şeyler için var olmalarıyla yok olmaları eşit ve bir olmaktadır. Her iki durum da eşit olduğuna göre bu şeyin varlığa gelmesi hakkında iki seçenek gündeme gelecektir:

1. Ya bu şey ezelde zorunlu olarak varlığa gelmiştir,

2. Ya da ezelde varlığa gelmesi zorunlu değildir.

Nitekim zorunlu olarak varlığa gelen bir şey hakkında herhangi bir durumu takdir ettiğimizde daha önceki bir durumda da zorunlu bir şekilde varlığa gelmesi düşünülebilir. Böylelikle sonsuza kadar gidebiliriz. Sonsuza kadar gittiğimizde de bu şeyin ezelde zorunlu olarak yaratıldığını kabul etmemiz gerekir. Yahut bunun için hiçbir durum belirlenemiyor ise bu durumda onun varlığa gelmesinin (hudûs) zorunlu olmadığı söylenmiş olacaktır. Bu hususla ilgili felsefecilerin bu anlayışı önceki bölümlerde reddedilmiştir.³²⁵ Dolayısıyla bu şey, varlığa gelmesi zorunlu olan bir şey olmadığına göre, varlığa gelmesi veya gelmemesi mümkün olabilecek şekilde varlığa gelen bir şeydir. Yani artık, yukarıda zikredilen ilk seçeneğe geçilmiştir. Bu seçenek hâdis olan şeyin varlığa gelmesi ve gelmemesi durumunun eşit orana sahip olmasıdır. Bu seçenekte de mantık aynıdır. Kabaca bir müreccih unsur tarafından tercih edilerek

³²⁴ *Mu'temed*, s. 167: 14-16.

³²⁵ Felsefecilerin meydana gelen şeyin bir başlangıcının olmadığı yönündeki tezlerinin kelâmcılar tarafından reddedilmesi hakkında bilgi için bk. s. 118-122.

varlığa gelmesi söz konusu olan (varlığa gelmemesi de mümkün olabilecek şekilde varlığa gelen) bu şey için de herhangi bir durumda varlığa gelmesi diğerinden öncelikli olmayacaktır. Zira bu hâdisin, var olmasını var olmamasına tercih eden belirleyici bir etken olmadıkça bunun var olması var olmamasından öncelikli olmaz. Dolayısıyla bir müreccih olmaksızın onun varlığa gelmemesi gerekir. İşte bu da, hâdisin varlığa gelme keyfiyeti ne şekilde belirlenirse belirlensin (ister zorunlu isterse tercihen olsun) nihayetinde mutlaka hâdisi varlığa getirmeyi belirleyen bir varlığa ihtiyaç duyulduğunu gösterir. İbnü'l-Melâhimî son olarak, bütün muhdeslerin nihayetinde bu taksim kapsamında olduğunu, cisimlerin de muhdes olduğuna göre bu akıl yürütmenin sonucu olarak bütün cisimlerin bir yaratıcısının olduğunu gösterdiğini de ekler.³²⁶

Cisimlerin bir muhdisinin olmasını gerektiren bu akıl yürütmenin doğruluğunu tabiatta olup biten olaylar, insan tarafından ortaya konulan yapılar, yazılan eserler ve işlenmiş mücevherlerin desteklediğini belirten İbnü'l-Melâhimî, tabiatta meydana gelen tüm olayların kendiliğinden değil, bir fâil tarafından ortaya konulduğunu söyler. Dolayısıyla nasıl ki yapılan bu fiiller bir fâil olmaksızın meydana gelmeyip mutlaka bizim irade ve etkin olmamızı gerektiriyorsa, bu âlem ve âlemin içinde bulunan her şey kendiliğinden bir fâil olmaksızın meydana gelmemiştir.³²⁷

1.3. Hudûs Deliline Yönelik Felsefecilerin Eleştirileri

İslam düşüncesinde âlem ve âlemi oluşturan başta cevher ve arazlar olmak üzere bunlardan oluşan hâdis varlıkların meydana gelişi ile bağlantılı konularda kelâmcıların kendi aralarındaki tartışmaların yanında felsefecilere karşı sistem tartışması içerisine girdiklerini de görmekteyiz. Felsefeciler ile tartışma içine girilmesinin sebebi ele aldıkları birçok konunun paralellik arz etmesidir. Âlem ve âlemdeki cevher ve arazların varlığa gelmeleri, varlığa geliş şekil ve mahiyetleri ele alınan ortak konulardır. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî de bir Hüseyinî olarak Behşemîler'e yönelik düşüncesini savunurken bir başka cephe olarak niteleyebileceğimiz felsefecilere karşı felsefe ve kelâmın kesiştiği birçok konuyu tartışır. Özellikle felsefecilerle hudûs delili

³²⁶ *Mu'temed*, s. 167: 16-168: 4.

³²⁷ *Mu'temed*, s. 168: 5-8.

çerçevesinde âlemin kıdemi, yaratmanın ezeliyeti, yokluktan yaratma gibi meselelerin kelâm anlayışına aykırı düşen yönleri üzerinde tartışma gerçekleştirir.³²⁸

Âlemin bir başlangıcı olduğunu ve Allah Teâlâ tarafından yokluktan yaratıldığını³²⁹ savunan kelâmcılar ile hâdislerin başlangıcının olmadığını bilakis ezeli olduğunu ileri süren felsefeciler arasındaki tartışma “başlangıcı olmayan hâdisler” üzerinde yoğunluk kazanmıştır. Felsefeciler kendi âlem tasavvurlarının bir gereği olarak hâdislerin bir başlangıcının olmadığını ispatlamak amacıyla bir takım delil ortaya koymuşlardır. İbnü'l-Melâhimî, hudûs delilinin en temel amacı olan cisimlerin bir muhdisinin olduğu yönündeki aşamaya geçmeden önce bu mesele ile ilgili felsefecilerin ileri sürdüğü yoktan yaratmaya anlayışına ters olan düşünce ve delillere cevap vererek bir bakıma Allah Teâlâ'nın âlemin muhdisi olduğunun ortaya konulması aşamasından önce zihinlerde oluşan tereddütleri gidermeyi amaçlar.

1.3.1. Başlangıcı Olmayan Hâdisler

İbnü'l-Melâhimî, başlangıcı olmayan hâdisler ile ilgili ayrı bir başlık açarak bu konuda fikir beyan eden felsefecilerin düşüncelerini aktarır kritik ederek bu düşüncenin

³²⁸ İbnü'l-Melâhimî'nin kelâma dair yazdığı *el-Mu'temed fî Usuli'd-Dîn* ve bu eserin muhtasarı durumundaki *el-Fâik fî Usuli'd-Dîn* adlı eserinden başka kaleme aldığı *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* adlı bir eseri vardır. Bu eserini diğer iki eserinden farklı olarak zamanındaki felsefî akımlara karşı yazmıştır. İslam inanç sistemini Hıristiyanlığın başına gelen tehlikeden kurtarmak ve korumak amacıyla yazdığı bu kitap Mutezile içerisinde bir ilktir. Kendisinden önce hiçbir Mu'tezilî kelâmcı, felsefecilerin görüşlerinin eleştirisine yönelik geniş çaplı bir eser yazmamıştır. Hatta kendi ifadesiyle “İslâm kelâmcıları” içerisinde bu nitelikte ortaya konulan ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. Bk. *Tuhfe*, s. 4: 3-6; Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 69-71.

Felsefecilerin hudûs deliline yönelik eleştirileri için ayrıca bk. Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *Şifâ/et-Tabî'yyat I: es-Semâ'u't-Tabî'î* (nşr. Said Zâhid), Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-kitâp, 1975, s. 184-188; a.mlf., *el-İşârat ve't-Tenbihât II: et-Tabî'yyât* (Nasîruddîn et-Tûsî şerhiyle birlikte nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts., s. 152-157; İbn Sivâr, a.g.e, s. 244-245; İbn Rüşd, *Keşf*, s. 105-109. Bu konuda ayrıca bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 137-155; Mehmet Bulğen, *Klâsik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: 2016, s. 192-215; Mehmet Ata Az, “İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisi”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-I* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 695-711; Mehmet Bayrakdar, “al-Kindî ve İbn Sînâ'da Atomculuğun Tenkidi”, *İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. Aydın Sayılı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, s. 471-480; Muhammed Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiği Eleştiriler”, *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, c. 28, sy. 1 (2010), 115-134.

³²⁹ Âlemin yokluktan ('adem) yaratılışı ile ilgili İslâm düşüncesindeki görüş ve anlayışlar hakkında geniş bilgi için bk. Tefik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006, s. 75-124.

yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışır. Onların konu ile ilgili delillerini ve görüşlerini birkaç başlık altında incelemeye tabi tutarak kelâmî açıdan gereken cevapları verir.

1. İbnü'l-Melâhimî'nin başlangıcı olmayan hâdisler konusu bağlamında ilk ele aldığı başlık kadîm olan Allah Teâlâ ile hâdis varlık arasında var kabul edilen “zaman ve mesafe” kavramlarıdır. Felsefeciler bu iki kavram üzerinden başlangıcı olmayan hâdislerin varlığını delillendirmeye çalışırlar. Felsefeciler, Mutezile'nin ileri gelenlerinin “kadîm varlık ile ilk hâdis arasında hâdis varlıklar bulunmuş olsaydı, bu hâdis varlıklar başlangıçları itibariyle sınırsız/sonsuz olurlardı” şeklinde bir ifade kullandığını iddia ederek bu ifadeyi kendi tezlerine dayanak olarak gösterirler. Onlara göre Mutezile kelâmcıları bu söylemleriyle bir şey ile başka bir şey arasında meydana gelen ve sürekli yenilenen (*teceddüd*) uzamsal bir mesafe/süreç (*emren mümtedden*) kabul etmişlerdir. Felsefecilere göre kelâmcılar böylelikle bir bakıma kadîm varlık ile hâdis varlıklar arasında başlangıçları olmayan ilk hâdislerin varlığını da benimsemiş olmaktadır. Bu noktadan sonra felsefeciler Mutezile kelâmcılarına şu soruyu yöneltir: “İki şey arasında bulunan mesafe ile felsefecilerin kabul ettiği boşlukta hareketlerden oluşan hareket zinciri arasında ne fark vardır?” Bir başka deyişle kelâmcılar kadîm varlık olan Allah Teâlâ ile ilk hâdis arasındaki mesafede vakit dilimleri yahut başka hâdisler olmuş olsaydı, bunların bir başlangıcının olmayacağını söylemektedirler. Bu söylem ister istemez ilk hâdisten Allah Teâlâ'ya kadar sürekli sonsuza doğru giden bir mesafeyi/süreci (*imtidâd*) kabul etmiş olmaktadır. Felsefecilere göre kelâmcıların kabul ettiği bu mesafe/süreç görüşü ile kendilerinin ilk hâdis ile Allah Teâlâ arasındaki hareket zinciri olduğu yönündeki görüşlerinden bir farkı yoktur.³³⁰

Felsefeciler burada ilk hâdis ile Allah Teâlâ arasındaki boşluğu gündeme getirmektedirler. Onlara göre kelâmcılar ilk hâdisin sonradan yaratıldığını söylemiş olsalar da, neticede Allah Teâlâ ile ilk hâdis arasında Allah Teâlâ'dan ilk hâdise uzanan bir süreç, bir mesafe kabul etmek zorunda kalmıştır. Mademki Allah Teâlâ ile ilk hâdis arasında bir gerçeklik kabul edilecektir, bunu felsefecilerin dediği gibi sebep-sonuçlardan oluşan bir hareket zinciri olmasının ne sakıncası vardır. Nihayetinde bunların her ikisi de aynı şeyi ifade etmektedir. Buna göre felsefeciler kelâmcıların

³³⁰ *Mu'temed*, s. 154: 12-15; ayrıca bk. *Tuhfe*, s. 26: 1-3.

Allah Teâlâ ile ilk hâdis arasında zaman benzeri bir gerçeklik kabul ettiğini, en azından onların görüşlerinin buna işaret ettiğini söylemektedirler.³³¹

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin iddia ettikleri şekilde bir zaman/mesafe anlayışının Mu'tezili kelâmcılar tarafından kabul edilmediğini belirtir. Çünkü kelâmcılarda zamanın hudûsuna yani sonradan yaratılan bir şey olduğuna dair düşünce hâkimdir. Zamanın hâdis olduğu kabul edilmişken, kadîm olan Allah Teâlâ ile hadis varlıklar arasında boşluğu dolduran bir mesafe/sürecin varlığının kabul edilmesi mümkün değildir. Bunun kabulü durumunda başlangıcı olmayan ilk hâdis varlıkların benimsenmesi söz konusu olacaktır. Bu durumda da kelâmcılar, felsefecilerin ileri sürdüğü “başlangıcı olmayan hâdisler” in varlığını kabul etme durumunda olacaklardır. İşte bu nedenle felsefeciler tarafından kabul gördüğü şekliyle zaman ve mesafe kavramları reddedilmiştir. Felsefecilerin kullandığı “kadîm ile hâdis arasında” diye başlayan görüşlerindeki bu tür ifadeler kelâmcılara göre fasit/yanlıştır. Çünkü bu ifade sınırlı (mahdûd) iki şey arasında kullanılır. Hâlbuki kadîm olan Allah Teâlâ'nın başlangıcı olmadığı için bu ifade kelâmcılar tarafından O'nun hakkında kullanılamaz.³³²

İbnü'l-Melâhimî'nin bu ifadeleri tipik bir kelâmcı hassasiyeti olarak düşünülebilir. Filhakika bu ifadede, kelâmcıların Allah Teâlâ'yı cismânî olan herhangi bir şeye benzetmekten tenzih etme gayretinin payı vardır. Ancak öyle görünüyor ki bu ifadenin tek sebebi bu değildir. Şöyle ki, iki şey hakkında “arasında” lafzının kullanılabilmesi ancak bu ikisinin aynı düzlemde, boyutta olmasıyla mümkün olabilir. Böyle bir ifade onların aynı düzlemin iki ucunu teşkil etmesiyle gerçeklik kazanabilir. Peki, bunlardan biri o düzlemden ya da boyuttan çıkarılırsa, bunların birbirleriyle fiziksel teması olmayan farklı varlık alanlarına ait olduğu söylenirse ne olacaktır? En

³³¹ Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 131-132. İbn Sînâ'nın zamanın bir başlangıcı olduğunu ileri süren kelâmcıları bu görüşlerinden dolayı eleştirdiği müstakil bir risalesi vardır. Bk. İbn Sînâ, *Risâletü'r-Reis Ebî Ali İbn Sînâ fi mâ Tekarrara 'İndehü Mine'l-Hukûmeti fi Huceci'l-Müsbitin li'l-Mâzî Mebde'en Zemâniyyen ve Tahliluhâ İlâ'l-Kiyâsât* (Hudûsu'l-âlem içinde nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383, s. 131-152. Bu risalesinde İbn Sînâ'nın risale boyunca yaptığı şey, kelâmcıların âlemin başlangıcı olması gerektiği yönündeki kabullerini ele almak ve bunları mantık disiplini açısından izah etmektir. Ona göre kelâmcıların zamanın bir başlangıcı olması gerektiğini kanıtlamak için kullandıkları “geçmişin bir başlangıcı olmasaydı, sonsuz olayların varlığa gelmesi gerekecekti” önermesidir. Ancak ona göre bu önerme meşhûrat kapsamında olup, “âlem muhdestir” önermesi gibi doğru veya yanlış olması mümkün olan, kesinlik ifade eden bilgilerin aksine, şüpheye düşülmesi olası olan bilgilerdendir. Bk. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, s. 51.

³³² *Mu'temed*, s. 154: 15-18; *Tuhfe*, s. 26: 4-5.

basitinden “arasında” ifadesi artık ikisi arasında kullanılamayacaktır. İki arasında “arasında” lafzı kullanılmadığından da, bu arayı bir şeyle doldurmak gereği kalmayacaktır. İşte İbnü’l-Melâhimî’nin ifadesi bu yönüyle felsefecilerin önünü kesmeye matuftur: Allah Teâlâ ile ilk hâdisin bilinen fizikî anlamda bir arası yoktur ki, bu aranın ne ile dolu olduğu söylensin!³³³

Kelâmcılar, kadîm olan Allah Teâlâ’nın hâdislerden önce oluşunu şöyle açıklamışlardır. Onlara göre, tek kadîm varlık olan Allah Teâlâ hâdis varlıklardan zamansal açıdan öncedir. Onun varlığı “âdem”den yani yokluktan olmamıştır. Yani O’nun öncesinde yokluk yoktur. O, zaten vardı. Allah Teâlâ dışındaki tüm varlıkların öncesinde yokluk olduğu için bu varlıklar hâdistirler. Şayet başlangıcı olmayan hâdislerin sonradan yaratılışları, kadîm olanın bu özelliğine ters olmayacak şekilde mümkün olsaydı, bir şeyden sonra başka bir şeyin yapılması anlamında mümkün olabilirdi. Ancak yine de bu hâdislerin bir sınırı ve başlangıcı olmazdı. Bu söylem karşısında felsefeciler insanın vehim (=hayal) dünyasında bu imtidadın var olduğunu ve bir şeyin bir şeyden önce meydana gelmesinin ancak bu imtidadın vehmedilmesi yani hayal edilmesi durumunda bilinebileceğini iddia ederler. Bir başka deyişle kadîm varlık ile hâdisler arasındaki mesafe ve zamanı gerçek varlık olarak değil de sadece tahayyül edebiliriz. Allah Teâlâ ile başlangıcı olmayan hâdisler arasındaki mesafe (=imtidad) kavramı zihnimizde birer vehim olarak bulunmaktadır. Bu durum bir şeyin bir şeyden önce olduğunu tasavvur ettiğimizde kaçınılmaz olarak zihnimizde oluşur. Çünkü bir şeyin bir şeyden önce olmasının bilinebilmesi ve anlaşılabilmesi, zihnen iki şey arasındaki mesafenin var olduğunu hayal etmekle ancak mümkün olabilir. İbnü’l-Melâhimî, zihin dünyasında bir şeyin var olduğu vehmedildiğinde/hayal edildiğinde vehmedilen şeyin gerçek dünyada reel/gerçek (*sahîh*) karşılığının olmasının gerekmediğini ifade eder ki bu durum kelâmcılarla felsefeciler arasındaki temel ayrımı oluşturur. Bir vehim olarak varlığı kabul edilse de mesafenin (*imtidâd*) gerçeklikte olması gerekmez. Nitekim felsefeciler de âlemin dışında boşluk (=halâ’)³³⁴, doluluk

³³³ Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 132.

³³⁴ “Halâ” kavramı âlemin içinde veya dışında var olduğu düşünülen boşluktur. Arapça’da “boş olmak, boş kalmak” anlamında masdar olan halâ’, “boşluk” anlamında isim olarak da kullanılmaktadır; zıddı melâdır (doluluk). Halâ’, farklı felsefî anlayışlara göre “cisimden bağımsız olarak var olan boyut” veya “cismin doldurduğu var sayılan farazî boşluk” şeklinde açıklanır. Bazılarına göre ise “var olması imkânsız şey” anlamına gelir. Felsefe ve kelâmda boşluk kavramı sözlük anlamının ötesinde “herhangi

(=*melâ*)³³⁵ bulunmadığını, ayrıca zaman denilen şeyin olmadığını tevehhüm edemesek de, dile getirmişlerdir.³³⁶

Felsefecilere göre kelâmcılar varsayım olarak benimsedikleri “*imtidâd*” yani mesafe ve “*müddet*” yani zamanın varlığını gerçeklikte ispatlayamadıkları için Bâri Teâlâ'nın hâdis varlıktan önce olmadığını söylemiş olmaktadır. Bu ifade Allah Teâlâ'nın her şeyden önce olup diğer varlıkların sonradan yaratıldıkları tezini ortaya koymak için çabalayan kelâmcıların kabul etmeyecekleri bir yakıştırmadan başka bir şey olamaz. Bu nedenle İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin kelâmcılar adına yaptıkları yoruma neden olan ifadelerin kendilerince nasıl anlaşıldığını şu şekilde açıklar: Biz mesafe ve zaman kavramını mevcut anlamında kullanırız. Allah Teâlâ'nın fiili ma'dûm ve mevcuttan oluşmaktadır. O, fiilini yaratır. Yaratılan fiil, var olmadan önce ma'dûm durumdadır. Fiilin var olmasını fiilin yokluğunun üzerine tertip edildiğini düşünürüz. Allah Teâlâ'nın bir fiili yaptığı andan daha öne alması mümkündür. Fiilini yapma işini daha öne alması, onunla (fiiliyle) şu an arasında daha fazla hareket (fiil) olduğu anlamına gelir. Allah Teâlâ'nın yarattığı fiiller o kadar çoktur ki bunlardan hareket ve hâdis varlıkları ilgilendiren öncelik, sonralık veya çokluk gibi nitelermeler var olacaktır. Nihayetinde hareket ve hâdis varlıkların meydana gelmeden önce var olduklarını sadece takdir edebiliriz. Dolayısıyla der İbnü'l-Melâhimî var olduğunu kabul ettiğimiz varlıklardan birisinin diğerinden önce olduğunu bilmemiz için zaman ve mesafenin var olduğunu da bir varsayım olarak kabul etmemiz gerekecektir.³³⁷

Bu ifadelerden de anlıyoruz ki kelâmcıların benimsediği Allah Teâlâ ile ilk hâdis arasındaki “mesafe, zaman” kavramlarını gerçek birer varlık gibi bir niteliklerinin olduğu söz konusu değildir. Bu kavramların varlıkları tamamen varsayıma dayanır.

bir cisimden yahut yer kaplayan cevherden hâli olan yer” manasındadır. Bu tanım bir bakıma halâ kavramının muhtevasında yokluk anlamının bulunduğunu ifade etmektedir. Atomcu cevher anlayışına bağlı akımlar genellikle boşluğu kabul eğiliminde olmuşlar, hilomorfist (madde-süret teorisi yanlısı) Aristocu akımlar ise boşluğu imkânsız görmüşlerdir. Dolayısıyla Mutezile'nin Basra ekolü, Eş'ariyye ve kısmen Mâtürîdiyye “cevher-i ferd” anlayışları yüzünden halâ kavramını kabul etmiş, İslâm filozofları ise (Eflâtuncu Ebû Bekir er-Râzî ve Aristo tenkitçisi Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî dışında) boşluğu reddetmişlerdir. Bk. İlhan Kutluer, “Halâ”, *DİA*, XV, 221-225; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, “Halâ” md., *Kitâbü't-Ta'rifât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Garbî, 1996.

³³⁵ Melâ kavramı felsefede âlemde var kabul edilen boşluğun zıttı olarak âlemin dolu olarak kabul edilmesidir. Bk. Kutluer, “Halâ”, *DİA*, XV, 221.

³³⁶ *Mu'temed*, s. 154: 18-155: 2.

³³⁷ *Mu'temed*, s. 155: 7-14.

Varsayım olarak kabul edilmelerinin temelinde ise varlıklar hiyerarşisinin tanımlanabilmesine matuf olmak gibi bir amaç bulunmaktadır. Dolayısıyla felsefecilerin iddia ettiği gibi Allah Teâlâ'nın varlıklardan önce olmaması ile varsayım olarak kabul edilen zaman ve mesafe arasında doğrudan bir bağlantı kurarak bir hüküm çıkarmak doğru bir çıkarsama değildir. Bu kavramların kelâmcılar tarafından nasıl anlaşıldığı yönünden hareketle Allah Teâlâ'nın hadis varlıktan önce olmadığı gibi yanlış bir düşüncüyü kelâmcılara atfedilmesi doğru bir tespit değildir.

İbnü'l-Melâhimî, zaman ve mesafe kavramlarının varsayım olarak kabul edilmesinin sebebini şu şekilde anlatır. Buna göre bir halden başka bir hale yönelik değişim ve hareket olgularının zaman ve mesafe içerisinde gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi şeklinde iki seçenek söz konusudur. İlk seçenek olarak değişim-hareket olgularının zaman ve mesafe içerisinde gerçekleşmemesi söz konusu olduğunda zaman kavramının varlığı makul olmayan bir tarzda olmayı gerektirirdi. Ayrıca bu durumda şeylerin birinin diğerinden önce gelmesi bilinemezdi. Böylesi bir durumda şeylerin birinin diğerinden önce olması (tekaddüm) ve sonraya kalması (te'hîr) gibi özellikler bilinemeyeceğinden şeylerin önce gelmesi ve sonraya kalması gerçekleşmemiş olacaktır. İkinci seçenek olarak hareket-değişimin zaman ve mesafe içerisinde gerçekleştiği söz konusu olduğunda ise hareket ve değişimin meydana gelmesi ile ilgili iki seçeneğin söz konusu olduğunu belirten İbnü'l-Melâhimî, bu seçenekleri de şu şekilde açıklar. Buna göre zaman ve mesafede olan hareket ve değişim ya kendiliğinden ya da dış bir etken sayesinde meydana gelir. Hareket ve değişimin dış bir etken ile meydana geldiğinin ispatlanması durumunda dış etkenlerin silsile olarak sonsuza kadar devam etmesi gerekli olacaktır ki bu imkânsızdır. Yok, eğer değişim ve hareketin kendiliğinden olduğu ispatlanması durumunda ise eşyadaki takdim ve te'hîrin gerçekleşmemesi söz konusu olacağını belirten İbnü'l-Melâhimî, eşyadaki takdim ve te'hîrin kendiliğinden gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtir. İbnü'l-Melâhimî, şeylerin takdim ve tehir olması kendiliğinden olmadığına göre bu olguların gerçekleşmesi için gerçek olarak kabul edilmese bile varsayım olarak zaman ve mesafenin kabul edilmesi gerektiğini söyler.³³⁸

³³⁸ *Mu'temed*, s. 155: 14-21.

Meselenin sonucu olarak Allah Teâlâ ile ilk hâdis arasındaki söz konusu olan zaman ve mesafe kavramları kelâmcılar açısından itibarî ve izafî olarak kabul edilmiş olup, bu kavramların dış dünyada bir gerçeklikleri yoktur. Bu konuda felsefeciler ile yapılan tartışmanın temelinde bu kavramların onlar tarafından gerçek varlıklar olarak kabul edilmesi ve bunun sonucunda başlangıcı olmayan hâdis varlıklarının varlıklarının ispat edilmiş olması yatmaktadır.

2. Felsefecilerin ikinci delili, hâdislerin varlığa gelişlerinin mümkün olması durumunda varlığa gelmenin bir başlangıcının olup-olmaması ile ilgilidir. Buna göre, hâdis varlıklarının meydana gelmelerinin mümkün olması durumunda bir başlangıcın olması veya olmaması şeklinde iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal hâdislerin bir başlangıçları olmadan meydana gelmelerinin iddia edilmesi ki bu görüş felsefecilerin benimsediği görüştür. İkinci ihtimal ise hâdislerin bir başlangıçları olduğu halde varlığa gelmelerinin iddia edilmesidir ki bu yaklaşım da kelâmcılara aittir. Felsefecilere göre, kelâmcıların iddia ettiği gibi hâdis varlıklarının bir başlangıcı olacak şekilde meydana gelmeleri durumunda hâdis varlığın öncesi olmaksızın bir başlangıcı olacak şekilde varlığa gelmesini mümkün kılan bir vechin (sebebin) bulunması gerekir. Bu vecih hâdislerin bir başlangıcı olacak şekilde ve öncesi olmaksızın vücuda gelmesini sağlayacaktır. Böylelikle bu vecih sayesinde başlangıcı olmayan hâdislerin yaratılmaları ve fiilin ezeli olarak varlığa çıkması (=vücut bulması) imkânsız olacaktır. Bu açıklama, felsefecilerin kelâmcılar adına yaptıkları bir çıkarsamadır. Onlara göre, bu sebep olduğunda kelâmcıların iddia ettiği gibi hâdis varlıklarının kendilerinin öncesinde hiçbir şeyin olmayacağı bir şekilde ilk defa varlığa gelmeleri gerekmeyecektir. Çünkü hâdislerin öncesinde geriye doğru fasılasız olarak kesintisiz bir zincir halinde yaratılmaları mümkün olmuş olsaydı, bu durum fiilin ezeli olarak varlığa gelmesini gerekli kılacaktır ki bu görüş kelâmcıların benimsemediği bir görüştür.³³⁹ Bu ifadeleriyle felsefeciler, hâdisin geçmişe doğru fasılasız olarak var olmasının mümkün olması durumunda hâdisin varlığa çıkmasına sebep olan vechin, hâdisin yaratılmasını niçin başka bir başlangıçta değil de, yaratıldığı zaman kesitindeki başlangıçta olmasını gerektirdiğini sorgularlar. Bu sorgulamadaki amaçları hâdisin belirli zamanda

³³⁹ *Mu'temed*, s. 155: 22-156: 5. "Lem" edatının olmaması anlama daha uygundur. "Lem" edatının varlığı durumunda anlam bozukluğu olacağına dair aynı husus *Tuhfe* deki ilgili kısım için de geçerlidir. Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 133, dp. 105.

yaratılmasını gerektiren sebebin onun bir önceki zamanda da yaratılmasını gerektirdiğini ortaya koymaktır. Bu durumda varlığa gelmesindeki ilk başlangıç, yaratıldığı o zaman değil, bir önceki zaman olurdu. Varlığa gelmenin imkân halinin sürekli olarak geriye çekilmesi sonucunda felsefecilerin iddia ettiği gibi hâdislerin başlangıcı olmaksızın ezeli olarak varlığa gelmeleri ortaya çıkacaktır. Böylece kelâmcıların tezi olan hâdislerin bir başlangıcı olacak şekilde yaratılmaları ve yaratma fiilinin ezeli olmadığı yönündeki düşünceleri de boşa düşecektir. Bu yönüyle felsefeciler basit bir akıl yürütmesine dayanmaktadırlar. Hâdisin varlığa gelişi için kabul edilebilecek bir an, daima bir öncesine götürülebilir ve bu sonsuza kadar yürütülebilir. Böylelikle hâdisin varlığa geliş imkânı açısından bir sınır, bir başlangıç tayin edilemez. Bu da hâdisin başlangıç itibarıyla ezeli olduğu anlamına gelir.³⁴⁰

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin hâdislerin bir başlangıcı olacak şekilde varlığa gelmeleri ile ilgili görüşlerini ve kelâmcıların yaklaşımlarının felsefi açıdan değerlendirilişini aktardıktan sonra hâdislerin başlangıcı ve sınırı olmayacak bir şekilde var olma imkânına dayalı olarak felsefecilere cevap vermeye çalışır. Her şeyden önce o, söz konusu var olma imkânının başlangıcı olmayacak şekilde bulunduğunu kabul eder. Ancak buradaki “başlangıcı olmayacak şekilde (*lâ evvele lehû*)” ifadesini açıklama ihtiyacı hisseder. Zira bu ifade iki farklı şekilde anlaşılabilir. Buna göre bu ifade, hâdisin varlığa gelişinin bir başlangıcının olmadığı veya öncesinde başlangıcı olmayan hâdislerin geldiği şeklinde anlaşılabilir. Böylelikle de bütün hâdisleri kuşatabilir. Yani bütün hâdislerin oluşturduğu silsile fiilen sonsuza gidebilir. Ancak İbnü'l-Melâhimî, tabiatıyla bu görüş felsefecilerin anlayışını yansıttığı için, Hüseyinîler (ve tabi ki de; kelâmcılar) olarak bu anlamı benimsemediklerini, yani böyle bir şeyi kastetmediklerini söyler. Çünkü bu ifadenin bu şekilde anlaşılması durumunda varlıkların hudûsunun başlangıçsız olmasını mümkün kılmaktadır.³⁴¹

“*Lâ evvele lehû*” ifadesinin ikinci anlam içeriği ise, bir fiilin öncesinde bir başka fiilin varlığa gelme imkânı taşımasıdır. Buna göre bir fiilin öncesinde başka bir fiilin varlığa gelebilmesi her zaman imkân dâhilindedir. Bu durumda da fiilin varlığa gelme imkânı sınırlandırılmaz. Bu imkân silsilesi içerisindeki her bir fiil ve her bir fiilin

³⁴⁰ Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 134.

³⁴¹ *Mu'temed*, s. 156: 5-8.

öncesinde meydana gelebileceği varsayılan fiil tek başına sonlu olsa da, bu imkân silsilesi başlangıcı olmayacak şekilde sonsuza gider. İşte İbnü'l-Melâhimî'nin "başlangıcı olmayacak şekilde" ifadesiyle kastettiği bu imkân durumudur.³⁴² Yani, fiillerin bizzat gerçekleşmiş hali değildir. Pek tabi bu, zihinsel bir varsayım olup fiilî bir durumu ifade etmediğinden felsefecilerin görüşünden farklıdır.

İbnü'l-Melâhimî, kendi görüşlerini açıkladıktan sonra felsefecileri, tıpkı felsefecilerin kendilerine yönelttiği itiraza dayalı olarak ilzâm etmeye çalışır. Nitekim felsefeciler hâdisin varlığa getirildiği ilk anın öncesinde de varlığa getirilme imkânını taşıdığını, özü itibarıyla mümkün olan söz konusu "an"lar arasında bir tahsise gidilmesini gerektiren bir sebep olmadığını, bu yüzden de hâdisin başlangıcı olmayacak şekilde varlığa gelmiş olması gerektiğini söylemişlerdi. İşte aynı mantığı İbnü'l-Melâhimî "imkân" kavramı temelinde felsefecilere yöneltir. Burada felsefecilere yönelttiği temel soru şudur: "Hâdisin taşıdığı bu var olma imkânının bir başlangıcı var mıdır yok mudur?"³⁴³ Eğer felsefeciler hâdisin taşıdığı var olma imkânının bir başlangıcı olmadığını söylerlerse bu durumda hâdisin var olma imkânını taşıdığı anın öncesinde de bu var olma imkânını taşıyabileceğini kabul etmiş olacaklardır. Pek tabi bu durumda iki (hatta sonsuz) farklı var olma imkânı anı ortaya çıkacaktır. Bu varsayımsal anların şüphesiz bir tanesi gerçektir. Diğer bir deyişle hâdisin var olma imkânına sahip olduğu anlar sınırsız iken sadece birinde bu imkân kendisine verilmiştir. İşte bu anların hepsi mümkün olduğu halde sadece birinde var olma imkânının kendisine verilmesi hâdisin zamansal bir oluşa sahip olduğu anlamına gelir. Zira hâdis "daha önce" var olma imkânına sahipken, "daha sonra" bu imkâna kavuşmuştur. Pek tabi iki farklı anın kıyaslanması ister istemez zaman kriterini devreye sokacaktır. Zira iki şey arasında böyle bir ilişki kurulduğunda zaman farazî olarak devreye girer.³⁴⁴ Zamanın devreye girmesi ise doğal olarak felsefecilerin zamanı devreden çıkaran yaratma anlayışıyla çelişecektir. Ayrıca hâdisin bir başlangıcı olacak şekilde varlığa gelmesi söz konusu olacaktır. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî felsefecilerin ilk seçenikle ilgili çelişkiye düştüğünü göstermiş olmaktadır.

³⁴² *Mu'temed*, s. 156: 9-11.

³⁴³ *Mu'temed*, s. 156: 12-13.

³⁴⁴ *Mu'temed*, s. 156: 14-15.

Felsefecilerin vereceği ikinci cevap ise doğal olarak bu var olma imkânının bir başlangıcı olduğu şeklindedir. Yani hâdis varlık var olma imkânına sahip olduğu anın öncesinde bu imkâna sahip değildir. İşte burada İbnü'l-Melâhimî felsefeciye niçin bu var olma imkânının belirli bir durumla sınırlandırıldığını, niçin bu durumun öncesinde bir duruma tahsis edilmediğini sorar.³⁴⁵ Şüphesiz hâdisin var olma imkânına sahip olduğu anların yahut durumların bir sınırı yok iken, belirli bir durumla sınırlandırılmasının bir cevabı olmayacaktır. Buna bir cevap veremeyenin de, kelâmcıya hâdisi varlığın niçin yaratıldığı anın öncesinde yaratılmadığını sormaya hakkı olmayacaktır.

3. Felsefecilerin başlangıcı olmayan hâdislerin var olduğu yönünde ileri sürdükleri bir başka delil, yaratılan ilk hâdis ile Allah Teâlâ arasında var kabul edilen zaman kesiti ile ilgilidir. Felsefecilere göre, kelâmcılar fiilin ezelde varlığa gelmesini imkânsız kabul ederek, bir bakıma ilk hâdis ile Allah Teâlâ arasında ezeli olan sonsuz bir zaman kesitini benimsemiş olmaktadır. Bu durumda ilk hâdisin ezelde olan şey (=Allah Teâlâ) ile arasındaki sonsuzluğu aşarak meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Oysa böyle bir durumda fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü bu duruma göre fiil, öncesinde varsayılan sonsuzluktan yani ezeli bir durumdan sonra yaratılmış olacaktır.³⁴⁶ Felsefeciler, bu ifadeleriyle kelâmcıların varsayım olarak kabul ettikleri Allah Teâlâ ile hâdis varlık arasındaki sonsuz zamanın Allah Teâlâ'nın ezeli oluşuna bağlı olarak ezeli olacağını dolayısıyla fiilin hiçbir zaman varlığa çıkamayacağını söylemeye çalışırlar. Çünkü fiilin meydana gelebilmesi için bu sonsuz zamanın aşılması gerekecektir. Ancak ezeli olan bu sonsuzluk aşılarak fiilin meydana geleceği ana hiçbir zaman gelinemeyecektir, dolayısıyla da fiil hiçbir zaman yaratılamayacaktır.³⁴⁷

İbnü'l-Melâhimî'ye göre, felsefecilerin ezellilik üzerinden kelâmcılara yönelttikleri şüpheleri iki yanlış esasa (*emr*) dayanır. Bu esaslardan birincisi, daha önce tartışılan ve kelâmcıların varsayım (=vehim) olarak benimsedikleri zamanı (=müddet) gerçeklik olarak kabul etmeleri ve bu anlam üzerinden değerlendirme yapmış olmalarıdır. Hâlbuki kelâmcılar Allah Teâlâ ile ilk hâdis arasındaki zamanı gerçeklikte

³⁴⁵ *Mu'temed*, s. 156: 15-16.

³⁴⁶ *Mu'temed*, s. 156: 17-19.

³⁴⁷ *Tuhfe*, s. 28: 7-9.

olmayan, tamamen itibarî ve vehmî bir durum olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle felsefecilerin zaman kavramı üzerinden kelâmcıları eleştirmeleri doğru değildir. İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin sonsuz zaman kavramı ile ilgili yanlış anlamalarının ikinci esasının “lem yezel” ifadesi ile ilgili olduğunu belirtir. Felsefeciler göre, “lem yezel” ifadesi kendisinde fiilin gerçekleşmesinin imkânsız olduğu belirli bir duruma işaret eder. Belirli bir durum olan bu sonsuzluktan sonra fiilin meydana geldiği zaman kesiti gelir. Buna göre fiil, ancak ezel denilen sonsuzluktan sonra gelen zamanda meydana gelebilecektir. Sonsuzluk hiçbir zaman aşılamayacağından fiilin yaratılması mümkün olamayacaktır. Çünkü ezel denilen özel zaman diliminin bir ucu sonsuzluk olduğundan hiçbir zaman bitip de fiilin yaratılacağı zaman dilimine gelinemeyecektir. Hâlbuki “lem yezel” ifadesinin bu anlamı içermediğini söyleyen İbnü'l-Melâhimî, bu ifadenin sadece öncesinde yokluk geçmeyen varlığa işaret ettiğini söyler. Dolayısıyla fiilin ezelde var olmaması, hiçbir zaman varlığa gelmeyeceği anlamına gelmeyip, öncesinde yokluğun bulunduğu anlamına gelecektir.³⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî'nin yaptığı açıklamalara göre, felsefecilerin başlangıcı olmayan hâdislerin olduğu yönündeki kelâmcılara atfen yönelttikleri şüphelerin dayandığı iki yanlış esas ortaya konulmuştur ve bu esasların geçerlilikleri de yoktur.

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin ezelde fiilin var olmaması ifadesinden fiilin hiçbir zaman varlığa gelmeyeceğini anlamaları durumunda fiilin varlığa gelmesini de imkânsız kabul etmeleri gerekeceğini söyler. Çünkü onların iddiasına göre, fiilin meydana gelmesinin öncesinde başlangıcı olmayan hâdisler bulunmaktadır. Yani nasıl “lem yezel” ile anlaşılan sonsuzlukta fiilin varlığa gelmesi imkânsız oluyorsa, başlangıcı olmayan hâdislerin olduğu sonsuzluktan sonra gelen zaman diliminde de fiilin meydana gelmesinin imkânsız olması gerekir.³⁴⁹ Böylelikle İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin başlangıcı olmayan hâdislerin var olabileceği yönündeki delillerinin yanlışlıklarını ortaya koyarak cisimlerin dolayısıyla âlemin kâdim olduğu yönündeki görüşlerini reddetmiş olmaktadır.

³⁴⁸ *Mu'temed*, s. 156: 19-22.

³⁴⁹ *Mu'temed*, s. 156: 22-157: 3.

1.3.2. Cisimlerin Hudûsu Konusunda Felsefî Yaklaşımlar

İbnü'l-Melâhimî, cisimlerin hudûsu bağlamındaki felsefeciler ile kelâmcılar arasındaki tartışma konularını aktardıktan sonra kelâmcıların hudûs anlayışını reddederek varlıkların meydana gelişini farklı izah ve deliller ile ortaya koymaya çalışan felsefî yaklaşımların kritiklerini yapar. Doğal olarak bir kelâmcı olarak hudûs deliline muhalif felsefecilerin görüşlerini eleştirir. Onun bu çerçevede görüşlerini değerlendirdiği ve eleştirdiği felsefî yaklaşımlar şunlardır:

1. İbnü'l-Melâhimî, ilk olarak tabiat felsefelerini “heyûla”³⁵⁰ kavramına dayandıran felsefecilerin (*ashabu'l-heyûlâ*) düşüncelerini değerlendirir. Bu felsefecilere göre, *heyûla* olarak adlandırılan ve âlemin kendisinden meydana geldiği ilk madde, kadîm olmanın yanında bir başlangıcı da yoktur. Varlık anlayışlarının merkezinde *heyûlânın* bulunduğu felsefeciler, bir şeyin hudûsu için o şeyin öncesinde mutlaka başka bir şeyin olması gerektiği ilkesini savunurlar. Bu ilkeye göre bir şeyin hudûsunun akledilebilmesi/düşünülebilmesi için o şeyin mutlaka başka bir şeyden meydana gelmesi gerekir.³⁵¹ Buna göre ecrâm (âlemi oluşturan maddeler) muhdes olsaydı yani yoktan

³⁵⁰ Heyûlâ, âlemin ilk maddesi anlamında felsefe ve kelâm terimidir. Felsefede her tabii cismi meydana getiren iki ilkedden (madde ve sûret) biri olan heyûlâ “tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde olan bir cevher” şeklinde tarif edilmiştir. Bu cevherin tek başına fiilî varlığı yoktur. Zira fiilî var oluşu sûret temsil eder ve esasen tabii varlık maddede gerçekleşen sûrettir. Aristocu ve Yeni Eflâtuncu anlamıyla heyûlâ, İslâm felsefe geleneğinde Kindî'den itibaren önemli bir yer tutmuştur. Kindî'nin tarifine göre heyûlâ “sûretleri taşıyan, edilgin, cevherî güç”tür. İbn. Sinâ'ya göre heyûlâ, yer kaplamayan, konumu (vaz') bulunmayan, duyularla algılanamayan akli bir cevherdir; fiilî varlığı ancak cismanî sûretle birleşerek, başka bir deyişle cismi oluşturarak kazanır. Heyûlâ, sûretten soyutlanamaz. Kendi başına kâimdir (bk. İbn Sinâ, *'Uyûnü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut: Vekaletü'l-Matbuat – Dârü'l-kalem, 1980, s. 48; a. mlf., *Necât*, s. 239-242).

Aristocu felsefeye bağlılığıyla tanınan İbn Rüşd'e göre heyûlâ varlığın meydana gelmesini sağlayan ezeli bir ilkedir. Varlık fiil halini belirlediğine göre ondan önce bir kuvve ve bir imkân halinin bulunması gerekir; işte bu ezeli imkâna filozof heyûlâ demektedir, heyûlâyı oluş ve bozuluşun sebebi veya temeli saymaktadır (bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire: 1980, I, 197-198). Heyûla hakkında ayrıca bk. Abdurrahman Bedevî, *Aristû 'inde'l-'Arab*, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980, s. 129-143; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 212-215.; Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *DİA*, XVII, 294-295.

³⁵¹ *Mu'temed*, s. 159: 19-20. Kelâmın yoktan yaratmayı savunan delillerinin karşısında İslam felsefesi geleneği her sonradan ortaya çıkan (hadis) varlıktan önce mantıken bir maddenin olması gerektiğini benimser. Başka bir ifadeyle geriye giden hâdis olayların bir noktada kendini önceleyen bir madde olmadan kesilmesinin mümkün olmadığını, maddenin ezeli olması ilkesine dayanak kabul etmişlerdir bk. Kaya, *İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi*, s. 50-57. İslâm felsefî geleneğinin ilham aldığı Yunan düşüncesine göre yoktan yaratma düşüncesi saçmadır. Yoktan hiçbir şey meydana gelmediğinden “yaratma”, ancak “tesir etme” anlamındadır. Platon'da Tanrı Demiurgos, Aristo'da “Salt Form” kadim olan heyûla'ya tesir ederek evreni meydana getirmiştir. Bk. Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gâyelilik (Teleoloji)*, Ankara: DİB Yayınları, 2012, s. 54.

yaratılmış olsaydı, hiçbir şey olmaksızın meydana gelmesi söz konusu olurdu. Çünkü böylesi bir durumda “hiçten ancak hiç çıkar (*ex nihilo nihil*)” prensibinin gereği olarak âlem kendisinin öncesinde yokluk bulunan bir hâdis olmuş olsaydı, yokluktan yani hiçbir şeyden yaratılmış olması gerekecektir. Oysa bir şeyin hiçbir şeyden yani yokluktan yaratılması imkânsızdır. Dolayısıyla yaratma kelâmcıların iddia ettiği gibi yokluktan olmamıştır. Yaratmanın yokluktan olmadığını söyleyen felsefecilere göre yaratıcı durumundaki muhdis, bir şeye etki ederek *müessir* o şeyi yaratır. Bu yüzden muhdis olan yaratıcının âlemi yaratmasının öncesinde mutlaka yaratmak üzere etkide bulunacağı bir maddenin (=heyûla) bulunması gerekir.³⁵²

Hiçbir şey olmaksızın yaratmanın mümkün olmadığını ortaya koymak üzere *heyûla* kavramına dayalı olarak âlemin oluşumunu açıklayan felsefeciler³⁵³ düşüncelerini ispatlamak ve anlatmak için bir evin inşasını örnek olarak verirler. Nasıl ki bir evin inşası için işçiye, toprağa ve evin dekorunda kullanılmak üzere birçok malzemeye ihtiyaç var ise âlemin meydana gelebilmesi için bir maddenin olmasına ihtiyaç vardır. Bir evin malzemesiz (malzeme ev ve duvarların heyûlası konumundadır.) yapımı (hudûsu) düşünülmediği gibi âlemdeki tüm eşyanın hammaddesi olan (=heyûlâ) olmaksızın meydana gelebilmesi mümkün değildir. Buna göre heyûlâ, kâdirin müessir olarak tesir ettiği şeydir. Kâdir varlık yani müessir tarafından kendisine tesir edilen bir şeyin yani heyûlânın olması gerekir. Ayrıca heyûlâda müessir olan kâdir tarafından kendisine yapılan tesiri kabul edecek *kuvvenin*³⁵⁴ de bulunması gerekir.³⁵⁵

³⁵² Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 147; Heyûlâ terimi hakkında âlemin kendisinden yaratıldığı ilk madde olduğu yönündeki bilgi, İbn Sînâ tarafından da paylaşılmıştır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık/Burhan* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Âfîfi), Kahire: 1965, s. 159.

³⁵³ Bu anlayıştaki felsefeciler varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamındaki *sudûr* anlayışını benimsemişlerdir. Sözlükte “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” anlamında masdar olan *sudûr* kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. *Sudûr* yerine “akmak, fişkirmek, taşmak” manasındaki feyz de kullanılır. Batı dillerinde *sudûr* procession, feyz ise emanation terimleriyle ifade edilir. Semavî dinler tarafından evrenin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotin'den alan *sudûr* teorisini benimsemişlerdir. Bk. Mahmut Kaya, “*Sudûr*”, *DİA*, XXXVII, 467-468; *Sudûr* teorisini hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 103-116.

³⁵⁴ Kuvvet, maddî ve mânevî, psikolojik, fikrî, ahlâkî vb. yönlerden etkide bulunma, bir tesire karşı direnme gücü ve yeteneği anlamında felsefe terimidir. İslâm felsefesinde kuvvet kavramı ağırlıklı olarak Aristocu anlayış çerçevesinde açıklanmıştır. Buna göre ister iradeli ister iradesiz olsun, başka bir şeyde meydana gelen değişikliğin ilkesine (mebde) kuvvet denir. Tehânevî mebde ile kastedilen şeyin etkin

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin “Bir şeyin hudûsu, o şeyin öncesinde başka bir şey olmaksızın anlaşılabilir/akledilemez” ifadesine yoğunlaşarak bu ifadenin kelâmcılar açısından nasıl anlaşıldığını izah ederek konuya girer. Ona göre felsefeciler bu ifade ile bir şeyin kâdirin müdahalesi olmaksızın kendiliğinden yaratılmış olmasının mümkün olmadığını kastediyorlarsa bu anlam doğrudur. İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin bir şeyin öncesinde başka bir şey olmaksızın hudûsunun anlaşılabilmesi ifadesine bir şeyin fâil olmaksızın kendiliğinden yaratılmasının mümkün olmadığı yönünde anlam yüklemelerini olumlu karşılar ve onaylar. Eğer bu ifadeyle bir şeyin kendisinin (zatının) olmayan bir şeyden meydana gelebileceği, sadece bir şeyin (zâtın) sıfatının bir şey olmaksızın meydana gelebileceği şeklinde anlam veriyorlarsa bu anlamın ise yanlış olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle bir şeye ait sıfat öncesinde hiçbir şey olmaksızın ortaya çıkabilirken, bir şeyin kendisinin öncesinde herhangi bir şey olmaksızın ortaya çıkabileceği kastediliyorsa bu anlamın yanlış olacağını söyler. Zira sûret³⁵⁶ ve sıfatın varlığa gelmesi tasavvur edilebildiği gibi, bir şeyin kendisinin varlığa gelmesi de tasavvur edilebilir.³⁵⁷ Yani var olan bir şeye yeni bir sıfatın, yeni bir sûretin (şeklin) kazandırılması ne kadar mantıklı ise, o sıfatın yahut sûretin konusu olan maddenin de

sebeplendiğini belirtir. Çünkü kuvvet etki edene de (el-kuvvetü'l-fi'liyye), etkilenene de (el-kuvvetü'l-infi'liyye) ait olabilir. Değişikliğin ilkesi etki edende (fâil) “etkin kuvvet”, etkiyi kabul edende ise (münfail) “edilgin kuvvet” diye adlandırılır. Aristocu geleneğe göre her cisim biri güç, diğeri fiil halinde bulunan iki şeyden yani madde ve sûretten oluşur. Madde cismin bilkuvve, sûret ise bilfiil dayanağıdır. İlk madde bilkuvve her şey olabilir. Buna karşılık bir çocuk sadece adam olabilir, yani bilfiil çocuk olan aynı zamanda bilkuvve adamdır. Bk. İbn Rüşd, *Tefsiru mâ ba'de't-tabîa* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1990, s. 577-593; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' (İlâhiyyât I)*, s. 171-178; Muhammed b. Ali el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Ali Dehrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996, II, 12-30; Kasım Turhan, “Kuvvet”, *DİA*, XXVII, 504-506.

³⁵⁵ *Mu'temed*, s. 159: 19-160:1. Bu konuda felsefecileri eleştirmiş olan Gazzâlî mesele ile alakalı felsefecilerin yaratmaya bakışlarını şu şekilde formüle etmiştir. Onun ifadeleriyle âlemin yaratılışının “heyûla” denilen ilk madde olduğunu ileri süren felsefî anlayışa göre, yaratılan her şeyin öncesinde bir maddenin bulunması gerekir. Hâdis olan bir şeyin bu maddeden müstağni olarak varlığa gelmesi söz konusu olamaz. Bu durumda ilk madde hâdis değil, ezeli olacaktır. Hâdis olan şey heyûla durumundaki maddenin taşıdığı sûret, araz ve niteliklerdir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927, s. 68-69.

³⁵⁶ Sûret, duyu veya akılla algılanan bir şeyi o şey yapan öz ve ilke anlamında felsefe terimidir. Sözlükte “şekil, biçim, benzer ve örnek” anlamına gelen sûret kelimesi felsefe terimi olarak bir şeyin mahiyeti, onu o şey yapan özdür. İbn Sînâ bu konuda beş ayrı tarif vermekteyse de en yaygını “bulunduğu şeyi güç halinden fiil alanına çıkararak cevher” şeklinde olanıdır. Bk. Ebû Yusuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Resâil-Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: 2006, s. 186; Abdülemir el-A'sem, *el-Mustalâhül-Felsefî 'Inde'l-'Arab*, Beyrut: 1997, s. 243-244; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' İlâhiyyât*, I, 80-89; a.mlf., *Necât*, s. 237-239; Mahmut Kaya, “Sûret”, *DİA*, XXXVII, 539-540.

Varlığın ilkesini madde (heyûlâ) ve sûret (form) diye kabul eden Aristo'ya göre varlık maddede gerçekleşen sûretten ibarettir. Bk. Aristoteles, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993, s. 157-163.

³⁵⁷ *Mu'temed*, s. 160: 1-5; ayrıca bk. *Tuhfe*, s. 36: 14-15.

ortaya konulması da o derece anlaşılabilir yani mantıklıdır. Çünkü teorik olarak tüm bu olgular vücuda gelme açısından aynı şeylerdir.³⁵⁸

Felsefeciler yaşadığımız şahid âlemde meydana gelen olayların incelenmesi durumunda bir şeyin başka bir şey olmaksızın yaratıldığına dair benzer bir olayın bulunamamasını kendi görüşlerine delil olarak gösterirler. İbnü'l-Melâhimî ise, felsefecilerin görüşlerine delil olarak çevremizdeki olayları delil olarak göstermelerine itibar edilmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre, iktisâbî olarak bilinmesi gereken bir konuda itibar edilmesi gereken bilgi, örnek olarak gösterilen olay değil, delilinin kendisi olacaktır. Zira delil, gözlemden başka bir şeydir. Dolayısıyla biz insanlar varlıkların vücuda gelişlerinin mahiyetini örnek olayı gözlemleyerek değil de, delilden yola çıkarak elde ettiğimiz kesbî bilgi ile öğrenebiliriz.³⁵⁹ Dolayısıyla felsefecilerin iddia ettikleri “bir şey olmaksızın bir şeyin meydana gelmesi” ile ilgili şahid âlemdeki örnek bir olayı gözlem yaparak doğru bilgiye ulaşamayız. Bu husustaki itibar edilmesi gereken bilgi, deliller ile ortaya konulan kesbi bilgidir.

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin heyûlâ hakkındaki eleştirisini bu kavramın mahiyeti üzerinden ortaya koymaya çalışır. Felsefeciler heyûla kavramını atomların birleşerek (*terkib*) cisimleri meydana getirmesinden önceki tüm sıfatlardan arınmış bir özelliğe sahip olduğunu iddia ederler. Bu durumda felsefecilerin var olduğunu iddia ettikleri “heyûla” adlı ilk madde, sıfatlardan arındırılmış olacağından terkibe girmemiş özelliktedir. Ancak tabiatta terkip halinde olmayan tüm sıfatlardan uzak bu özellikte bir maddenin bir benzeri mevcut değildir. Dolayısıyla felsefecilerin kurguladığı heyûla adlı bir maddenin âlemde bir örneğinin bulunmaması nedeniyle böylesi bir madde üzerinde gözlem yapılması ve buna dair bir bilginin oluşması da mümkün olmayacaktır. Bu nedenle felsefecilerin heyûla kavramı ile ilgili söyledikleri, gerçekliği bulunmayan ve makûl olmaktan uzak şeylerdir. Çünkü felsefeciler hiçbir yönde bulunmayan, birbirinden ayrılmamış (*iftirak olmamış*) ve bir araya gelip birleşmemiş (*içtima*

³⁵⁸ Orhan Şener Koloğlu'na göre, İbnü'l-Melâhimî'nin verdiği bu cevap felsefecilerin itirazını tam olarak karşılamamaktadır. Nitekim felsefeciler var olmayan bir şeyden var etmeyi kastederken, İbnü'l-Melâhimî bunu var olan bir şeyin yeni bir hâle, sıfata sokulmasıyla kıyaslamıştır. Muhtemelen onun vurgulamak istediği şey, yeterli kudret olmadığında var olan bir maddeye bile yeni bir sıfatın kazandırılmasının aklen açıklanamayacağıdır. Dolayısıyla bunun makul oluşu kudretin yeterliliğine bağlı olduğuna göre, fâil yeterli kudrete sahip ise maddeyi yokluktan da var edebilir. İbnü'l-Melâhimî'nin felsefecilerin bu itirazına Allah Teâlâ'nın kudretini temel alarak karşı çıktığı söylenebilir. Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 149.

³⁵⁹ *Mu'temed*, s. 160: 5-6.

olmamış) özelliklere sahip olan bir maddenin heyûlâ olduğunu ve tüm varlığın algılanamayan (makûl olmayan) bu maddeden meydana geldiğini ortaya koymak istemişlerdir.³⁶⁰

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin bir şeyin vücut bulmasını sağlayan bir müessirin olması gerçeğinden hareketle kâdir olan Allah Teâlâ'nın sadece bir müessir olduğu yönündeki ifadelerini değerlendirirken, Allah Teâlâ'nın bir müessir olduğunu ancak O'nun bir müessir olarak tesirinin bazen bir şeyin kendisine yönelik olabileceği gibi bazen de o şeyin sıfatına da yönelik olabileceğini belirtir. Ona göre, Allah Teâlâ'nın tesirinin sadece bir şeyin sıfatına yönelik olabileceği şeklindeki felsefecilerin itirazı burhandan³⁶¹ uzak bir iddiadır. Nitekim biz insanlar Kadir Teâlâ'nın kudretinin bir şeyin hem kendisine hem de o şeyin sıfatlarına tesir ettiğini biliriz ve O'nun hem bir şeye hem de o şeyin sıfatına tesirinin mahiyetini bu şekilde anlarız.³⁶²

2. İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini eleştirdiği felsefi ekollerden biri de İslam düşünce tarihinde Dehriyyûn³⁶³ olarak bilinen ve zamanın (=dehr) ezeliğini savunan maddeci felsefecilerdir.³⁶⁴ Bu felsefeciler düşüncelerini ispatlarken yaşadığımız

³⁶⁰ *Mu'temed*, s. 160: 6-9.

³⁶¹ Doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zaruri bilgi getiren kesin delil; mantıktaki beş sanattan biri. Arapça'da "berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak; delil getirmek" anlamındaki "b-r-h" (بره) kökünden türediği kabul edilir. Kur'an-ı Kerim'de "hak ile bâtılı birbirinden ayıran kesin delil" karşılığında kullanılır. Bk. el-Bakara 2/111; el-Enbiyâ 21/24; el-Mü'minûn 23/117.

İslâm felsefecileri kıyas türleri içinde tartışmasız kesin bilgi veren tek kıyas türünün burhan olduğunu belirtmişlerdir. İbn Sînâ'ya göre burhan, öncülleri yakîniyyâttan (kesin bilgiler) oluşan kıyastır. Fârâbî, ister bir düşüncenin doğruluğunu ispat etmek için, ister yanlışlığını göstermek için olsun burhanın mutlaka kesin bilgi verdiğini, zıddının doğru olmayacağını ve bu bilgilerden asla şüphe edilemeyeceğini belirtir. İbn Sînâ onun bu görüşünü teyit ederek burhanı "kesin bilgi elde etmek için doğruluğu kesin önermelerden yapılan kıyas" diye tarif eder. Bk. Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *İhsâ'u'l-ülüm* (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995, s. 21-28; İbn Sînâ, *Necât*, s. 100-103; Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *DİA*, VI, 429-430.

Gazzâlî, burhanı şu şekilde tarif eder: "Hakîki burhan doğruluğu devamlı olan, değişikliğe uğraması imkânsız bulunan ve kesin bilgi meydana getiren delildir. Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık*, Mısır: Mektebetü'l-Cündî, s. 178-191.

³⁶² *Mu'temed*, s. 160: 9-12.

³⁶³ Dehriyye, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımıdır. "Mutlak zaman" anlamına gelen dehr kelimesine nispeti sebebiyle bu isimle anılan ve İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden dehriyye, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımı ifade etmesi yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de ortak adıdır. Bkz. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *DİA*, IX, 108.

³⁶⁴ Dehrî veya maddeci felsefecilerin en tanınmış İbn Ravendî (ö.298/910)'dir. Din ile ilgili yazdığı risaleler siyasî takiplere yol açmıştır. Mutezile'ye karşı yazdığı *Fazîhâtü'l-Mutezile* (*Mutezile'nin Rezillikleri*) adlı eserine cevap olarak Mu'tezilî Hayyât'ın yazdığı *el-İntisâr* adlı eseri onun fikirlerinin özetini öğrenmemizi sağlamaktadır. Bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi-Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara: Selçuk Yayınları, ts., s. 22-23.

âlemdaki olaylar üzerinde inceleme yaparlar ve bu olayları birer delil olarak gösterirler. Olaylar üzerinde gözlem yaparak düşünce üretmek bu felsefecilerin metodudur. Mesela, insanın meniden (=nutfe), meninin ise insandan; tavuğun yumurtadan, yumurtanın da tavuktan meydana gelişini örnek göstererek tüm bitki ve hayvanlar âlemindeki canlıların yaratılışının sürekli olarak bir şeyin başka bir şeyden gerçekleştiğini söylerler. Dolayısıyla canlılar dünyasındaki bu oluşum dairesi/zinciri hiç bitmeksizin devam eder. İşte bu şekilde süreklilik arz eden oluşum zincirinin ezeli olması kaçınılmazdır. Dehrî anlayıştaki felsefeciler zamanın kadim oluşu ile alakalı tezlerini tabiatçı felsefenin ezeli olarak telakki ettiği bileşik olmayan dört unsur³⁶⁵ (*anasır-ı erbâa*) ile temellendirirler. Bu dört unsur sırasıyla su, hava, ateş ve topraktır. Bu dört unsur evrendeki değişim ve oluşumların kendileri sayesinde meydana gelen temel taşlar konumundadır.³⁶⁶ Dolayısıyla dehr'in ezeli olduğu düşüncesindeki bu felsefeciler aynı zamanda tabiatçı bir dünya görüşüne sahip düşünürlerdir.³⁶⁷

Buna göre bileşik varlıklar mutlaka bu dört unsurun bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir. Varlıkların oluşumu için dört unsurun bir araya gelmesinden başka bir durum mümkün değildir. Dört unsurun her birinin de bileşik varlıklardan ayrı olması mümkün değildir. Dolayısıyla bileşik varlıklar dört unsurdan meydana gelmiştir.

³⁶⁵ İlkçağ Yunan, Ortaçağ İslâm ve hıristiyan felsefesinde tabii varlıkların ilkesi sayılan dört maddedir. Anâsır-ı erbaa “dört unsur” demek olup klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. İslâm kaynaklarında anâsır-ı erbaa yerine ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi’-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süflîyye, usûl, mebâdî ve kavâbis gibi daha başka terimler de kullanılmıştır. Bk. Cürçânî, *Ta’rifât*, “asl”, “rükn”, “unsur” maddeleri; Tehânevî, *Keşşâf*, II, “unsur” md.; Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi garibi’l-hadis ve’l-eser* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), “Unsur” md., Kahire: Matbaâtü’l-Medenî, 1963.

Konuyu ana hatlarıyla ilk defa ele alan İslâm filozofu Kindî olmuştur. Ona göre unsur bütün fizikî varlıkların ilkesidir. Ustukus ise nesnelere kendisinden meydana geldiği ve yine ona döndüğü şeydir. Fârâbî ise unsurdan çok ustukustan söz eder. Ona göre birleşik cevherlerin ilkeleri olan ustukustar basittirler ve varlık mertebesinin en alt basamağında yer alırlar. Bk. el-Kindî, *Resâil (Felsefi Risâleler)*, s. 217.

Unsurlar teorisine son şeklini veren İslâm filozofu İbn Sînâ olmuştur. Bazan unsur, bazan da ustukus terimlerini kullanan İbn Sînâ, Sokrat öncesi filozofların arkhe görüşlerini ele alıp eleştirdikten sonra ay altı âlemdaki varlıkların oluş ve bozulmalarının neticede belirtilen dört ana maddede son bulunduğunu ifade eder. “Evâil” adı verilen ilk keyfiyetler (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik) unsurları meydana getirirler. Ateşe hâkim olan keyfiyet sıcaklık, havaya hâkim olan nemlilik, suya hâkim olan soğukluk, toprağa hâkim olan da kuruluştur. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-Kevn ve’l-fesad* (nşr. Mahmud Kasım), Kahire: Darü’l-Katibi’l-Arabî, ts., s. 154-155; a. mlf., *Necat*, s. 148; a. mlf., *‘Uyûnü’l-hikme*, s. 32; a. mlf., *İşârât*, s. 142-166.

³⁶⁶ *Mu’temed*, s. 160: 13-17.

³⁶⁷ Zamanı mutlaklaştırarak ezelden ebede sürekli akan bir cevher olarak telakki eden Ebû Bekir er-Râzî, tabiatçı felsefi anlayışa sahip zamanı önemseyen felsefecilerin başında gelir. Bk. Mahmut Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, *DİA*, XXXIV, 481.

Tabiatçı ve dehrî felsefeciler bileşik varlıkların dört unsurdan yaratılmalarının muhdes olduğunu ancak dört unsurun kendilerinin ise kadîm olduklarını savunurlar.³⁶⁸

İbnü'l-Melâhimî, dehrî felsefecilerin düşüncelerini aktardıktan sonra ileri sürülen görüşleri değerlendirir. Değerlendirmeye tabi tuttuğu felsefeciler görüşlerini gözlem ve deney metoduna dayanarak ortaya koydukları için kendisi de tartıştıkları meseleleri aynı metot ile tenkit etmeyi tercih eder. İçinde yaşadığımız canlılar dünyasında yaptığı müşahedeler doğrultusunda tabiattaki varlıkların meydana gelişlerine ilişkin tespitleri yaparak hâlihazırdaki varlıkların meydana gelişleri ile ilgili tartışılan meseleleri değerlendirir. Ona göre, dehrî felsefeciler günümüzde yaşayan canlıların hâlihazırda vücuda gelme (üreme) koşullarını gözlemleyerek çıkardıkları sonuçları hâlihazırda günümüzdeki canlıların varlığa gelmelerine uygulamanın yanında varlığın daha önceki ilk haline de uygulamışlardır. Hâlbuki çevremizde gördüğümüz canlıların daha önce nasıl meydana geldiklerine ilişkin varlığa gelme bilgisinin dışında daha başka bilgi veya bilgileri de bilmemiz gerekir.³⁶⁹

Felsefecilerin etrafımızda gördüğümüz varlıkları bugünkü durumları ile değerlendirerek buna göre delil getirdiklerini belirten İbnü'l-Melâhimî, içinde bulunduğumuz zaman diliminde meydana gelen tabiattaki olayların/varlıkların sebep-sonuç ilişkisi bağlamındaki oluşum süreçlerinin daha önceki zaman diliminde de aynı şekilde cereyan etmiş olduğunun söylemeyeceğini belirtir. Çünkü bugünkü olayların/varlıkların sebep ve sonuçları o varlıkların önceki durumları/oluşumları için delil olamaz. Tam tersine etrafımızdaki şeylerin/olayların daha önce nasıl olduğuna dair varlık bilgisinin dışında daha başka bilgi veya bilgilerin bilinmesine ihtiyacımız vardır. Dolayısıyla bir şeyi bir hal üzere bulmamız onun dışındaki/ondan başka bir şeyin bu hale sahip olma hususunda onun benzeri olması gerektiğine delâlet etmez. Yani bir şeyin bir maddeden çıktığını görmemiz, bizi onun dışındaki şeylerin de bir maddeden çıkması gerektiği sonucuna götürmez. Bu nedenle hâlihazırdaki olay ve şeylerin nasıl gerçekleştiğini bilmek için varlığa gelmelerinin dışında daha başka delillerin de bilinmesi gerekir.³⁷⁰ İbnü'l-Melâhimî bu sözleriyle şunu anlatmak istemiştir. Bugünkü

³⁶⁸ *Mu'temed*, s. 160: 18-20.

³⁶⁹ *Mu'temed*, s. 160: 20-22.

³⁷⁰ *Mu'temed*, s. 160: 22-161: 2.

varlıkların oluşum süreçlerindeki sebep-sonuç ilişkilerinden yola çıkarak bu varlıkların daha önceki zamanlardaki durumlarını öğrenebilmemiz ve buna delil getirmemiz mümkün değildir.

İbnü'l-Melâhimî, söylediklerini yaşadığımız yerleşim yerlerinde birçok eski bina ve yapıları örnek göstererek izah eder. Ona göre gördüğümüz bu yapıların bugünkü durumlarının daha önceki dönemlerde (=ezelde) de bu şekilde olduklarını söylememiz mümkün değildir. Aradan geçen zaman içerisinde bugün yıkık/dökük/eski bir halde gördüğümüz binalar ilk hallerinde daha güzel görünümde idiler. Dolayısıyla zaman geçtikçe her şeyin durumu ve özelliği değişmekte aynı şekilde kalmamaktadır. İbnü'l-Melâhimî muhtemelen binaların geçmiş ve bugünkü durumlarının aynı olmadığı hususundaki gözlemini varlıklar dünyasına da aktarıp buna göre bir değerlendirme yapmıştır. Bu nedenle de varlık dünyasında var oluşun kurallarının geçmişten günümüze aynı kaldığı iddia edilemez. Sadece dört unsurla oluşumun gerçekleştiğini iddia etmek doğru bir yaklaşım olamaz.³⁷¹

İbnü'l-Melâhimî, bileşik varlıkların dört unsurdan meydana gelmesine delil olarak kullanılmasını ve varlıklar dünyasındaki oluşumunu dört unsur temelinde izah edilmesini eleştirir. Dört unsuru düşüncelerinin merkezine alan felsefeciler, tüm varlıkların dört unsurun bir araya gelmesiyle meydana geldiğini iddia etmenin ötesinde tabiattaki tüm olaylar varlığa gelmesinin bu minval üzere gerçekleştiğini söylerler. Tabiatta meydana gelen olaylar üzerinde yapılan gözlemi (=müşâhede) tezlerine delil olarak gösterirler. İbnü'l-Melâhimî, müşahedeye dayalı olarak geliştirilen tezin doğru olması ve tabiattaki her şeyin dört unsurdan varlığa geldiğinin söylenmesi durumunda varlık dünyasının bir parçası olan dört unsurun bizzat kendilerinin de basit yapıda değil, bileşik olmaları gerekeceğini söyleyerek felsefecilerin dört unsur hakkındaki görüşlerini tenkit eder. Zira dört unsuru varlık dünyasına dâhil etmeden onları diğer varlıklardan ayırarak bileşik olmadıklarını, basit bir özelliğe sahip olduklarını ileri sürmek felsefeciler açısından tutarsızlıktır. Çünkü bu durumda felsefecilerin dört unsura dayalı olarak varlık dünyasındaki oluşumları açıklamaları mümkün olmayacaktır.³⁷²

³⁷¹ *Mu'temed*, s. 161: 2-4.

³⁷² *Mu'temed*, s. 161: 4-6.

Varlık dünyasındaki oluşumların nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışan dehrî felsefecilerin iddialarını dört başlık altında toplayan İbnü'l-Melâhimî, bunlarla ilgili yorum ve değerlendirmesini şu şekilde yapar:

a) “Bileşik olma (*terkib*) muhdes, usûl³⁷³ ise kadîmdir” iddiası bu konudaki ilk iddiadır. Bu iddia, dört temel unsurun kadîm oluşunu ortaya koyan düşünce ile bağlantılıdır. Temel unsurların da diğer maddeler gibi basit olmadıkları dolayısıyla bileşik olmaları gerektiği üst satırlarda belirtilmişti. Dolayısıyla dört temel unsurun basit yapıda ve kadîm olmalarına dayanan bu iddia, belirtildiği üzere felsefeciler açısından tutarsız olacağı İbnü'l-Melâhimî tarafından ifade edilmiştir.³⁷⁴

b) “Tüm varlıklar muhdestir. Ancak muhdes olan bütün varlıkların kendisinden meydana geldiği bir evveli/öncesi vardır” iddiası hakkında İbnü'l-Melâhimî şu açıklamayı yapar. Bu evvel/önce, sözgelimi insanın var oluşunu düşündüğümüzde, nedir? Ya menidir ya da insandır. Yani bu silsilenin ilk halkasını, her şeyin öncesini ya meni teşkil edecektir ya da insan teşkil edecektir. Dolayısıyla bu önceki şeyin insan olduğu kabul edilirse meni olmaksızın ortaya çıkan bir insan kabul edilmiş olacaktır. Eğer önceki şeyin meni olduğu kabul edilirse bu durumda da insan olmaksızın var olan meni kabul edilecektir. Dolayısıyla mutlaka başka bir şeye dayanmayan bir varlık kabul edilecektir. Bu da felsefecilerin hâlihazırda insanın meniden, meninin insandan ortaya çıktığı varlığa geliş sürecine dayanarak sonuca gitmelerinin yanlış olduğunu göstermektedir.³⁷⁵ Her ne kadar İbnü'l-Melâhimî'nin bu açıklaması felsefecileri çürütür gözükse de, felsefecilerin mantığına uymadığını belirtmemiz gerekir. İbnü'l-Melâhimî eleştirisinde felsefecileri var oluş silsilesini mutlaka bir noktada kesmeye zorlamaktadır. Şayet var oluş silsilesi bir noktada kesilecek olsaydı, İbnü'l-Melâhimî'nin açıklama tarzı doğru olabilirdi. Ancak zaten bu konu felsefecilerle esas tartışma noktasıdır. Felsefeciler var oluş silsilesinin bir noktada kesilmesini kabul etmemektedirler. İbnü'l-Melâhimî'nin itirazında dile getirdiği fikir felsefeciler tarafından kabul edilseydi zaten

³⁷³ İslâm kaynaklarında anâsır-ı erbaa yerine bazen asıl kelimesinin çoğulu olarak usûl terimi kullanılmıştır. Bu terim, bileşiği meydana getirmesi nedeniyle maddeye denilmiştir. Bk. H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, III, 150.

³⁷⁴ *Mu'temed*, s. 161: 12-14.

³⁷⁵ *Mu'temed*, s. 161: 14-16.

tartışmaya gerek olmazdı. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî'nin bu açıklamasını başarılı bir ilzâm olarak görmek mümkün değildir.

c) Bu husustaki tezlerden biri de hâdis varlıkların sonsuza kadar giden bir zaman dilimi içerisinde sürekli olarak bir şeyden önce diğer şeyin yaratılması (hudûsu) şeklindeki dehrîlerin ileri sürdüğü iddiadır. İbnü'l-Melâhimî, hâdis varlıkların mutlaka bir başlangıçlarının bulunması gerektiği yönündeki kelâmî bilgi nedeniyle dehrîlerin bu tezlerinin tartışmasına bile gerek duymadan yanlış olduğunu ifade eder.³⁷⁶

d) Dehrî felsefecilere ait son iddia ise varlığın kendisinin kadîm olduğuna dairdir. İnsan veya meninin biri olmadan diğerinin olamaması nedeniyle her ikisinin de kadîm olamayacağı ortadadır. Dolayısıyla insan dâhil bitki ve hayvanların da içinde bulunduğu varlıklar dünyasında canlılığın devamının nasıl meydana geldiği açıkça bilinen bir şey olması nedeniyle bu tezin yanlışlığı aşikârdır. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî, dehrî olarak bilinen filozofların varlıkların meydana gelişine dair ileri sürdükleri iddiaların yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışır.³⁷⁷

3. İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini değerlendirdiği ve eleştirdiği bir başka felsefî anlayışa göre âlem hâdis olmayıp, kendisini var eden (*Sâni* ') Allah Teâlâ ile birlikte kadîmdir. Âlemin kıdemini savunan felsefeciler, tartışmaya âlemin sonradan yaratıldığı ve hâdis olan bu âlemin hikmet sıfatını haiz olan bir muhdisinin olduğunu kanıtlamayı amaçlayan hudûs delilinin en önemli önermesi olan “âlem hâdistir” şeklinde ifade edilen önermeyi eleştirerek başlarlar. Felsefecilere göre, âlemin hâdis olduğu düşüncesinin kabul edilmesi birtakım açmazları da beraberinde getirecektir. Âlemin muhdes olması kabul edildiğinde onun hikmet sıfatına sahip bir muhdisin nasıl yarattığına ilişkin iki seçeneğin söz konusu olacağını söylerler. Bu seçenekler ise şunlardır;

a) Muhdis, âlemi bir vecih (=sebeup) olmaksızın yaratmıştır.

³⁷⁶ *Mu'temed*, s. 161: 16-17.

³⁷⁷ *Mu'temed*, s. 161: 18-20. Mutezile içerisinde Dehriyye'nin görüşlerine karşı mücadele veren Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı anmak gerekir. Ona göre, hâdis varlıkların kendisinden önce başka bir hâdisin bulunmadığı bir başlangıcı vardır. Bu da hâdis varlıkların kendilerinden sonra başka bir hâdisin bulunmayacağı bir sonlarının olmasını gerektirir. Onun bu görüşü, hareketlerin ve hâdis varlıkların sonsuz biçimde geriye ve bir sonu olmaksızın sonsuz biçimde ileriye doğru gittiğini iddia eden böylelikle âlemin ve hareketin (filin) kadîm olduğunu savunan Dehrîler'e karşı ortaya konulmuştur. Bk. Bağdadî, *Fark*, s. 124; Şehristânî, *Milel*, I, 51.

b) Yahut da muhdis, âlemi bir vecih (=sebe) doğrultusunda yaratmıştır.

Âlemin hikmet sahibi bir muhdis tarafından herhangi bir sebep olmaksızın yaratması bu özellikteki muhdis açısından abes olacaktır. Çünkü hikmet sahibi Allah Teâlâ'nın abes/lüzumsuz işlerle işigali mümkün değildir. Ayrıca muhdisin bir sebep olmaksızın âlemi yaratması durumunda âlemin yaratılmasının belirli bir zamanda gerçekleşmemiş olduğu ortaya çıkacaktır. Felsefeciler âlemin yaratılmasının belli bir zamanda gerçekleşmemesinin onun ezeli olması anlamına geldiğini belirterek bu görüşün kendilerinin tezi olduğunu belirtirler.³⁷⁸

Felsefeciler, muhdis tarafından âlemin bir sebep doğrultusunda yaratılmış olduğu yönündeki diğer seçeneği değerlendirirken hikmet sahibi Allah Teâlâ'nın ihsan veya tefâddül benzeri sebepler ile âlemi var etmesinin mümkün olduğunu söylerler. Buna göre âlemin Allah Teâlâ'nın âlemi bir sebep doğrultusunda yaratmasındaki sebep ihsan veya tefâddülden başka bir motiv değildir. Bir başka deyişle Allah Teâlâ'nın âlemi yaratmasındaki sebep, bu motivlerden biridir. Hâkim Teâlâ'nın âlemi ihsan veya tefâddül türünden bir sebep gözeterek yaratması durumunda söz konusu sebep için iki seçenek söz konusu olacaktır. Buna göre;

a) Bu sebep, ya sürekli yenilenen (*teceddüd*) bir sebeptir.

b) yahut da ezelde var olan bir sebeptir.

Eğer Allah Teâlâ'nın âlemi yaratmasına yol açan sebep sürekli yenilenen (anbean ortaya çıkan) bir sebep ise bu durumda âlemin sürekli yaratılması hususunda dile getirilen sonuçlar burada da geçerli olacaktır.³⁷⁹

³⁷⁸ *Mu'temed*, s. 161: 21-162: 1. Felsefecilerin zaman ve hareketi (oluşu) sürekli birlikte düşündükleri ve zamanı harekete bağlı olarak tanımladıkları bilinen bir husustur. Hareket onların nezdinde ezeli olduğu için zamanın da ezeli olması gayet doğaldır. Zaman harekete tâbi olup, bir anlamda onun ölçüsüdür. Bu durumda hareket (âlem) de kadîm olacaktır. Hareket ise hareket edenin (müteharrik) varlığıyla mümkündür. O halde hareket eden yani âlem de kadîmdir. Nitekim Aristo'yu takip eden başta İbn. Sînâ olmak üzere Meşşâi felsefecilerin çoğunluğu zamanın ezeli olduğu görüşündedir. Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 150, dp. 136; İbn. Sînâ, *eş-Şifa: Tabî'iyât II/es-Semâ ve'l-Âlem* (nşr. Mahmud Kâsım), Kahire: Dâru'l-Katibi'l-Arabî li't-tibaati ve'n-neşr, ts., 232-239; Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sy. 1 (1971), 108-109; Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008, s. 247-248.

³⁷⁹ Felsefeciler, hâdisin geçmişe doğru fasılasız olarak var olmasının mümkün olması durumunda hâdisin varlığa çıkmasına sebep olan vechin, hâdisin yaratılmasını niçin başka bir başlangıçta değil de, yaratıldığı zaman kesitindeki başlangıçta olmasını gerektirdiğini sorgularlar. Bu sorgulamadaki amaçları hâdisin belirli zamanda yaratılmasını gerektiren sebebin onun bir önceki zamanda da yaratılmasını gerektirdiğini

İkinci seçenek dile getirildiğinde, bu sebep;

1. Ya yenilenmeyen (yani yaratılmayan, daima var olan) bir sebepte son bulur ki, bu durumda âlemin ezelde yaratılmış olması gerekir. Burada felsefecilerin kastettiği husus şudur: Allah Teâlâ'nın âlemi yaratmasına yol açan fakat anbean yenilenen (ortaya çıkan) sebep nihayetinde daima var olan bir sebebe dayanmaktadır. Burada Allah Teâlâ'nın âlemi yaratmasına yol açan sebebin dayandığı sebep daima var olduğu için nihayetinde âlem de ezeli olacaktır.

2. Ya da söz konusu sebep yenilenmeyen (daima var olan) bir sebebe dayanmamaktadır. Diğer bir deyişle bu sebebin son bulduğu başka bir sebep yoktur. Pek tabii bu durumda âlemin yaratılmasına yol açan söz konusu sebep sonsuza doğru sürekli yenilenerek ortaya çıkmaktadır. Bu sebep sürekli yenilenerek ortaya çıkmış olsa da bir başlangıcının olmamasından dolayı bu durumda ezele kadar gideceği anlamına gelecektir. İşte bu durum hâdislerin de başlangıcı olmayacak şekilde yaratıldığı anlamına geldiğinin açıklamasıdır.

İkinci seçenekte dile getirildiği üzere söz konusu sebep, anbean yenilenen bir sebep olmayıp ezelde var olan bir sebeptir. Âlemin yaratılmasına yol açan sebebin ezeli olması, doğal olarak Allah Teâlâ'nın âlemi herhangi bir zamanda yaratmasının, diğer bir zamanda yaratmasından öncelikli olmadığı anlamına gelecektir. Yani, Allah Teâlâ'nın yaratmasına bir başlangıç tayin edilemeyecektir. Bu da âlemin ezelde yaratıldığı anlamına gelecektir. Felsefeciler âlemin yaratılması hususunda üçüncü bir seçeneğin de olduğunu söylerler ki bu seçenek, hiçbir kimse tarafından kabul edilmeyen ve gündeme gelmesi söz konusu olmayan âlemin hiçbir zaman yaratılmış olmamasıdır ki bu seçenek zaten absürd ve yanlıştır.³⁸⁰ Böylelikle felsefeciler Allah Teâlâ'nın âlemin yaratılmasına yol açan sebepten yola çıkarak âlemin bir başlangıcının olmadığını yani kadim olduğunu ortaya koymaya çalışırlar.

ortaya koymaktır. Bu durumda varlığa gelmesindeki ilk başlangıç, yaratıldığı o zaman değil, bir önceki zaman olurdu. Varlığa gelmenin imkân halinin sürekli olarak geriye çekilmesi sonucunda felsefecilerin iddia ettiği gibi hâdislerin başlangıcı olmaksızın ezeli olarak varlığa gelmeleri ortaya çıkacaktır. Böylece kelâmcıların tezi olan hâdislerin bir başlangıcı olacak şekilde yaratılmaları ve yaratma fiilinin ezeli olmadığı yönündeki düşünceleri de boşa düşecektir. Bk. yk. s. 139-142.

³⁸⁰ *Mu'temed*, s. 162: 2-7.

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin âlemin kîdemi hakkındaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra bu husustaki şüphelerinin dayanağını kritik eder. Ona göre, felsefecilerin âlemin hâdis oluşu ile ilgili şüpheleri bir şeyden sonra başka bir şeyin sürekli olarak yaratılmasına olanak veren zaman kavramının gerçeklik olarak varlığını kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Buna göre felsefeciler, zaman kavramının nefyini yani böyle bir kavramın gerçeklikte olmadığını söylemeleri durumunda âlemin niçin belli bir zamanda değil de daha önceden yaratılmadığına dair şüpheleri geçersiz olacaktır. Bir başka deyişle zamanın yokluğunun varsayılması durumunda zaman kavramı söz konusu olmayacağından âlemin zamansal açıdan daha önce veya daha sonra yaratılmış olması ile ilgili sorgulamanın bir anlamı kalmayacaktır. Dolayısıyla yaratma ne zaman olmuş ise o zamanın dışında önce veya sonra kavramlarının zamansal açıdan bir değeri olmayacaktır.³⁸¹

Âlemin hâdis veya kadîm oluşuna dair kelâmcılar ile felsefeciler arasındaki tartışma esas olarak zamanın gerçekliğinin olup-olmamasına dayanır. Bu noktada felsefeciler, zaman kavramının gerçekliğini ortaya koymak için çaba gösterirler. Bunun için kelâmcılara, âlemin yaratıldığı an ile yaşadığımız an arasında geçen zaman dilimi içerisinde daha çok hâdis ve hareketin (=fiilin) bulunduğu bir şekilde yaratmanın mümkün olup-olmadığını sorarlar. Felsefecilerin bu soruyu sormalarındaki amaçları, kelâmcıların iddia ettiği şekliyle bir başlangıcı olan yaratmanın âlemin yaratıldığı başlangıçtan daha önceye alınabileceğini göstermektir. Pek tabii yaratmanın başlangıcının daha öncesinin olması (yani önceye doğru gidilebilmesi) kelâmcının zamanın olmadığını iddia ettiği bir alanda zamanın gerçeklikte var olduğu anlamına gelecektir. İbnü'l-Melâhimî ise zamanın bir varsayım olarak kabul edilebileceğini ve ancak böylelikle yapılan fiillerin varsayılan (*takdir edilen*) zaman içerisinde daha önce veya daha sonra meydana geldiğini bilmenin mümkün olduğu yönünde felsefecilere cevap verdiklerini belirtir.³⁸² Bu cevaba göre zamanın gerçeklik olarak kabul edilmesi durumunda fiillerin daha önce veya daha sonra meydana gelmesinin mümkün olması hususunda da geçerli olduğunu söyler.³⁸³

³⁸¹ *Mu'temed*, s. 162: 8-10.

³⁸² Zamanın varsayım olarak kabul edilmesi hususundaki İbnü'l-Melâhimî'nin felsefecilerle yaptığı tartışma ve açıklamaları için bk. yk. s. 146-149.

³⁸³ *Mu'temed*, s. 162: 10-14.

Hudûsun kendisi sayesinde meydana geldiği sebep ile ilgili olarak felsefecilere iki şekilde cevap verilebileceğinden bahseden İbnü'l-Melâhimî'ye göre, bu husustaki ilk cevap muhdisin âlemi belirli bir zaman veya varsayılan bir zamana mahsus bir sebep ile yaratmasının mümkün olduğunun söylenmesidir. Bu durumda âlemin varsayılan veya gerçek bir zamana mahsus bir sebep sayesinde yaratılışın nasıl gerçekleştiğini İbnü'l-Melâhimî, şu şekilde açıklar: Motiv muhdisi âlemin bu şekilde yaratılmasının ihsan olduğu yönünde yönlendirir, muhdis de motivin yönlendirdiği doğrultuda hudûsu ihsan yönünde gerçekleştirir. Bu durumda hudûsun belirli bir zamanda gerçekleşmesinin sebebinin motiv olduğunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî'ye göre, bir şeyin ihsan olabilmesi için de o şeyde kabihlik özelliklerinden bir şeyin bulunmaması gerekir. İhsan olan bir şeye örnek olarak mükelleflerden yapmaları istenen teklifin verilebileceğini belirten İbnü'l-Melâhimî, teklifin ihsan olmasının sebebinin kendisinde kabih olan mefsedet olmamasını kaydeder.³⁸⁴ İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın âlemin daha önce yaratılmasının hasen olmadığını ezelde bilmesinin ve daha sonra da bir sebep nedeniyle âlemi yaratmış olmasının ihsana aykırı bir durum olmadığını söyler. Çünkü âlemin herhangi bir zamanda yaratılmasında bir mefsedet olmaması nedeniyle âlemin şu zamanda değil de bu zamanda yaratılmasının ihsan olmasına mani bir durum yoktur. Dolayısıyla âlemin şu zamanda yaratılmasının hasen olmadığı bilgisi ezelde Allah Teâlâ'da bulunmuş olmuş olsa da O, âlemi o zamanda değil de daha sonra başka bir zamanda veya takdir ettiği bir zamanda yaratır.³⁸⁵

İbnü'l-Melâhimî'ye göre felsefeciler Allah Teâlâ'nın âlemi şu zamanda değil de belirli bir zamanda kendisi sebebiyle yarattığı vechin mefsedet olabileceğini iddia edemezler. Çünkü Allah Teâlâ'nın âlemi kendisi sebebiyle yarattığı vechin belirli bir vakitte yaratmasının mefsedet olduğu yönündeki cevabın doğru olabilmesi için geniş ve detaylı bilgi birikimine ihtiyacımız yoktur. Bilakis Allah Teâlâ'nın âlemi niçin belirli bir zamanda yarattığının mefsedet olmadığı yönünde detaylı olmasa da genel bilgi sahibi olmamız yeterli olacaktır. Konu hakkında detaylı bilgimizin olmaması bu hususta verilecek cevabın doğruluğuna da engel teşkil etmeyecektir. İbnü'l-Melâhimî,

³⁸⁴ Teklif, mükellef için külfet ve meşakkatin olduğu herhangi bir fiili irade etmektir (bk. *Mugnî*, XI, 293: 5-6; *Mecmû'*, I, 1: 4-5). Mefsedet ise kulun kabihî seçmesine veya vâcipten kaçınmasına sebep olan yahut bu durumlara yakın olmasını sağlayan şeydir. Bk. *Mugnî*, XIII, 23: 4-6. Teklif, mefsedet ve bu kavramlarla bağlantılı konular hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 339-400.

³⁸⁵ *Mu'temed*, s. 162: 16-21.

meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için işinde sıkı olan ve etrafındakilere sert davranan bir insan örneğini verir. İşinde sert ve sıkı bir tutum sergileyen bu kişinin tavrı bir vakitte maslahat olurken başka bir vakitte de mefsedet olur. Başka bir örnekte de yumuşak davranan bir kimsenin bu tavrı bazı zaman mefsedet olurken bazı zaman da maslahat olur.³⁸⁶ İbnü'l-Melâhimî verdiği bu örnek eşliğinde yaptığı izahla âlemin yaratılışının mefsedet veya maslahat olmasının fiilin kendisinden ziyade bunun nasıl anlaşıldığı ile ilgili olduğunu anlatmaya çalışır. Bu durumda Allah Teâlâ'nın âlemi belirli bir zamanda yaratması meselesinin iyi ve doğru bir şekilde anlaşılmasının önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre bizler âlemin muhdes olduğunu bilmemize bağlı olarak onun hikmet sahibi bir Sani' tarafından yaratıldığını; Hakîm olanın ise ancak bir hikmete dayalı olarak fiilini belirli bir zamana tahsis ettiğini (belirli bir anda yaptığını); O'nun fiilinde ihsan olması dışında hasenlik ve hikmet yönünün bulunmadığını; ihsanın, ancak kendisinde kabihlik sebeplerinden biri olmadığında hikmet olduğunu; ihsan fiilini kabih yapan şeyin ise mükellefe yüklediği taatlerde yahut taatlerin bazısında mefsedet olduğunu biliriz. Ancak şunu da biliriz ki Allah Teâlâ sırf bunlardan dolayı yaratmayı öne almaz, yani O âlemi bu şartların oluştuğu belirli bir anda yaratır.³⁸⁷

Böylelikle İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin iddiasına karşı olarak, Allah Teâlâ'nın fiillerinin bir başlangıcının olmasının gayet mümkün olduğunu söyler. Ona göre Allah Teâlâ'nın fiilini belirli bir zamanda yapmasını sağlayan sebebi detaylı olarak bilemeyiz. Fakat bunu detaylı olarak bilmememizin, yukarıdaki genel ilkeleri bildikten sonra bize bir zararı yoktur. Yani, bu sebebi aynıyla bilemememiz, bizleri Allah'ın fiiline bir başlangıç tayin edilemeyeceği fikrine götürmez. Yani genel bilgilerle de olsa Allah Teâlâ'nın âlemi belli bir zamanda ve hikmet ile yarattığını bilebiliriz. Mesela Allah Teâlâ'nın âlemde yarattığı fiillerinden olan rüzgârın belli bir zamanda estirmesi veya yağmurun belli bir mekâna yağdırmasındaki hikmet yönünü geniş bir şekilde tafsilatıyla bilmesek de öz ve kısa olarak biliriz.³⁸⁸ Bir başka bir deyişle tabiattaki olayların nasıl meydana geldiği yönünde geniş bilgimiz olmasa da rüzgârın esmesi veya yağmurun

³⁸⁶ *Mu'temed*, s. 162: 22-163: 2.

³⁸⁷ *Mu'temed*, s. 163: 2-8.

³⁸⁸ *Mu'temed*, s. 163: 8-13.

yağması gibi tabiat olaylarında olduğu gibi bu olayların Allah Teâlâ tarafından meydana getirildiğine dair bilgimize bir hâlel gelmeyecektir. İbnü'l-Melâhimî'nin bu bilgileri aktarmadaki amacı, biz insanların âlemde olup biten doğa olayları hakkında geniş ve tafsilatlı olarak bilgimiz olmasa da Allah Teâlâ'nın bu olayları hikmeti doğrultusunda yaratmasını bilmemizin bu konuda yeterli olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır.

Felsefecilere göre âlemin belirli bir vakitte yaratıldığını ve bu yaratmanın bizce bilinmeyen bir hikmete dayandığını söyleyebilmek için önce âlemin yaratılmış olduğunu ve onun hikmet sahibi bir yaratıcısının olduğunu ortaya koymamız gerekir.

Bunu da yapabilmek (yani âlemin yaratıldığını ve hâkim bir yaratıcısının olduğunu ortaya koyabilmek) bu yönde yapılan açıklamalar muhale götürmediği müddetçe ancak mümkün olacaktır. Yani bu amaca yönelik yapılan bir açıklama muhal bir sonuca götürüyorsa burada amaçlanan hususlar kanıtlanmış olamaz. Oysa âlemin belirli bir zamanda yaratıldığı yönündeki bir düşünce muhaldir. Yani bu düşünce tümüyle muhal sonuçlara götürür.

Dolayısıyla felsefeciler öncelikle âlemin belirli bir zamanda yaratılmış olması hususundaki şüphelerin giderilmesinden sonra ancak Allah Teâlâ'nın varlığının ispatlanabileceğini söylerler. Yani âlemin hâkim bir yaratıcısı olduğu düşüncesine ulaşmak öncelikle âlemin belirli bir zamanda yaratıldığı düşüncesini reddetmekten geçerken, âlemin belirli bir zamanda yaratıldığı düşüncesinden hareketle âlemin hakîm bir yaratıcısı olduğu fikrine nasıl ulaşılabilir?³⁸⁹

Kısaca felsefecilere göre âlemin belirli bir anda yaratılmış olduğu düşüncesi bir yaratıcının varlığını ortaya koymaya yetmezken, hakîm bir yaratıcının varlığından hareketle âlemi belirli bir anda yarattığını kanıtlamaya çalışmak zaten imkânsızdır. Bundan da anlıyoruz ki felsefeciler, kelâmcıların zaman ve hikmet hakkında ortaya koydukları bilgiler ile hudûs üzerindeki şüphenin giderileceğine inanmamaktadırlar ve üzerinde şüphe bulunan hudûs delili ile âlemin hâdis olduğu ve Allah Teâlâ'nın hâdis olan âlemin muhdisi olduğunun kanıtlanamayacağı kanaatindedirler.

İbnü'l-Melâhimî ise felsefecilerin hudûs delili ile ilgili yaptıkları olumsuz değerlendirmelerin doğru tespitler olmadığını bilakis âlemin muhdes olduğunu ve onu

³⁸⁹ *Mu'temed*, s. 163: 13-19.

ihdas eden hikmet sahibi bir muhdisinin olduğunun başka bir delili aratmayacak şekilde ve kesinlikteki hudûs delili sayesinde ispatladıklarını belirtir. Felsefecilerin bu konudaki itirazlarının bir bakıma haksız ve yersiz olduğunu söyleyerek hudûs delilinin tüm yönleriyle bozuk olduğu yönündeki iddialarının da yanlış olduğunu ifade eder. Ona göre felsefeciler hudûs delilinin bazı bölümlerini yanlış görmemişler ve doğru kabul ederek eleştirmeksizin bir tarafta tutmuşlardır. Hakkında geniş bilgi sahibi olmadığımız yaratılışın hikmet yönü üzerinde şüphe olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak felsefecilerin bu husustaki şüpheleri kelâmcılar tarafından yapılan açıklamalarla giderilmiştir.³⁹⁰ Dolayısıyla hudûs delili ile âlemin hikmet sahibi bir yaratıcısı olduğunun ispatlanmasının yanlış sonuçlara ulaştıracağına dair felsefecilerin söylemleri yanlış olup, bilakis hudûs delili doğru ve sağlam bir delildir.³⁹¹

Felsefecilerin âlemin kıdemini kanıtlama yolunda dile getirdikleri, tartışma konusu bir başka itiraz, felsefecilerin âlemin yaratılışını hikmetli kılan sebebin de bir emr'e dayanıp dayanmadığı yönündeki ifadeleridir. Benzeri daha önceki satırlarda geçen bu tartışmada³⁹² felsefeciler âlemin belirli bir anda yaratılışını hikmetli kılan bir sebebin bir başka nedene (*emr*) dayanmamasının da nihayetinde âlemin yaratılışının ezeli olduğu anlamına geleceğini söylerler. Onlara göre ikinci seçenek olarak ileri sürülebilecek olan, âlemin belirli bir anda yaratılışının da bir nedene dayandığının söylenmesi de nihayetinde aynı sonuca yol açacaktır.

Felsefeciler, âlemin belli bir zamanda hâdis olmayıp, kadîm olduğu yönündeki görüşlerini şu şekilde özetlerler: Buna göre, âlemin belirli bir anda yaratılışını hikmet üzere (hikmetli) kılan sebep hakkında iki seçenek söz konusu olduğunu belirtirler. Bu seçenekler şunlardır:

1. Bu sebep, bir emr olmaksızın vardır. Diğer bir deyişle bu sebebin de dayandığı bir neden vardır.

³⁹⁰ Kelâmcıların felsefecilere yönelik hikmet vechi ile ilgili açıklamaları için bk. yk. s. 146-149.

³⁹¹ *Mu'temed*, s. 163: 19-24.

³⁹² Bu konudaki tartışmada felsefeciler âlemin belirli bir zamanda yaratılışının sebebinin ya sürekli yenilenen (*teceddüd*) bir sebep olduğunu yahut da ezelde var olan bir sebep olabileceğini iddia etmişlerdir. Felsefeciler Allah Teâlâ'nın âlemin yaratılmasına yol açan bu sebepten yola çıkarak âlemin bir başlangıcının olmadığını yani kadîm olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. İbnü'l-Melâhimî de felsefecilerin şüphelerinin zaman kavramının gerçekliğine dayandığını söyleyerek zamanın varsayım olarak benimsenmesi durumunda felsefecilerin iddialarının boşa düşeceğini söyleyerek cevap vermiştir. Bk. yk. s. 149-151.

2. Ya da sebep, bir emr sayesinde vardır.

Sebebin bir emr olmaksızın var olması durumunda âlemin ezeli olması gerekecektir ki zaten bu görüş felsefecilerin tezidir. İkinci seçeneğe göre sebebin bir emr sayesinde olması durumunda ise kendisinden dolayı var olan emr'in, yaratılarak yenilenen (*mütecedded*) veya zaten var olduğu için yaratılmayarak yenilenmeyen (*gayrı mütecedded*) özelliklerde olması gerekecektir. Sebebin kendisi sayesinde olduğu emr yaratılmayarak yenilenmeyen özellikte olması durumunda bunun aynı zamanda sebebin ezeli olacağı anlamına geleceğini ifade eden felsefeciler, emr'in sürekli yaratılarak yenilenen özellikte olması durumunda ise yaratılışın hikmet yönü ile ilgili söylediklerinin aynısının emr için de geçerli olacağı iddia ederler. Yani yaratılışın hikmet yönünü tüm ayrıntılarıyla bilemediğimiz için hikmetin mahiyetini bilmediğimiz gibi sebebin kendisi sayesinde var olduğu emr'in ne olduğu yönündeki bilgimiz de genel ve sathi olacağından emr'in mahiyetini tam manasıyla bilmemiz mümkün olmayacaktır.³⁹³

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin âlemin yaratılmasındaki sebep ve bu sebebin başka bir emr (=etken) sayesinde veya bir emr olmaksızın var olabileceği yönündeki iddialarına cevap verir. Ona göre Allah Teâlâ'nın ezeli bilgisi yaratmadaki bu tür problemleri ortadan kaldırır. Allah Teâlâ bir fiilin hangi durumda yaratılmasının fayda olduğunu, hangi durumda yaratılmasının zarar olduğunu bildiğinde fiili ona göre yaratır. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'ye göre, yaratılan fiil hakkında takdir edilen şeyin fayda veya zarar olmasının bir emr sayesinde veya emr olmaksızın meydana geldiğini tartışma konusu yapmak anlamsızdır. İbnü'l-Melâhimî, fiilin yaratılma nedeni olarak fayda veya zararın ma'kûl (bilinebilen) şeyler olduklarını, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bir fiili yaratmasının sebeplerinin hakikatleri bilinen şeyler oldukları için bu sebeplerin mahiyetleri hakkında ayrıca bir sorgulama lüzumsuz ve doğru değildir. Allah Teâlâ'nın fiillerini ezeli bilgisine uygun olarak hikmetin gerektirdiği yön doğrultusunda yarattığını ifade eden İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın hikmete aykırı bir fiili yapmasının zaten imkânsız olduğunu vurgular.³⁹⁴

³⁹³ *Mu'temed*, s. 164: 1-6.

³⁹⁴ *Mu'temed*, s. 164: 6-16.

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin eleştirilerini cevapladıktan sonra onları, hudûsun mutlaka bir başlangıcı olması yönündeki görüşleri sebebiyle ilzâm etmeye çalışır. Onun ilzâmının dayandığı soru şudur: Allah Teâlâ bu âlemin benzerini, hatta daha iyisini yaratmaya kâdir midir, değil midir? Felsefeciler eğer kâdir olmadığını söylerlerse bu durumda Allah Teâlâ'nın âlemi sadece belirli bir şekilde (=mevcut haliyle) yaratmaya kâdir olduğunu söylemiş olmaktadır. İşte İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah Teâlâ'nın âlemi sadece belirli bir şekilde yaratmaya kâdir olduğu görüşü, âlemin sadece belirli bir şekilde yaratılabileceği anlamına gelir. Âlem sadece belirli bir şekilde yaratılabiliyorsa, bu durumda sadece belirli bir anda yaratılabileceği de söylenebilir. Yani Allah Teâlâ'nın âlemi yaratmasındaki iradesi sadece âlemin belirli bir şekilde yaratılmasına hasredilebiliyorsa, âlemin belirli bir zamanda yaratılmasına da hasredilebilir. Çünkü ikisi arasında hiçbir fark yoktur.³⁹⁵ Diğer bir seçenek ise Allah Teâlâ'nın bu âlemi daha farklı bir şekilde yaratabileceğinin kabul edilmesidir. Ancak bunun kabulü şu anlama gelecektir: Allah Teâlâ pek çok farklı âlem yaratabilecekken sadece bu şekilde bir âlem yaratmıştır. Yani O'nun iradesi âlemin sadece belli bir şekilde yaratılmasına hasredilmiştir.³⁹⁶ İşte İbnü'l-Melâhimî, böyle bir düşüncenin kabulünün felsefecileri, âlemin belli bir anda yaratılması hususunda kelâmcılara yaptıkları ilzâmın benzeriyle yüzleşmek zorunda bırakacağını söyler. Zira âlemin belirli bir anda yaratılmasının mantıklı sebebi olamayacağını söyleyen bir kimsenin, âlemin belirli bir şekilde yaratılmasının da mantıklı sebebi olmadığını kabul etmesi gerekir.³⁹⁷ Kısaca İbnü'l-Melâhimî felsefecilerin kabul edebileceği görüşlerin hiçbirinin, onlara kelâmcıları

³⁹⁵ *Mu'temed*, s. 164: 19-23.

³⁹⁶ Allah Teâlâ'nın yarattığı bu âlemden daha iyi, daha güzel bir âlemin yaratılmasının mümkün olması meselesi düşünce tarihinde teodisic (theodicy) terimi ile bilinen ve tartışılan bir meseledir. Teodisic terimi, Yunancadaki iki kelimenin, "tanrı" ve "adalet" kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. Âlemdeki kötülüğün yerinin de tartışıldığı bu meselede İslâm felsefecileri, bu âlemdeki kötülüğün gül ağacındaki diken mesabesinde olduğunu ve kemâlin yokluğu (ademu'l-kemâl) şeklinde izah ederler. Gazzâlî de felsefecilerin bu meselede felsefî çizgiye uygun olarak bu âlemin "mümkün alamlar arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı olduğunu" söyler. Bu cümleler daha sonraları bu tartışmanın olduğu platformda "leyse fi'l-imbân ebde' min-mâ kâne"; yani "olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir." şeklinde ifade edilmiştir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire: Matbaâtü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1358/1939, IV, 321; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2002, s. 118-119; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 120-122; Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazzâlî'nin "Mümkün Dünyaların En İyisi" İfadesi Üzerine Bir Tartışma* (çev. Metin Özdemir), Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 49-51.

³⁹⁷ *Mu'temed*, s. 164: 23-165: 1.

eleştirme yahut kelâmcıları reddetme konusunda yeterli bir altyapı ya da meşru bir zemin sağlamadığını vurgulamış olmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin âlemin belirli bir zamanda yaratılması yönündeki kelâmcılara yönelik ilzamlarının onlara ait olan yaşadığımız âlemden daha iyi özellikteki bir âlemin yaratılmasının imkânsız olduğu görüşüne dayalı olarak lüzumsuz olduğunu kısaca belirttikten sonra mesele hakkındaki görüşünü açıklar. Ona göre Allah Teâlâ'nın fiillerinin belirli bir ölçüye mahsûs olarak yaratılmasının sebebi için iki seçenek vardır. Bu iki seçenek ise şunlardır:

1. Allah Teâlâ'nın fiillerinin belirli bir ölçüye mahsus olmasının bir sebebi yoktur.
2. Allah Teâlâ'nın fiillerinin belirli bir ölçüye mahsus olmasının bir sebebi vardır.

İlk seçenikle ilgili olarak İbnü'l-Melâhimî, O'nun fiillerinin belirli bir ölçüde bir sebebe mahsus olmamasının mümkün olmadığını söyler. Mümkün olmamasının nedeni ise felsefecilerin fiilin belirli bir zamanda sebep olmaksızın yaratılması durumunda âlemin ezeli olacağı yönündeki düşünceleridir. Çünkü bir sebep olmaksızın âlemin belirli bir ölçüde yaratılması aynı şekilde âlemin ezeli olmasını gerektirecektir. Bu durumda geriye seçenek olarak fiillerin belirli bir ölçüye mahsus olarak yaratılmasının bir sebep nedeniyle gerçekleşmiş olması kalmaktadır. İbnü'l-Melâhimî, fiillerin bu şekilde yaratılmasının sebebinin fiilleri hikmetin gereği olarak gerçekleştirenin (=muhasşis) bizzat kendisi yani Allah Teâlâ olduğunu ifade eder. Bu durumda fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan sebebin muhasşisin kendisinin olması söz konusu olduğunda aynı şekilde yapılan fiilin miktarının artmasını sağlayan sebebinin de muhasşisin kendisi olduğu ortaya çıkacaktır.³⁹⁸ Sonuç olarak bir muhasşis olarak Allah Teâlâ'nın âlemi ezelde değil de sonradan belli bir zamanda yaratması ve âlemi hâlihazırdaki şeklinden daha farklı özelliklerde yaratması da mefsetet olmadığı gibi bilakis mümkün ve hikmetinin gereğidir.

İbnü'l-Melâhimî, âlemin belirli bir zamanda yaratılması hususunda felsefecilere verdiği ikinci cevabı onların motiv-ihsan arasındaki bağlantı hakkındaki görüşleri

³⁹⁸ *Mu'temed*, s. 164: 23-165: 5.

üzerinden verir. Buna göre felsefeciler ihsan olan şeyin belirli bir zaman ile bağlantısı olmaksızın da, motivin ihsan olan şeyin gerçekleşmesi yönündeki etkisini inkâr etmezler. Bir başka deyişle felsefeciler ihsan olan şey belirli bir zaman ile bağlantılı olmasa da bu ihsanın yapılması yönündeki motivin etkisini kabul ederler. Dolayısıyla ihsan olan fiil belirli bir zamanla kayıtlanmadığı halde motiv ona sevk edebiliyorsa, ihsan olan fiil belirli bir zamanla bağlantılı olduğunda da bu fiil herhangi bir ihsan olarak ve motivine uygun bir şekilde meydana gelecektir. Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî, bir bakıma felsefecileri bir fiilin ihsan olabilmesi için belirli bir zamanla kayıtlı olmaması gerektiği fikrini terk etmeye ve belirli bir zamanla kayıtlanmış ihsanın da gerçekleşebileceğini kabul etmeye zorlamış olmaktadır. Dolayısıyla, pek güçlü görünmese de, belirli bir zamanla kayıtlanmış ihsanın da gerçekleşebileceği fikrini öne çıkaran bu itiraza karşı felsefecilerin verebileceği cevap şudur: Şayet belirli bir zamanla kayıtlanan ihsan, ihsan oluyorsa, söz konusu ihsan gerçekleştiği varsayılan zamandan önce de gerçekleştiğinde ihsan olacaktır. Madem bu ihsan, herhangi bir zamanda gerçekleştiğinde ihsan oluyorsa, bunu belirli bir zamanla sınırlandırmak nasıl mümkün olabilir? İbnü'l-Melâhimî'nin buna cevabı şu şekildedir: Motiv ve kâdirin varlığı ihsanın gerçekleşmesinin sebebidir (*illet*). İhsanın motiv sayesinde gerçekleşmesi ise ihsanın belirli bir zamanla kayıtlı olmasının sebebidir. Bu ifadesiyle İbnü'l-Melâhimî, ihsanın gerçekleşebilmesinin ancak ihsan belirli bir vakte özgü olmasıyla mümkün olabileceğini söylemeye çalışmaktadır. Diğer bir deyişle ihsan belirli bir vakitle kayıtlanmadığında ona hiçbir zaman motiv taalluk etmeyecek, dolayısıyla da ihsan hiçbir zaman varlığa gelemeyecektir.³⁹⁹

İbnü'l-Melâhimî, motiv faktörünün gerçekleşmesi yönünde etki ettiği bir fiilin kesin olarak meydana gelebilmesi için iki şartın olması gerektiğini belirtir. Bu şartlar ise şunlardır:

1. Fiilin meydana gelişi esnasında kesinlikle engelleyici faktörlerden (=sârif)⁴⁰⁰ uzak olması
2. Engelleyici faktörün (=sârif) tersine motivin tercih edilmesi.

³⁹⁹ *Mu'temed*, s. 165: 7-14.

⁴⁰⁰ Motiv (dâ'î), kâdiri fiilin var olmamasının var olmasından daha öncelikli olduğuna yönlendirirse, kâdir bunu yaratmaz ve o şey yokluk üzere kalır. İşte bu durumda motiv "fiile yönelik engelleyici" yani "sârif" olarak adlandırılır. Bkz. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 99.

Hakîm olan Allah Teâlâ'nın zatında ezelde ihsana yönelik motiv olmuş olsa da fiilin meydana gelmesinin mümkün olmayacağına dair ezelde O'nun bilgisi oluştuğunda fiilin ezelde yaratılmasından yüz çevirebilir. Yani yaratmanın ihsan olmasına yönelik motiv meydana gelmiş olsa da ezeli ilminin bunun imkânsızlığına hükmetmesi, motivin etken oluşunun önüne geçer ve dolayısıyla da Allah Teâlâ bu fiili yaratmaz. Çünkü bir şeyin kendisindeki imkânsızlık durumu, o şeyin yaratılmasının (hudûsunun) önündeki en güçlü engellerdendir. Bu nedenle Allah Teâlâ her zaman değil de, bazı durumlarda ihsan olacak fiilini gerçekleştirir. Âlemin yaratılması gibi Allah Teâlâ'nın ilk fiilleri de biz insanlara ihsan olması için gerçekleştirdiği bu kapsamdaki fiillerdendir. İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın fiillerini motiv doğrultusunda yaratmış olmasının O'nun ezeli olarak fâil olmasını gerektirmediğini de ilave eder.⁴⁰¹

Görüldüğü üzere İbnü'l-Melâhimî, fiilin belli bir zamanda yaratılmasını söz konusu fiile yönelik motiv ile sârifin ilişkisine bağlamıştır. Motiv bir fiilin ortaya çıkmasının sebebi iken, sârif çıkmamasının sebebidir. Dolayısıyla bir fiilin ortaya çıkabilmesi için o fiile yönelik motiv bulunacak, aynı anda sârif de bulunmayacaktır. İşte Allah Teâlâ'nın âlemi yarattığı ilk anda da motiv ile sârif ilişkisi bu şekilde olmuştur. Bunun öncesinde Allah Teâlâ'nın âlemi yaratmaya yönelik motivisi olsa da, aynı anda sârif de bulunmaktaydı. Fakat âlemi yarattığı ilk anda sârif ortadan kalktığı için motiv devreye girmiş ve âlemi yaratmıştır. Yani, âlemi yarattığı ilk anın öncesindeki anlarda sârif bulunduğu için daha önce âlemi yaratması mümkün değildir.

Âlemin yaratılması fiilinin gerçekleştiği an ve durumda değil de daha önceki bir zaman diliminde gerçekleşmesinin imkân kapsamında olup-olmaması hakkında İbnü'l-Melâhimî, motiv ve sârif etkenlerin fiile etkileri açısından bir fiilin her durum ve zamanda meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Motiv ve sarif olan faktörlerin bir fiilin gerçekleşmesi arifesinde o fiile etkin olmasının belli şartları vardır. Bu husus fâil kapsamındaki her varlık gibi Allah Teâlâ için de geçerlidir. Hikmet sahibi Allah Teâlâ tüm fiillerini motiv ve sârifin fiile etkin oluşundaki şartlar ortaya çıktığında

⁴⁰¹ *Mu'temed*, s. 165: 22-166: 6. Mutezili düşünce sistemine göre "fâil olma" sıfatı ezeli değil, hâdistir. Allah Teâlâ zâtına özgü fiilleri yaptığı için fâildir. Fâil sıfatı Allah Teâlâ'nın birçok fiilini içine alır. Bu nedenle hepsine birden kapsayıcı bir ifade olan fâil denildiği gibi her bir fiil için ayrı ayrı isimler de kullanılabilir. O, fâil sıfatına yaratmaya başladığı andan itibaren sahip olmuştur. Bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 262.

yaratır. Fiilin yaratılması motiv ve sârif etkenleri hakkındaki şartlar oluştuğunda mümkün olacaktır.⁴⁰²

2. İMKÂN DELİLİ

İbnü'l-Melâhimî'nin açıkladığı âlemin yaratılışını gerçekleştiren bir muhdis olması gerektiği yönündeki bir başka delil, kelâm ilminde "tahsis delili" olarak bilinen delildir.⁴⁰³ Bu delile göre muhdes olayların meydana geldikleri zamandan önce veya sonra olmaları ihtimal dâhilindedir. Onları buldukları zaman ve durumda meydana gelmesini tahsis eden bir irade sahibi varlığın olması gerekir.⁴⁰⁴ Âlemdeki tüm cisimler cisim olmaları bakımından ortaktırlar; ancak sıfatları itibariyle farklıdır. Bir cisme kendine ait sıfatın ilişmesini sağlayan ve cismin dışında ondan farklı olan bir belirleyici (*muhassıs*) olmalıdır.⁴⁰⁵

Âlemin belirleyici ve düzenleyicisinin Allah Teâlâ olduğunu ispat için kullanılan tahsis delili, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından şu şekilde ortaya konulmuştur: Etrafımızdaki cisimleri bir arada veya ayrı oluşumlar olarak değişik şekillerde görürüz. Değişik şekillerde gördüğümüz cisimlerin her birinin toprak, su, hava veya ateşten oluştuklarını da gözlemleriz. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, cisimlerin farklı unsurlardan meydana gelmeleri için iki ihtimal olduğunu belirtir. Ona göre cisimlerin farklı yapılara sahip olmaları; yâ bir etken (*emr*) sayesinde yahut da hiçbir etken olmaksızın yani kendiliğinden meydana gelmektedir. Cisimler herhangi bir etken olmaksızın farklı unsurlardan yani dört unsurdan herhangi birinden kendiliğinden meydana gelmeleri söz konusu olsaydı, bir cismin topraktan veya sudan meydana gelmesi hususunda bu unsurlardan herhangi birinin bir önceliği olmazdı. Yani bir cismin toprak veya sudan

⁴⁰² *Mu'temed*, s. 166: 7-10.

⁴⁰³ Tahsis delili, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefe ile etkileşimi sonucu geliştirdiği bir delil olma özelliğini taşır. Bu özelliği delilin açıklanmasında kullanılan felsefî terminolojisiindeki kavramlardan anlıyoruz. Nitekim çağdaş araştırmacılardan Madelung'a göre tahsis delilinin Allah Teâlâ'nın varlığına yönelik "sağlam ve titiz" bir delil olarak ortaya koyan ilk Eş'arî kelâmcısı olarak Cüveynî olduğu bilinse de; O, bu fikri kesinlikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den almıştır. Bk. Madelung, "Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla ilgili Delili", s. 340.

⁴⁰⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibü İ'tikâdühü ve Lâ Yecüzü'l-Cehlü bihî* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000, s. 18.

⁴⁰⁵ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-fikr li't-tibaâti ve'n-neşr ve't-tevzi', 1981, I, 17.

meydana gelmesi arasında hiçbir fark olmazdı. İşte bu nedenle cismin bu dört unsurdan herhangi birinden meydana gelmesi mutlaka bir etken sayesinde.⁴⁰⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, cisimlerin farklı unsurlardan meydana gelerek birbirinden farklı birer cisim olmalarının bir etken sayesinde gerçekleştiğini ifade ettikten sonra bu etkenin, cismin kendisi veya cisimden ayrı bir şey olduğu yönünde iki ihtimali olabileceğini söyler. Etkenin cisim veya hacim olması durumunda tüm cisimlerin dört unsurdan yani su, toprak, hava veya ateşten birisinden meydana gelmesi gerekecektir. Bu durumda da tek bir cismin formların (*suretlerin*) hepsinden meydana gelmiş olacaktır. Bunun mümkün olmaması nedeniyle geriye tek ihtimal kalmaktadır ki o da; bu etkenin cisimden farklı ve cisim olmayan bir özelliğe sahip olan bir şey olmasıdır. Bu etkenin cismin dışında başka bir şey olması durumunda ise ya cisimlerle ilintili (*taalluk*) ve onları gerçekleştirci (*ihhtisas*) özellikte olması yahut da cisimlerle hiçbir ilintisinin olmaması gerekecektir. Etkenin cisimler ile ilintili olma durumu da yâ bu etkenin o cisme hulûl etmesi veya o cisme bitişişi (*mücâvir olma*) ile olabilecektir. Cisim olmayan etkenin bütün ve tek bir şey olması söz konusu olması durumunda tüm cisimler tek bir formda meydana gelmiş olacaktır. Yani bütün olan tek bir şeyin aynı formdan meydana gelmesi gerekecektir ki bu mümkün değildir. Etkenin tek bir şey değil de farklı (*muhtelif*) ve başka olma (*müteğâyir*) özelliklerine sahip olması durumunda ise nasıl cisimler farklı formlardan meydana geliyorlarsa farklı olan bu etken formları açısından değişik görünümde olacaktır. Bir başka deyişle cisimde olduğu gibi etken için de mücâvir olma veya hulûl etme ihtimalleri gündeme gelecektir. Mücâvir olduğunda ise etkenin cisim veya cevher olması söz konusu olacaktır. Bu durumda şu soru karşımıza çıkmaktadır: “Acaba niçin ateş olan bir cisim ateş olmayı gerektiren özelliklere bitişiyor (mücâvir oluyor) da havayı gerektiren özelliklere mücâvir olmuyor?” Etkenin ateş veya hava olma ihtimalinin gündeme geldiği aynı istifham aynı şekilde su ve toprak ihtimalleri için de geçerli olacaktır. Cismin dışında olan bu etkenin cisimlerle hulûl veya mücâvir olma ihtimalleri ile bağlantısının olmaması durumunda bu etkenin ya mûcib ya da muhtar özelliğine sahip bir etken olma ihtimalleri ortaya çıkacaktır. Mûcib olma durumunda ya bir tek yapıda bir varlık olabilecek veya birden fazla olacaktır. Bir ve bütünlük içerisinde özelliğe sahip ise o

⁴⁰⁶ *Mu'temed*, s. 169: 9-13.

zaman çevremizde gördüğümüz cisimlerin içinde bulunduğu oluşumlar nedeniyle zihnimizde “niçin bazı parçalar ateş olup, hava olan diğer parçalardan öncelikli oluyor?” veya “bir bütün iken birbirine zıt şekiller nasıl meydana geliyor?” yahutta “cisimler bir ve tek ise nasıl oluyor da birbirine zıt suretler olarak meydana geliyorlar?” şeklinde bir takım sorular belirecektir. Bu sorulara cevap arayan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, etkenin birden fazla olması ihtimalini değerlendirir. Bu ihtimal söz konusu olduğunda da formların cisimler ile bağlantısı olmaksızın gerçekleşmesinin bir ve bütün olan cismin tüm suretlerin hepsini birden kendisinde barındırmasının/kapsamasının gerekeceğini belirtir. Bu durumda da cisimlerden birinin ateş olması ile bir diğer cismin hava olmasının bir farklılığı/önemi kalmayacaktır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin taksim metodunu uygulayarak yaptığı değerlendirmenin sonucunda varlıkları meydana getiren etkenin, cisimleri buldukları halde meydana getiren bir varlık olarak temel vasfının “*muhtar*” özelliğine sahip olduğunu vurgular.⁴⁰⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, “*muhtar*” özelliğine sahip olan etken varlığın cisim olması durumunda bu sûretlerden meydana gelen diğer cisimlere uygunluk arz etmesi sebebiyle cisimlere yapılan ilzamin aynısına maruz kalacağını söyler. Bu nedenle etken varlığın cisimden farklı bir mahiyetinin olması gerekecektir. Etken varlığın cisim olması mümkün olmadığına göre yâ cevher ya da cevherden başka bir şey olma ihtimali söz konusu olacaktır. Cevherin kâdir ve hay olması mümkün olmadığına göre muhtar olan varlık cevherden farklı bir özelliktedir. Tüm bu akıl yürütmelerin sonucunda etken varlığın kâdir ve muhtar olmasının bir gereği olarak onun cisim ve cevher olmadığı ortaya çıktığına göre etken varlık, muhtar ve kâdir vasıflarına haiz olmanın yanında aynı zamanda da kadîmdir.⁴⁰⁸

3. KIYAS DELİLİ

İbnü'l-Melâhimî'nin âlemin bir muhdisinin ispatı bağlamında aktardığı bir başka delil, biz insanların yaptığı fiillerin fâili oluşumuzu temel alarak âlemin de bir fâili olması gerektiğine dair delildir. Bu delil, Behşemî kelâmcılar tarafından sıkça kullanılan

⁴⁰⁷ *Mu'temed*, s. 169: 9-170: 6.

⁴⁰⁸ *Mu'temed*, s. 170: 7-15.

“şâhid âlemin gâib âleme kıyas” metodunun en bâriz bir örneğidir.⁴⁰⁹ Bu delile göre biz insanlar nasıl yaptığımız tasarruflarımızın fâili isek, âlemin de fâili Allah Teâlâ’dır. Bu istidlâl tarzında aynen fıkıh usûlünde hüküm çıkarmada kullanılan kıyasta olduğu gibi dört ögenin bulunması gerekecektir. Bilindiği üzere bir kıyasta asıl, fer’, hüküm ve hükmün illeti olmak üzere dört öge bulunmaktadır. Bu durumda ele alınan delilin “asıl” ögesi insanın tasarrufu olan fiiller, fer’ ögesi âlem olmaktadır. Hüküm ögesini bir muhdise olan ihtiyaç oluştururken, kıyastaki illet ise hudûsun kendisi olmaktadır.⁴¹⁰

Bu delil, hareket ve sükûndan oluşan fiillerimizin ispatından Allah Teâlâ’nın âlemin yaratıcısı olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Bu delil ile asıl ögeyi oluşturan tasarruflarımız durumundaki fiillerimizin bize muhtaç olması hükmünün ortaya konulması amaçlanmaktadır. Buna göre biz insanlarda sağlıklı bir şekilde fiilin yapılması doğrultusunda bir motiv oluşmuşsa, o fiilin meydana gelmesi gerekir. Yok, eğer bizde fiilin işlenmemesi hususunda engelleyici bir unsur olarak sârif oluşmuşsa bu durumda da fiilin gerçekleşmemesi gerekecektir. Sonuç olarak motivin fiilin yapılması yönünde etkin olması ve sârifin de olmaması durumunda bu fiili gerçekleştiririz. Çünkü işlenen fiiller başka bir fâil tarafından yapılması veya kendiliğinden meydana gelmesi durumunda bunu kerih görürüz. Dolayısıyla biz insanlar ancak yaptığımız fiillerden hoşnut oluruz. Katkımızın olmadığı bir fiil bizi memnun etmeyecektir. Bu nedenle bir fiili ancak biz gerçekleştirirsek o fiilin bize ait olduğunu kesin olarak biliriz.⁴¹¹ Dolayısıyla nasıl ki yaptığımız fiiller bizim eserimiz ve tasarrufumuz ise içinde yaşadığımız bu âlem de Allah Teâlâ’nın bir muhdis olarak hudûs yoluyla yani yokluktan yarattığı bir eseridir.

⁴⁰⁹ *Mecmû’*, I, 69: 18-70: 14. Râzî, bu delilin Ebü’l-Hüseyn el-Basrî tarafından eleştirildiğini belirtir. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, Allah Teâlâ’nın varlığının insanların fiillerine kıyas edilerek ortaya konulmasını doğru bulmaz. Çünkü bir müessire ihtiyaç duymanın mümkün olduğu bilgisi zorunlu olup, kıyasla ortaya konulacak bir bilgi değildir. Bu nedenle Allah Teâlâ’nın varlığı insanların fiillerine kıyasla değil, vacip-câiz ayrımını (kısmen) esas alan ve câizin bir müessire ihtiyaç duymasının zorunlu olduğu fikrini destekleyen bir metot ile ispatlanabilir. Bk. Râzî, *Riyâz*, s. 288.

⁴¹⁰ *Mu’temed*, s. 172: 7-10; ayrıca bk. Fahreddîn er-Râzî, *Metâlib*, I, 210; Necrânî, *Kâmil*, s. 156: 6-12. Mutezile kelâmında kullanılan şâhidi gaibe kıyas metodu esasında fıkıh ilminde geçerli olan kıyastır. Fıkıh usûlündeki kıyas, hakkında nass bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illet dolayısıyla hakkında nass bulunmayan baka bir meselenin hükmüne bağlamaktır. Bu kıyas dört öğeden oluşur: Asl (hükmün kaynağı), fer’, hüküm ve ortak illet. Bk. Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)* (çv. Abdülkadir Şener), Ankara: Fecr Yayınevi, 1986, s. 197.

⁴¹¹ *Mu’temed*, s. 172: 10-17.

İKİNCİ BÖLÜM
İLÂHÎ SIFATLAR



İslam düşüncesinde “tevhîd” yani Allah Teâlâ’nın ulûhiyette ve rübubiyette birliği meselesi aklî ve naklî delillerle ortaya konulmuş, bu anlayış prensip olarak inanç esaslarının merkezinde yer almış ve inanç ilkeleri açısından vazgeçilmez olarak kabul edilmiştir.⁴¹² Bu nedenle kelâmcılar Allah Teâlâ’nın bir ve tek olduğunu ortaya koymayı amaçlayan birçok bilgi ve delil ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla tevhîd konusunda kendilerini diğer mezheplere nazaran daha hassas olduğunu iddia eden ve bundan dolayı kendilerini “Ehlü’t-tevhîd ve’l-adl” olarak isimlendirmeyi tercih eden⁴¹³ Mutezilî kelâmcılar doğal olarak Allah Teâlâ’nın bir ve tek olması ilkesine yoğunlaşmışlardır. Şüphesiz Allah Teâlâ’nın bir ve tek olması O’nu, diğer bütün varlıklardan mutlak olarak ayırmakla mümkün olacaktır. Böyle bir ayırımı yapabilmek ise O’nun hakkında konuşmamızı, O’nu tanımamızı sağlayan sıfatlar üzerinden mümkün olabilir.

Sıfat kelimesinin lûgat anlamının zâtın bilinmesi kapsamına (zâtı bilmeyi sağlayan) giren isbatî (olumlu olarak ifade edilen) veya nefyî (olumsuz olarak ifade edilen) olgular şeklinde tanımlanabileceğini söyleyen İbnü’l-Melâhimî’ye göre, sıfatın tanımı hususundaki Mutezilî yaklaşımlar aynı anlamı içeren farklı ifade tarzlarıdır. Dolayısıyla sıfatı zâta ait bir *hâl* veya zâta ait bir *hüküm* yahutta zâta atfedilen veya ondan nefyedilen bir fiil olarak tanımlayan ifadeler aynı manayı içerir. Ancak Hüseyinîler olarak kendilerinin sıfatlar hakkında *hüküm* tabirini tercih edip kullandıklarını ve sıfatların Allah Teâlâ’nın kâdir, alîm, hay oluşunun bilinmesi kapsamına giren hükümler olarak tanımladıklarını ifade eder.⁴¹⁴ İbnü’l-Melâhimî, sıfatların *ma’nâ*, *hâl* veya *hüküm* olarak tanımlanırken aslında bu kavramlar arasında farklı kelimeler ile ifade edilmelerinin dışında herhangi bir fark olmadığını; her kelâmcının bağlı olduğu ekolün/mezhebin ilkeleri doğrultusunda sıfatları tanımlayıp izah ettiklerini söyler.⁴¹⁵ Şüphesiz bu ifadeler, mezhep ve fırkaların Allah Teâlâ’nın zatı ve sıfatları arasındaki bağlantı hakkında dile getirdikleri izah ve açıklamaları kendi sistematiklerine göre yaptıklarını, nihaî noktada sıfat hakkındaki tüm tanımlamaların doğru olduğunun bir Mutezile kelâmcısı tarafından yapılan itirafıdır.

⁴¹² Râzî, *Metâlib*, I, 113.

⁴¹³ Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 72.

⁴¹⁴ *Mu’temed*, s. 182: 1-6.

⁴¹⁵ *Fâik*, s. 32: 16-18.

İbnü'l-Melâhimî sıfat konusuna girişte öncelikle sıfatların temellendirmesini yapmaya çalışır. Burada amaç kişinin Allah Teâlâ'nın ilk hangi sıfatını bilebileceğini ortaya koymaktır. Bu ise bizlerin Allah Teâlâ hakkında ilk neyi bildiğimiz sorusunun cevabıyla alâkalıdır. Zira biz Allah Teâlâ hakkında ilk bildiğimiz olgudan hareketle O'nun bilebileceğimiz ilk sıfatına ulaşırız. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî öncelikle Allah Teâlâ hakkında bildiğimiz ilk şeyin ne olduğu sorusunu irdeler ve bu konuda doktrindeki farklı görüşleri aktarır. Sözgelimi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah Teâlâ hakkında bilinmesi gereken ilk bilgi için "O'nun cisimlerin muhdisi olduğunu bilmektir" demiştir. Benzer şekilde Ebû Ali el-Cübbâî de O'nun hakkındaki bilinmesi gereken ilk bilginin "O'nun cisimlerin muhdisi olduğunu ve cisimlerin de muhdis olmadığını bilmek" olduğunu söylemiştir. Ebû Ali yaptığı bu yorum ile bu konuda diğer kelimcilerden, her ne kadar konunun özüne taalluk etmese de, farklı bir tavır takınmıştır. O, bu hususta Allah Teâlâ'nın cisimlerin muhdisini bilmenin yanında cisimlerin muhdis olmadıklarını da bilmemiz gerektiğini ifade etmiştir.⁴¹⁶ Ebû Hâşim ise ilk bilgi için "O'nu zât sıfatı üzere ve zâtıyla kâdir olduğunu bilmek" şeklinde görüş belirtmiştir. İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ hakkında bilinmesi gereken ilk bilgi hakkında Kâdî Abdülcebâr'ın Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşünü tercih ettiğini, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ise Ebû Hâşim'in görüşünü benimsediğini de ekler.⁴¹⁷ Kendisi ise bu konuda üstâdından farklı düşünerek Kâdî Abdülcebâr'ın Allah Teâlâ hakkında bilinmesi gereken ilk bilgi olarak kabul ettiği "O'nun âlemin muhdisi olduğunu bilinmesi" şeklindeki görüşünü benimsemiştir.⁴¹⁸

Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî Allah Teâlâ hakkında öncelikle O'nun yaratan oluşunun (muhdis) bilinebileceğini söylemektedir. Pek tabii yaratma ancak bir kudretin eseri olabileceğine göre, insanın aklıyla ulaşabileceği ilk sıfat da ortaya çıkmaktadır: Kudret. Nitekim İbnü'l-Melâhimî de Allah Teâlâ'nın sıfatları içinde ilk bilinmesi

⁴¹⁶ Nitekim İbn Metteveyh onun klâsik hudûs delilinin öncüllerini yeterli görmediğini aktarır ve Ebû Ali'nin konu hakkında şöyle dediğini söyler: Cisimlerin kendilerinden başka muhdisi olduğunu bilmedikçe Allah Teâlâ hakkında bunu (hâdisleri yaratanın O olduğunu) bilmemiz yeterli olmaz. Çünkü cisimlerin yaratıcısının kendisinden başka bir şey olmadığını bilmediğimizde, onların kendisini veya başka bir cismin onu yarattığı câiz görülebilir, böylelikle cisimleri yaratanın Allah Teâlâ olduğu bilgisi gerçekleşmez. Bk. *Mecmû'*, I, 68: 9-12.

⁴¹⁷ *Mu'temed*, s. 175: 15-20.

⁴¹⁸ *Mu'temed*, s. 181: 16-19.

gereken sıfatın, Allah Teâlâ'nın kâdir oluşu olduğunu söyler.⁴¹⁹ Diğer sıfatlar O'nun kâdir olmasından sonra bilinebilir. Çünkü bir şeyi yapmak, yaratmak kâdir olmakla mümkündür. Kâdir olmak O'nun sağlam/mükemmel fiil yaptığının delilidir.⁴²⁰ O'nun kâdir oluşunu bildikten sonra kadîm olmasının bilinmesi gerekir. Kâdir ve kadîm olduğu ortaya çıkınca âlemi yaratan varlık oluşu yani muhdîs olması bilinecektir. Bu sıfatının olması ise O'nun kâdir, âlim ve hay olmasına delil olacaktır. Bu sıfatların bilinmesinin akabinde bu sıfatların zâtında bulunmasını gerektirdiği diğer sıfatların bilgisine ulaşılır. Bu sıfatlar da O'nun semî', basîr, müdrîk ve mürîd olmasıdır.⁴²¹ O'nun vücud sıfatına ise, tıpkı hay sıfatına ulaşıldığı gibi ulaşılır. Yani Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir olması, O'nun mevcud olduğunun delilidir. Çünkü âlim ve kâdir olan varlık ancak mevcud olan varlıktır.⁴²²

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın mevcud olduğu ortaya çıkınca O'nun kadîm ve zâtıyla zorunlu varlık (*vâcibu'l-vücud*) olduğunu vurgular. Çünkü hâdis olan şeyler ancak Allah Teâlâ'nın zâtıyla zorunlu olması durumunda nihayetlenir. Hâdis olan şeylerin başlangıç itibariyle sınırlarının olması kaçınılmazdır. Allah Teâlâ'nın zâtıyla mevcut, âlim, kâdir ve hay olduğunu benimseyen Mu'tezili anlayışta bu vasıflar başlangıç itibariyle ezeli olduğu gibi sonsuzluk itibariyle de ebedî özelliğe sahiptir.⁴²³

Sıfat hakkındaki temel düşüncesini ortaya koyan İbnü'l-Melâhimî daha sonra sıfatları tasnif etmeye koyulur.⁴²⁴ Mutezile içerisinde farklı sıfat tasnifleri yapılmış olsa

⁴¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed* adlı eserinde Allah Teâlâ'nın ilk bilinmesi gereken sıfatının kâdir oluşu olarak söylemiştir. Aynı eserinde üstadı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşü olarak sıfatların sıralanışını kadîm ve cisimlerin muhdîs oluşundan başlattığını daha sonra O'nun kâdir, âlim ve hay oluşunu bilmenin gerektiğini aktarmıştır. İbnü'l-Melâhimî *Fâik* adlı eserin genel anlamda muhtasar bir eser olması nedeniyle bu konuda da özet bilgi verdiğini dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bilinme açısından sıfatlarını kadîm oluştan başlattığını ifade eder. Ancak *Mu'temed* adlı eserinde meseleyi genişçe değerlendirdiği için her iki görüşe yer verdiğini ve zikrettiğini belirtir. Bk. *Mu'temed*, s. 183: 12-18.

⁴²⁰ *Ta'lik*, s. 156: 11-12; *Mecmû'*, I, 11: 2-3.

⁴²¹ *Mu'temed*, s. 182: 21-183: 2; *Fâik*, s. 32: 19-20.

⁴²² *Ta'lik*, s. 177: 5-6; *Mecmû'*, I, 133: 6-8.

⁴²³ *Fâik*, s. 48: 15-18.

⁴²⁴ Kelâm ilminde Allah Teâlâ'nın sıfatları her mezheb hatta aynı mezheb içerisindeki mütekellimlere göre farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Kelâm ilminde yapılan farklı sıfat tasnifleri hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 125-132; İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 104-10.

Henüz kelâmda derin fikir ayrılıklarının oluşmadığı ilk dönemde Ebû Hanîfe (150/767) sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmış ve iki kısma giren sıfatları tek tek belirtmiştir. Ona göre hem zâtî hem de fiilî sıfatlar ezeldir. Bk. Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (nşr. ve çev. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981. s. 66.

da⁴²⁵ sıfatların genel olarak “zâtî sıfatlar” ve “fiilî sıfatlar” olmak üzere ikili tasnif yapıldığı söylenebilir.⁴²⁶ İbnü’l-Melâhimî ise Allah Teâlâ’ya ait sıfatları üç ana bölüme ayırarak değerlendirir:

1. Zâtta bulunması gereken olumlu (sübûtî) sıfatlar
2. Zâtta bulunmaması gereken olumsuz (nefyî) sıfatlar
3. Fiilî sıfatlar⁴²⁷

İlk bölümdeki sübûtî sıfatlar Allah Teâlâ’nın zâtına yönelik olan zâtî sıfatlardır.

Bu sıfatlar iki kısma ayrılır:

- a) Zâtının varlığının devamını ifade eden sıfatlar (kadîm oluşu)
- b) Zâtına taalluk eden sıfatlar (kâdir ve âlim oluşu)

İkinci bölümü oluşturan nefyî (olumsuz) sıfatlar da ikiye ayrılır:

- a) Zâtının benzerinin veya zıttının olmadığını ifade eden sıfatlar
- b) Zâtından nefyedilen sıfatlar

Ehl-i Sünnet’ten Ebu’l-Muîn en-Nesefî de sıfatları taksim hususunda Ebû Hanîfe gibi düşünmektedir. O da sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırır. Bk. Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm: İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, (çev. Cemil Akpınar), Konya, ts., s. 35-36.

Ehl-i Sünnet’in iki imamı; Eş’arî (324/936) ve Mâtürîdî (333/944) de sıfatların herhangi bir taksim edilmesi görülmemekle birlikte birçok kelâmcı sıfatları ikili bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Meselâ Cüveynî sıfatları nefsi (zâtî) ve manevî sıfatlar olarak ikiye ayırır. Bk. İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fî usûli’l-İ’tikâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa), Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950, s. 30.

Cüveynî’ye hocalık yapmış olan Bâkîllânî (403/1013) ve Beyhâkî (458/1066) de sıfatları zâtî ve fiilî sıfatlar olmak üzere ikiye ayırarak incelemişlerdir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Kitâbü’t-Temhîd* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkiyye, 1957, s. 262-263; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhâkî, *el-İ’tikâd alâ Mezhebi’s-Selefi Ehli’s-Sünneti ve’l-Cemâ’a*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1984, s. 26.

Matürîdilikte Allah Teâlâ’nın sıfatları sekiz olarak kabul edilirken, Eş’arilikte tekvin müstakil bir sıfat olarak kabul edilmez ve zâtî sıfatlar yedi olarak benimsenir. Bk. Şeyhîzâde Gelibolulu Abdurrahîm b. Ali el-Amâsî, *Kitâbü nazmi’l-ferâid ve cem’i’l-fevâid*, Kahire: el-Matbaatü’l-Edebiyye, 1899, s. 17; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1340-1343, II, 122; Metin Yurdagür, *Allah’ın Sıfatları – Esmâü’l-Hüsna*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1984, s. 211.

⁴²⁵ Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü’t-teklif: Ârâü’l-Kâdî Abdülcebbarî’l-kelebiyye*, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1971, s. 194-196, Bu eserde Kâdî Abdülcebbar’ın Allah Teâlâ’ya ait sıfatları yedi sınıfa ayırarak incelediği söz konusu edilmiştir.

Kâdî Abdülcebbar’ın Allah Teâlâ’nın sıfatları hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Fatih Özerol, *Son Devir Mutezile Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar’a Göre Allah’ın Sıfatları* (yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993, Bursa, s. 25-65.

⁴²⁶ Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 224.

⁴²⁷ *Mu’temed*, s. 182: 11-20.

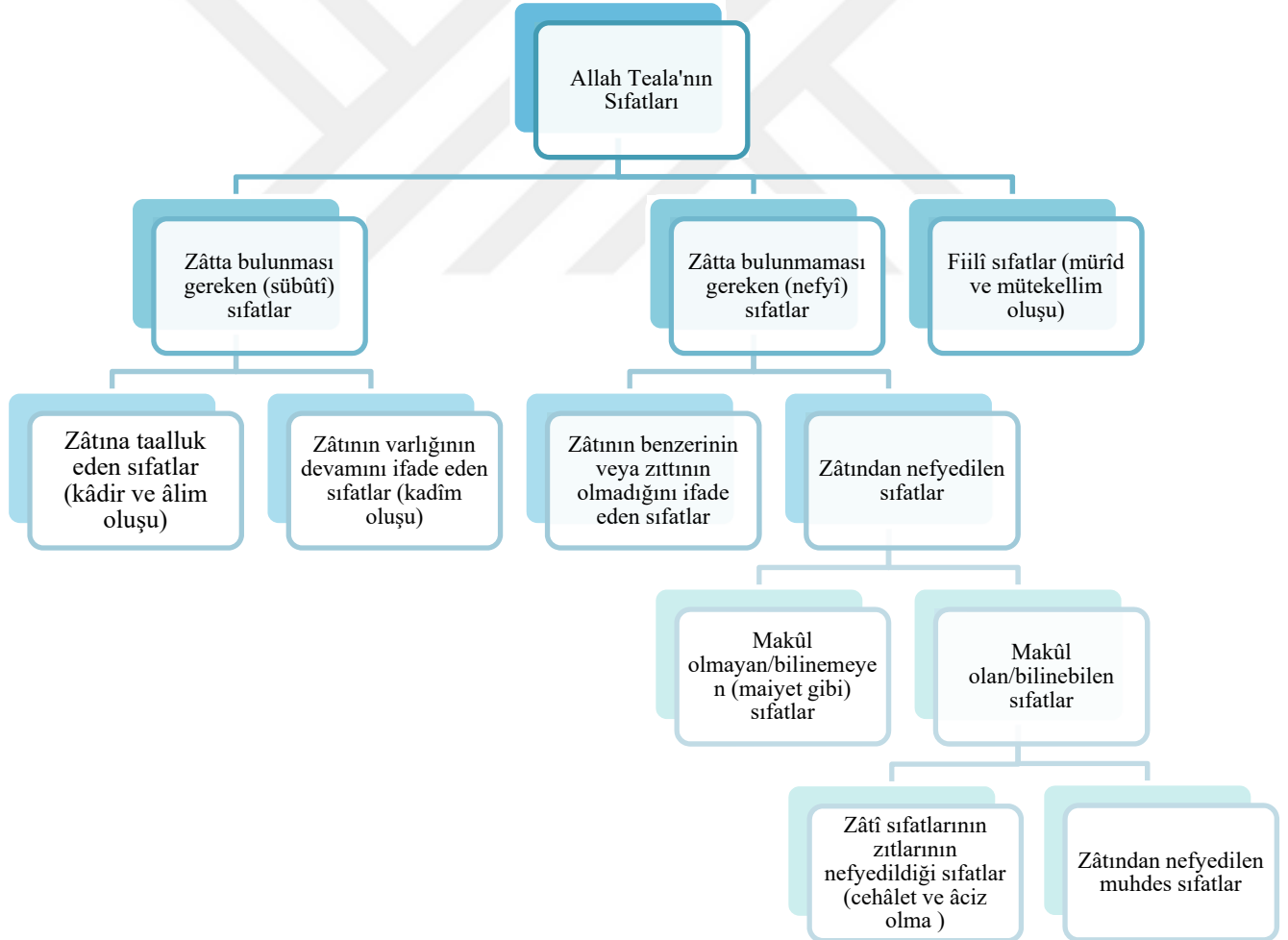
Zâtından nefyedilmesi gereken sıfatlar da ikiye ayrılır:

- a) Makûl olmayan/algılanamayan (mâiyet gibi) sıfatlar
- b) Makûl olan/algılanabilen sıfatlar

Zâtından nefyedilmesi gereken algılanabilir/makûl olan sıfatlar da ikiye ayrılır:

- a) Zâtî sıfatlarının zıtlarının nefyedildiği sıfatlar (cehâlet ve âciz olma)
- b) Zâtından nefyedilen muhdes sıfatlar (bir yönde kâin olması, bir yöne hulûl etmesi, muhtaç olması, duyu organlarından biriyle idrak etmesi gibi sıfatlar)

Allah Teâlâ'ya ait sıfatların üçüncü bölümünü ise “fiilî sıfatlar” oluşturur. Bu sıfatlar zâtî sıfatlar dışında kalan sıfatlardır. Bu sıfatların başında O'nun mütekellim oluşu, mürîd oluşu gibi sıfatlar gelir.⁴²⁸



⁴²⁸ İbnü'l-Melâhimî fiilî sıfatlar ile ilgili bilgi verirken bu sıfatlara zâtî sıfat nazarıyla bakan ve değerlendiren Eş'arî ve Mâturidî mezhebinin kelâmcılarından bahsederken “bir kavmin zâtî sıfat zannettiği” şeklinde bir ifade kullanır. Bk. *Mu'temed*, s. 182: 19-20.

1. ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

Zât-sıfat ilişkisi meselesi kelâm ilminin esaslı konularından biri olmuştur. İnanç konularıyla ilgilenen mezhep ve fırkaların tümü her ne kadar Allah Teâlâ'nın bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu hususunda ittifak etmişler ise de, bu sıfatların anlamları, Allah Teâlâ'nın sıfatlarla bağlantısı, bu bağlantının isbat yolları ve sıfatların taksimi hususunda farklı görüş ve düşünce üretmişlerdir.

Zât-sıfat ilişkisi meselesinde Ehl-i Sünnet kelâmcıları sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtı üzerine zâid ve zâtı ile kâim olan ezeli manâlar olduğunu kabul ederler.⁴²⁹ Ehl-i Sünnet'in zât-sıfat ilişkisi hakkındaki görüşü sıfatların zâttan farklı ve ayrı olduğunu aynı zamanda zâtın aynısı da olmadığını ifade etmek üzere "sıfatlar zâtın aynısı olmadığı gibi, gayrisi da olmayan şeyler" (lâ hiye Allah ve lâ hiye gayrühü)⁴³⁰ şeklinde formüle edilmiştir.⁴³¹ Ehl-i Sünnete göre, sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı olarak kabulü Mutezile'nin endişe ettiği ve eleştirdiği ta'addüd-ü kudemâyı (birden fazla kadîm varlığın bulunması) gerektirecek bir duruma yol açmaz. Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatlarının muktezası olmayıp, bilakis sıfatları zâtının muktezasıdır. Bizâtihi var olan Allah Teâlâ'nın kendisidir. Sıfatlar ise kendi zâtlarıyla değil, ancak Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim ve kadîm şeylerdir. Bu durumda hakikatte zât ve sıfat şeklinde birbirinden bağımsız iki ayrı şey yoktur ki birden fazla zâtın çokluğu söz konusu olsun. Bir başka ifadeyle muhal olan; birden fazla zâtın kadîm olmasıdır. Yoksa kadîm olan zâtle birlikte bulunan sıfatların kadîm olması muhal değildir.⁴³²

⁴²⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut: Dârü Lübnân li't-tubaâ ve'n-neşr, 1987, s. 26-28; a. mlf., *İbâne*, s. 48; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 198; Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (nşr. M. İbrahim Nasr – Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cil, 1996, II, 295.

⁴³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, I, 169-170. Ehl-i Sünnet inancında zât-sıfat bağıntısının formüle edilmiş şekli olan sıfatların Allah Teâlâ'nın ne aynısı ne de gayrisi olduğuna dair ifadeleri ilk söyleyen kelâmcının muhtemelen İbn Küllâb olduğu söylenir. Bk. Tefvik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, s. 73. İbn Küllâb el-Basrî'nin sıfat bahsi ve diğer kelâmî görüşleri için ayrıca bk. Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 57-146.

⁴³¹ Ehl-i Sünnet'in zât-sıfat ilişkisi hakkındaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 283-293; Özler, *Tevhîd*, s. 156-162.

⁴³² Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n--Nesefiyye* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, 2005, s. 78-79; Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebziratü'l-edille fi usûli 'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, s. 261.

Zât-sıfat ilişkisi hususunda Allah Teâlâ'nın akla gelebilecek ve tasavvur edilebilecek her türlü şeyden tenzih edilmesi gerektiğini savunan Mutezile mezhebi Allah Teâlâ'nın sıfatlarını bu şekilde yorumlaması nedeniyle katı bir zât-sıfat özdeşliği anlayışını ortaya koymuştur. Nitekim Mutezile'nin sıfat konusundaki bu katı nominalist yaklaşımı Ehl-i Sünnet tarafından sıfatların inkârı olarak algılanmış ve bu algı nedeniyle Mutezile “Muattıla”⁴³³ yani sıfatları inkâr eden anlamında vasıflandırılmıştır.⁴³⁴

Zât-sıfat ilişkisi meselesi üzerindeki tartışmanın temelinde Allah Teâlâ'nın zâtının bilinmesini sağlayan sıfatların delil ile ispatlanmasının mümkün olup-olmaması bulunur. Meselenin özünü Allah Teâlâ'nın mâhiyetinin (=mâiyyetinin) bilinmesinin ve buna bağlı olarak sıfatların delil ile ortaya konulmasının imkânı oluşturur. Allah Teâlâ'nın zâtının ve sıfatlarının bilinmesi hususunda felsefeciler⁴³⁵ ve Dırâr b. ‘Amr⁴³⁶ farklı görüşte olmuşlardır. Onlar, biz insanların Allah Teâlâ'nın zâtının kühünü bilemeyeceğimizi, bu bilginin sadece O'nda bulunduğunu iddia ederek Allah Teâlâ'nın zâtının hakikatinin sadece kendisi tarafından bilineceğini ileri sürmüşlerdir.⁴³⁷ İbnü'l-

⁴³³ Muattıla, Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isimdir. Ta'til görüşünün ilk defa II/VIII yüzyılın başlarında Ca'd b. Dirhem tarafından ileri sürüldüğü kabul edilir. Tenzih ilkesine fazla yer veren ve bunun sonucunda bazı isimlerle mânevî sıfatları kabul etmeyen Mutezile'nin yaklaşımı kısmî ta'til olarak değerlendirilmiştir. Bk. Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *DİA*, XXX, 330-331; konu hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî, *Makâletü't-ta'til ve'l-Ca'd b. Dirhem*, Riyad, 1418/1997, s. 16-20; A. Sâim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s. 97.

⁴³⁴ Şehristânî, *Milel*, I, 92; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1981, s. 113; Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s.156.

⁴³⁵ İbnü'l-Melâhimî'nin bahsettiği felsefeciler, semavî dinler tarafından evrenin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotin'den alan sudûr teorisini benimseyen müslüman felsefecilerdir. Bu felsefecilerin başında Farâbî ve İbn Sînâ gelir. Bu felsefecilerin geliştirdiği sudûr teorisine göre mutlak birin özünde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, salt ve yalın olduğu için O'nun fiili de bir ve tek olmalıdır. Bu sebeple Plotin'in, “Birden ancak bir çıkar” önermesi uyarınca bir olan Allah'ın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucunda O'ndan mânevî bir cevher olan ilk akıl çıkmıştır. Bk. Mahmut Kaya, “Sudûr”, *DİA*, XXXVII, 467-468.

⁴³⁶ Dırâr b. ‘Amr, asıl ismi Ebû Amr Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî (ö. 200/815 [?]) olup Mutezile'nin Basra ekolüne mensup kelâmcılardandır. Kaynaklarda hayatı hakkında, İmam Ebû Yûsuf'un çağdaşı ve Mutezile bid'atçılarından biri olarak gösterilmesi dışında fazla bilgi yoktur. Mutezile bünyesinde farklı fikirler ileri sürmesinden dolayı sonrakilerin çoğu onu Mu'tezilî olarak görmemiş, fikirlerine iştirak etmemiştir. Allah'ın, yalnız kendisinin bildiği bir mahiyeti bulunduğunu ve kıyamet günü kulların sahip kılınacakları altıncı bir hisle Allah'ı görebileceklerini belirten Dırâr'a göre Allah'ın isim ve sıfatları O'nun ne olduğu hakkında (sübûtî) herhangi bir bilgi sağlayamayacağı için bunların olumsuz (selbî) anlamda yorumlanması gerekir. Buna göre Allah'ın alim ve kadir oluşu cahil ve âciz olmayışı anlamına gelir. Bk. Mustafa Öz, “Dırâr b. ‘Amr”, *DİA*, IX, 274-275; Dırâr b. ‘Amr hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 237-246.

⁴³⁷ *Fâik*, s. 65: 15-17.

Melâhimî bu iddiaya cevap olarak Allah Teâlâ'nın zâtının hakikatinin olduğunu ve O'nun varlığının da aynı zamanda zorunlu yani *vâcibu'l-vücud* olduğunu söyler. O'na göre Allah Teâlâ'nın zâtı zorunlu olarak kâdir, âlim, hay'dır ve tüm bu sıfatlar delil getirilerek ortaya konulabilir özelliktedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kühü ve mahiyeti ortaya konulan delillerle ispatlanandan daha fazlası değildir. İbnü'l-Melâhimî, O'nun hakikati ve mahiyetinin doğru olarak anlaşılması için sıfatlarını zâtından ayrı telakki edilmemesi gerektiğini ifade eder. Sıfatların ispatı ve Allah Teâlâ'dan nefyedilecek özelliklerin bilinmesi ile ilgili getirdikleri metodun sağlıklı bir metot olduğunu belirtir. Dolayısıyla O'nun mahiyeti ve kühü ile ilgili ortaya koydukları bilginin sıfatların anlamına uygun olduğunu ifade ederek, kendilerinin benimsediği metot dışındaki bir metotla zât-sıfat meselesinin doğru bir şekilde anlaşılamayacağını ifade eder.⁴³⁸

Ona göre, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının var olduğunu öğrenmenin en sağlıklı yolu ve metodu, O'nun yaptığı fiilin delâlet ettiği sıfatları veya fiilini bilmektir. O'nun fiilinin meydana geldiğinin bilinmesi O'nun zâtının ve hakikatinin var olduğunun ve zâtının kâdir, âlim, hay olma gibi sıfatlarının bulunmasını gerektirir. Yani O'nun fiilinin oluşu, sıfatlarının olduğuna yönelik en iyi delildir. Bu delil, aynı zamanda sıfatlara yönelik olan bir hakikatinin de varlığına delalet ettiği gibi bu sıfatların O'nun zâtından ayrı bir şey olmadığını da delilidir.⁴³⁹

İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah Teâlâ kendi zâtını bizim bildiğimiz gibi bilmektedir. Bu bilgiye göre, O'nun hakikati zâtıyla varlığı zorunlu (*vâcibu'l-vücud*) olan bir hakikattir. Bir şey hakkındaki bilgi, o şeyin zâtının bilgisidir. Bir şeyin zâtının hakikati, varlığı zorunlu olan bir hakikat olduğunda zâtın hakikati hakkında bilgisi olan her âlimde –Allah Teâlâ ve insanlar– aynı bilgi oluşur. Bir başka deyişle Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu olması nedeniyle O'nun zorunlu olan varlığı hakkında biz insanlarda oluşan bilgi ile Allah Teâlâ'nın zâtındaki bilgi arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Nihayetinde biz insanlar da eşyayı idrak edilebilen hükümleri ile biliriz ve bu hükümler doğrultusunda çevremizdeki varlıklar hakkında bilgi sahibi oluruz. Mesela hayat yani canlılık, bilgi sahibi olmak isteyen her âlim tarafından

⁴³⁸ *Fâik*, s. 65: 17-66: 7.

⁴³⁹ *Fâik*, s. 67: 1-5.

kendine özgü hükümler ile idrak edilir. Hayatın idraki gerçekleştiren bir yapı (=bünye) olduğunu biliriz. Hayat hakkında bizde oluşan bu bilgi ile Allah Teâlâ'nın hayat hakkındaki bilgisi aynıdır. Dolayısıyla hayatın hakikatinin bünyenin kendisi olduğunun O'nun tarafından bilinip biz insanlar tarafından bilinemeyeceğini iddia etmek doğru olmadığı gibi O'nun zâtını kendisinin bildiğini, bizim ise bilmediğimizi iddia etmek de doğru bir tespit değildir.⁴⁴⁰ İbnü'l-Melâhimî, biz insanların Allah Teâlâ'nın zâtının hakikatini O'nun bildiği şekilde bildiğimizi vurgulayarak felsefecilerin zâtın künhüne dair bilgiye insanların vakıf olamayacağı şeklindeki görüşlerinin yanlışlığına işaret eder.

Ona göre bir şeyin ayrıntılı ve yakîn olarak bilinmesi, o şeyin kendisi dışındaki şeylerden farklı yönlerinin ve bir benzeri varsa benzer yönlerinin bilinmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtını ve vâcibu'l-vücûd oluşunun hakikatini bildiğimiz zaman vâcibu'l-vücûdun hakikatinin zâtıyla zorunlu olmayan varlıklardan farklı olduğunu (*munfâsilen*) da öğrenmiş oluruz. Bu bilginin oluşmasının sonucunda O'nun bir benzerinin olmadığını da yakînî olarak öğrenmiş oluruz. Bu bilgilerin bizde oluşmasının akabinde O'nu bilmemek söz konusu olamaz. Dolayısıyla biz insanların Allah Teâlâ'nın mahiyetini ve zâtının hakikatini gerektiği şekilde bilmesi mümkündür.⁴⁴¹

Allah Teâlâ zâtıyla âlim, kâdir, hay ve mevcut olup zorunlu bir varlıktır. Varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ'nın zâtının ezeli (lem yezel) olması gerekir. Çünkü zâtının ezeli olmaması durumunda zâtıyla zorunlu bir varlık olması mümkün olmazdı. O'nun zâtının varlığının zorunlu olmasından dolayı zâtına ait sıfatların da ezeli olması zorunlu olacaktır. Çünkü sıfatların gerekli ve zorunlu olmasının şartı, Allah Teâlâ'nın zâtının zorunlu olarak mevcut olmasıdır. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ'nın sıfatlarının da zorunlu olması kaçınılmazdır. Ayrıca bu sıfatlar zâtı için zorunlu olduğundan bu sıfatların zıtlarının olması da imkânsız olacaktır. Çünkü sıfatın meydana gelmiş olması sıfatın nefyini imkânsız kılar. Yani sıfatların zorunluluğu zıtlarının imkânsızlığını gerektirir. Sıfatlar ezeli olarak zorunlu olduklarına göre ebedî olarak da

⁴⁴⁰ *Fâik*, s. 67: 10-18; *Mu'temed*, s. 279: 18-20.

⁴⁴¹ *Fâik*, s. 68: 1-6; *Mu'temed*, s. 278: 14-18.

zorunlu olacaklardır. Çünkü sıfatların esas sahibi olan Allah Teâlâ'nın varlığı ezeli ve ebedîdir.⁴⁴²

Sıfatların zorunlu olmaları nedeniyle bir haldeki durumu ile diğer bir haldeki durumu arasında bir öncelik yoktur. Dolayısıyla sıfatlar her hal ve durumda zorunludurlar. Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu oluşu ezeli ve ebedîdir. Hâdis varlıkların O'nun zâtında son bulması yani bir başlangıcının olması için zâtının hâdis varlıklar açısından zorunlu olması kaçınılmazdır. Zâtıyla zorunlu olması nedeniyle de zâtı için yokluk imkânsız olacaktır. Yani O tüm sıfatlarıyla her halükarda zorunlu olarak var olmak durumundadır. Yokluk O'nun için imkânsızdır. Dolayısıyla yokluğun zâtı için imkânsız oluşu, varlığının ezeli ve ebedi olmasını gerektirir.⁴⁴³

1.1. Allah Teâlâ'nın Sıfatları *Ma'nâ* veya *Hâl* Değildir

Mutezile mezhebinde Allah Teâlâ'nın temel sıfatları denildiğinde O'nun zâtıyla kâdir, âlim, hay ve mevcut oluşu akla gelir. Bu durum Hüseyiniye ekolü için de geçerlidir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın zâtıyla bu sıfatlara hâiz olmasının, O'nun zâtını diğer varlıklardan ayırt eden temel bir nitelik olduğunu vurgular. Ona göre Allah Teâlâ'nın zâtının diğer varlıklardan farklı bir tarzda fiilini gerçekleştirmesi nedeniyle kâdir olarak vasıflandırılır. Ayrıca eşyanın O'na olduğu gibi tebeyyün etmesi (açığa çıkıp bilinmesi) nedeniyle O'nun zâtı âlim olarak vasıflandırılır. Allah Teâlâ'nın kâdir ve âlim olmasının imkânsız olmaması için de O'nun hay sıfatına haiz olması kaçınılmazdır. Nihayetinde kâdir, âlim ve hay sıfatlarına sahip olan bir varlık olarak Allah Teâlâ'nın mevcut olma sıfatına sahip olduğunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî, bu sıfatları *hükûmler* (ahkâm) olarak nitelendirir. Ona göre *hükûmler* olarak nitelenen bu vasıfların Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı (zâid) bir unsur (ister *hâl* isterse *ma'nâ* şeklinde olsun) olduklarını ortaya koymaya lüzum yoktur.⁴⁴⁴

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkındaki temel bilgileri aktardıktan sonra konunun mahiyeti hakkındaki detaylı tartışmalara girişmeden önce o günkü İslam dünyasında kelâm çevrelerinde oluşan mezhep yorumlarının özetini verir. Zât-sıfat

⁴⁴² *Fâik*, s. 82: 10-20.

⁴⁴³ *Fâik*, s. 82: 20-83: 5.

⁴⁴⁴ *Fâik*, s. 68: 10-15.

ilişkisi meselesinde Mutezile'den farklı düşünen Eş'ariyye⁴⁴⁵ ve Küllâbiyye⁴⁴⁶ mezheplerinin sıfat anlayışları hakkındaki görüşlerini kısaca aktarır. Her iki mezhebe göre sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olan *ma'nâ*lardan ibarettir. Ehl-i Sünnet kelâm anlayışı olarak da tabir edilen bu yaklaşıma göre Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim olan kudret sıfatı vardır ve fiilini bu sıfatıyla gerçekleştirir. Bu nedenle O, “kâdir” olarak vafedilir. Fiillerini sağlam bir şekilde yapabilmesi için ilminin olması gerekir. Fiillerin sağlam olarak gerçekleşmesini sağlayan bir *ma'nâ* olarak ilim vardır ve bu ilimden dolayı da O, “âlim” olarak vafedilir. Kudretini ve ilmini gerçekleştirmesi için kendisinde yine bir *ma'nâ* olarak hayat sıfatı vardır ve bu nedenle de hay olarak vafedilir. Bu mezheplere göre irade, idrak, sem', basar ve diğer sıfatlar da aynı şekilde Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olan birer *ma'nâ*dan ibarettir.⁴⁴⁷

İbnü'l-Melahimi, Eş'ariyye ve Küllâbiyye'nin sıfat düşüncesini özet olarak verdikten sonra bu konuda ayrıştıkları Behşemîler'in ahvâl teorisi hakkında bilgi verir. Bu teorinin fikir babası Ebû Hâşim, sıfatları Allah Teâlâ'ya ait bir *hâl* olarak düşünmüştür. Ona göre sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtına özgü hâlleridir. “Kâdiriyet *hâli*” zâtına özgü bir *hâldir*. Kâdiriyet *hâli* olmasaydı zâtından fiilin gerçekleşmesi söz konusu olmayacaktır. Aynı şekilde O'nun “âlimiyet *hâli*” vardır. Bu *hâl* O'na özgüdür ve bu *hâl* sayesinde Allah Teâlâ fiillerini sağlam bir şekilde gerçekleştirmektedir. Temel

⁴⁴⁵ Eş'arilik, kelâm metodunu benimseyen Ehl-i Sünnet'in Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 260/324) ismini ve görüşlerini esas alan koludur. Eş'ariliğin ortaya çıkışı sırasında, akaidini en önemli meselelerinden birini teşkil eden Allah Teâlâ'nın sıfatları için birbirine zıt iki görüş ileri sürülüyordu. Bu görüşlerden biri sıfatları kabul eden Selefîyye'nin görüşü ile sıfatların bir kısmını inkâr eden Mutezile'nin (veya Muattıla) görüşüdür. Selefîyye'ye, sıfatları kabul etmesi nedeniyle “sıfatîyye” deniliyordu. Eş'arî Mutezile'den ayrılıp Selefîyye'ye geçtikten ve kendi mezhebini kurduktan sonra, Selefîyye dâhil, artık sıfat-ı ilâhiyyeyi kabul eden Ehl-i Sünnet'e “Eş'ariyye” denilmiştir. “Eş'arilik”, ehl-i bid'âte mukabil olarak kullanıldığı takdirde Mâtüridîliği de içine alır. Bk. Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 135.

⁴⁴⁶ Küllâbiyye mezhebi Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Basrî (ö.240/854) tarafından kurulan ve Cehmiyye ile Mutezile'ye karşı Allah Teâlâ'nın sıfatlarını ispat eden, Kur'an'ın kadim olduğunu söyleyen bir fırkadır. Ehl-i Sünnet kelâmının temel düşüncelerini hazırlayan hareketlerden biridir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156-157.

İbn Küllâb el-Basrî'nin hayatı, eserleri ve kelâm ilmindeki yeri ve önemi hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, s. 14-46.

⁴⁴⁷ *Fâik*, s. 68: 16-19. Eş'arî ve Mâtüridî mezheplerinin Allah Teala'nın sıfatları hakkındaki görüşleri için bk. Eş'arî, *Lüma'*, s. 89-91; a. mlf., *İbâne*, s. 118; Neseefî, *Tebşıra*, I, 202-204; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtüridî es-Semerkindî, *Kitâbü't- Tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu) İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 97-99; Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-din* (nşr ve trc. Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978, s. 27; a.mlf., *el-Kifâye fî'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları – Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014, s. 90-91; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 36; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâkî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd* (nşr. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim Ebü'l-Ayneyn, Abdürrezzâk Afîfî – Abdurrahman b. Salih el-Mahmûd), Riyad: Dâru'l-Fazile, 1999, s. 61.

sıfatlardan hay ve mevcut olma da aynı şekilde anlaşılır. Yani Allah Teâlâ'nın "hay *hâli*" ve "mevcudiyet *hâli*" vardır.⁴⁴⁸

İbnü'l-Melahimi, Eş'ariyye-Küllâbiyye ekollerinin sıfatları *me'anî* olarak telakki eden anlayışı ile Ebû Hâşim'in *ahvâl* anlayışı hakkında anahatlarıyla bilgi aktardıktan sonra her iki ekolün zât-sıfat ilişkisi hususundaki görüşlerini değerlendirmeye tabi tutar. Geleneksel Mutezilî sıfat anlayışı bağlamında her iki görüşün açmazlarını, yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışır. İki ekolün zât-sıfat bağlamındaki görüşlerini mukayese eden İbnü'l-Melâhimî Ebû Hâşim'in *ahvâle* dayanan sıfat telakkisi ile Eş'arîliğin sıfatları *ma'nâ* olarak kabul eden görüşleri arasında benzerlik olduğunu ifade eder. Eş'arîler ile Behşemîler'in sıfat anlayışlarını karşılaştırırken her iki yaklaşım açısından kullandıkları ifadelerin dışında iki ekolün arasında herhangi bir farkın olmadığını söyler. Nitekim Eş'arîler sıfatları Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı bir etken yani *ma'nâ* olarak telakki etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre sıfatlar, ontolojik olarak zâttan bağımsız ve gerçeklikleri olan birer *ma'nâ*dır. İbnü'l-Melâhimî'nin Eş'arî sıfat anlayışına benzer bir yaklaşım içerisinde gördüğü Behşemîler'in anlayışına göre ise sıfatlar, O'nun zâtını vasf eden anlam kapsamında zâtına özgü hâllerdir. İbnü'l-Melahimi, sıfat konusunda kıyaslama yaparak birbirine benzer olduklarını söylediği iki ekolün sıfat anlayışlarını aktardıktan sonra Hüseyniyye olarak kendi yaklaşımlarını da ifade eder. Hüseyinîler'e göre sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtının vasıflandırılması kapsamında zâtından ayrı (zâid) olan birer *hüküm*dürler. Ancak sıfatların birer *hüküm* olarak zâttan ayrı birer unsur oluşları kesinlikle ontolojik bir ayrılık olmayıp bilinmeleri açısından söz konusu olan ayrılıktır.⁴⁴⁹

İbnü'l-Melâhimî, sıfatlar hakkındaki yaklaşımlarını aktardığı Eş'arî ve Behşemîler'in sıfat anlayışlarının birbirine yakın olduğunu belirtir. Nitekim Sıfatiyye⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ *Fâik*, s. 69: 1-4.

⁴⁴⁹ *Fâik*, s. 69: 5-9. Hüseyinîler sıfatları Allah Teâlâ'nın zâtını vasf eden anlamın kapsamında olan ve zâtından ontolojik olarak bir ayrılıkları olmasa da nihayetinde ayrı olan (zâid) birer hüküm şeklinde tanımlayarak sıfat-zât ilişkisi hususundaki meseleye çözüm getirmek istemişlerdir. Böylelikle Ehl-i Sünnet'in sıfatları zâta indirgeyerek yok sayıldığı yönündeki itirazlarını karşılarken diğer yönden çözüm olarak gündeme gelen *ahvâl* teorisindeki hâllerin zât ile bağlantısındaki belirsizliği de ortadan kaldırmayı amaçlamışlardır.

⁴⁵⁰ "İlâhî sıfatların Allah'a nisbet edilmesini benimseyenler" anlamındaki Sıfatiyye mensuplarına ehl-i isbât, ehl-i müsbite de denir. Bunlar ilâhî sıfatları zât-ı bârî ile kâim, hakiki ve vücudî olarak kabul ederler. Birçok konuda farklı görüşleri bulunmakla birlikte sıfatları Allah'a nisbet etmede ortak oldukları için Ehl-i Sünnet'in yanı sıra Hişâmiyye, Kerrâmiyye, Müşebbihe ve Mücessime de Sıfatiyye diye anılır.

olarak da bilinen Eş'arîler, sıfatları, "Allah Teâlâ'nın zâtının aynısı da değil, O'ndan ayrı da değildir" şeklinde formüle ederek zât-sıfat ilişkisini bu bağlamda izah ederken, Behşemîler de sıfatları zâtın kendisi olmayan ancak zâttan ayrı bir unsur olarak telakki ettikleri birer *hâl* şeklinde düşünmüşlerdir. İbnü'l-Melâhimî, bu *hâllerin* zâttan ayrı olmasına rağmen genel olarak zâttan ayrı olduklarının söylenmediğini kaydeder. Bu durumda hâller zâttan hem ayrı hem de farklı olacaktır. Dolayısıyla Eş'arîler'in *ma'nâ*, Behşemîler'in *hâl* olarak adlandırdıkları sıfatların zât ile bağlantıları açısından her iki görüş arasında bir benzerliğin olduğu göze çarpar. İbnü'l-Melâhimî, her iki anlayışta da zât ve sıfatların birbirinden farklı iki ayrı şey olarak kabul edilmesinin söz konusu olduğunu söyler. Ona göre Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında Eş'arîler'in *meâni* kavramını kullanması ile Behşemîler'in *ahvâl* kavramını kullanmasının dışında sıfat anlayışları yönünden aralarında herhangi bir fark yoktur. İki ekol arasındaki sıfatların yorumlanmasındaki tek farklılık, sıfatların tanımlanmasında kullandıkları ifade değişikliğidir.⁴⁵¹ Bu ifadelerinden de anlıyoruz ki İbnü'l-Melâhimî, Eş'arîler'in sıfatları *ma'nâ* olarak görmeleri ile Behşemîler'in *hâl* olarak nitelemeleri arasında ifade değişikliği dışında temel bir farklılık görmemektedir. Bilakis her iki kavramı zâttan ayrı bir şey olmalarından dolayı anlam yönünden özdeş ve aynı kavramlar olarak değerlendirmiştir.

Bu bilgilerden sonra İbnü'l-Melâhimî, zât-sıfat ilişkisi ve sıfat anlayışı açısından üç yaklaşım (Eş'arîler, Behşemîler ve Hüseyinîler) arasındaki benzer ve farklılıklara yönelik mukayeseli bir değerlendirme yapar. Buna göre Eş'arîler kudret, ilim, hayat gibi meâni sıfatlar ile zâtı bu sıfatlarla vasıflandırmanın kapsamına giren hükümler olarak anlıyorlarsa bu yaklaşım tarzı, Hüseyinîler'in sıfatları zâtın vasfedilmesinin kapsamına giren hükümler olarak gördükleri yaklaşımları ile aynı noktada buluşur. Eş'arîler sıfatları *meâni* olarak tanımlarken, bu tanımlamalarıyla Behşemîler'in sıfatları *ma'nâ*lar

Buna karşılık Allah'ın zâtından başka sıfatlarının bulunmadığını, O'nun sıfatlarının zâtının aynı olduğunu ve zâtına taalluk ettiğini ileri sürenlere, sıfatları reddettikleri için nüfât, işlevsiz hale getirdikleri için de muattıla adı verilir. Birçok konuda farklı düşünmelerine rağmen sıfatları reddetme veya bir anlamda etkisiz hale getirme hususunda birleştiklerinden Cehmiyye, Mutezile ve felsefeciler nüfât/muattıla içinde sayılmıştır. Akaidde akla önem vermeyen Sıfâtiyye Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarını te'vile tâbi tutmadan naslarda yer aldığı gibi benimser, zâhirlerine inanır, iç yüzlerinin anlaşılmasını Allah'a havale eder. Onların bu husustaki genel prensibi "aslımı kabul, vasfımı terk"tir. Bk. Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 280-281; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2012, s. 486-488; İlyas Çelebi, "Sıfâtiyye", *DİA*, Ek-2, 509-511.

⁴⁵¹ *Fâik*, s. 69: 9-13.

olarak anladıkları gibi anlıyorlarsa bu durumda ise, Eş'arîler Behşemîler ile aynı görüşte birleşmiş olacaklardır. İbnü'l-Melâhimî, üçüncü bir değerlendirme olarak Eş'arîler'in, meâni sıfatlarıyla kendileri olmadıkça zâtın vasf edilmeyeceği zâttan farklı ve O'ndan ayrı olan zâtlar şeklinde anlamaları durumunda ise hem Hüseyinîler'e hem de Behşemîler'e meselenin özünde muhalif bir konumda olacaklarını ifade eder.⁴⁵² Sıfatların anlaşılması meselesinde farklı yaklaşımlara sahip üç ekolün düşüncelerinin birbirleriyle mukayese edilmesinin sonucunda aslında ifade edilmiş şekillerinin dışında konunun özü itibarıyla aralarında bir farkın olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim İbnü'l-Melâhimî sıfatlara bakış açısını bu minval üzere yapmıştır. Ona göre zâtın üzerine zâit olan sıfatlar aslında birer *hükümdürler* ve bu *hükümler*in her biri zâttan sâdır olan bir işlevi işaret etmektedir. Dolayısıyla sıfat, bir zâtı diğer bir zâttan ayıran bir nokta olarak zâtın işlevidir. Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî sıfatların gerçekliğini doğrudan zât-sıfat ilişkisine girmeden, sıfatların fonksiyonelliğiyle açıklamaya çalışmıştır.⁴⁵³

Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'ya ait kudret, ilim ve hayat gibi sıfatlarının olduğunu ve bu sıfatları Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim ve hay oluşunu ifade eden *hükümler* şeklinde anladıklarını ifade eder. Yani zât aynı zât, ancak sıfat olarak bilinen özellikler zât tarafından zorunlu olarak ortaya konulan değişik *hükümler*dir. Zâtın kendisinde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Değişen sadece zâtın eşyaya dönük olan O'nun kâdir, âlim veya hay olmasını gerektiren *hükümler*dir. Sıfatları Behşemîler'in *hâl* ve Eş'arîler'in *ma'nâ* olarak tanımladıkları gibi anlamadıklarını belirterek bunun sebebi olarak da bu kavramların kendi başlarına bilinemez, akledilemez özellikte olduklarını vurgular. Ona göre, ayrıca bu kavramları bilmeyi sağlayan bir metot da yoktur. Dolayısıyla sıfatların, zâttan ayrı bir *hâl* veya *ma'nâ* olduğunu ileri süren Eş'arî ve Behşemîler'in ileri sürdüğü bu yaklaşımların reddedilmesi gerekir.⁴⁵⁴

İbnü'l-Melâhimî, sıfatların *ma'nâ* veya *hâl* olduklarını ileri süren yaklaşımların benimsenmeyip reddedilmesi gerektiğini söylerken, bunun sebebi olarak sıfatların

⁴⁵² *Fâik*, s. 69: 13-16.

⁴⁵³ Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 158.

⁴⁵⁴ *Fâik*, s. 69: 17-21.

ma'nâ veya *hâl* şeklinde bilinmesini ortaya koyan sağlıklı bir metodun olmamasını gösterir. Bu düşüncesini delil-medlûl bağlantısı üzerine yaptığı kurguya dayandırır. Ona göre bir meselenin bilinmesi ve aydınlığa kavuşması için kullanılan aklî delil için iki seçenek söz konusudur. Bu iki seçenektan birisi “tesirin müessire etkisi” ile ilgilidir. Bu seçeneğe göre medlûl konumundaki sıfatların delili, ya fiilin kendisi ya da fiilin delâlet ettiği şeydir. İkinci seçenek ise “müessirin kendi tesirine olan etkisi” ile ilgilidir. İkinci seçenekte müessir konumundaki varlık, ya zorunlu olarak (=mûcib) bir şeye etki eder ya da tercih eden (=muhtâr) bir varlık olarak etki eder. Ona göre delilin bir şeye delâlet edebilmesi için o şey yani medlûl ile delil arasında mutlaka bir bağlantının olması gerekir. Eğer delil ile delil getirilmek istenen şey (medlûlü) arasında herhangi bir taalluk (=bağlantı) bulunmaması durumunda o delilin o şey veya başka bir şey hakkında delil olması arasında hiçbir fark veya bir öncelik olmayacaktır. Yani delilin medlûlü ile bir bağlantısı yoksa delilin delil olması ile delil olmaması arasında bir fark olmayacaktır. Ayrıca ona göre delil ile medlûl arasında oluşması muhtemel iki şık dışında başka bir seçeneğin olabilmesi de aklen mümkün değildir. Bu durumda *ma'nâ* veya *hâl* kavramlarının Allah Teâlâ'nın zâtı ile bir bağlantısının olup-olmadığı bu iki seçenek çerçevesinde değerlendirilmesi gerekecektir.⁴⁵⁵

Delil ile medlûlü arasında mutlaka bir bağlantı olması gerektiğini ifade eden İbnü'l-Melahimi esas amacını gerçekleştirmeye koyulur. Onun amacı, delil-medlûl arasındaki olması gereken ilişkiden hareketle Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında var olduğu düşünülen *hâl* ve *ma'nâ* kavramlarının O'nun zâtı ile bir bağlantısının olmadığını dolayısıyla da her iki kavramın ispatlanmasının mümkün olmadığını ortaya koymaktır. Ona göre her iki seçenek ele alındığında Allah Teâlâ'ya ait zâit bir taallukun (*hâl* veya *ma'nâ*) olduğu düşünülemez/akledilmez. İlk olarak seçeneklerden birincisi olan “te'sirin müessire etkisi” bağlamında meseleyi ele alır ve muhaliflerin *hâl* ve *ma'nâ* kavramlarını ortaya koyabilecek bir delilin olmadığını gözler önüne sermeye çalışır. Bu seçeneğe göre medlûl konumundaki *ma'nâ* veya *hâl*in, fiilin kendisine ya da bu fiilin delâlet ettiği bir şeye (sıfata) taalluk etmesi gerekmektedir. Ancak fiil, sıfat olarak telakki edilen *ma'nâ* veya *hâl*e taalluk etmez. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın yarattığı fiil, *ma'nâ* veya *hâl*e delâlet etmez. Çünkü bir fiilin hudûsu yani yaratılması ancak onun yaratılmasını

⁴⁵⁵ *Fâik*, s. 69: 21-70: 1.

mümkün kılan zâtın varlığına delâlet eder. Yoksa fiilin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olması O'nun zâtı ile birlikte bulunan kendisine ait birtakım *ma'nâ* veya *hâl*in var olduğuna delil teşkil etmez.⁴⁵⁶

İbnü'l-Melâhimî, "te'sirin müessire etkisi" delili ilgili değerlendirmesini fiilin muhkem yani sağlam bir şekilde yaratılmış olması üzerinden yapar. Ona göre bir fiilin muhkem olması, o fiilin bir fâil tarafından sağlam olarak yapılmasını âlim ve bu bilgisine göre o fiili yaratan kâdir bir varlığın mevcudiyetine delâlet eder. Yoksa yapılan fiilin düzenli yapılmış olduğunun ortaya çıkması (*tebeyyün*), fiili gerçekleştiren varlıkta bir *hâl* veya *ma'nânın* bulunduğu delâlet etmez. Ayrıca fiilin kudretli bir varlık tarafından yapılmış olması da *hâl* veya *ma'nâların* var olduğuna delil oluşturmayacaktır. Çünkü bir fiili düzenli bir şekilde yaratan bir varlığın oluşu, O varlığın kâdir ve âlim vasıflarına sahip olduğunun göstergesi ve delilidir. Yani Allah Teâlâ'nın bir fiili sağlam ve düzenli olarak yaratması O'nun zâtının kâdir ve âlim olmasına delalet eder. Ancak bu durum, âlim ve kâdir olan Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara *ma'nâ* olarak sahip olduğunun delili olamaz ve bu anlama da gelmez. Ayrıca Allah Teâlâ'nın kâdir ve âlim olması, bu sıfatların O'na ait *hâller* oldukları şeklinde de anlaşılmasını gerektirmez. Nitekim Eş'arîler de sıfatları *hâller* olarak kabullenmeyip bu şekilde anlaşılmasını reddederler. Bir başka deyişle sıfatların *hâl* olarak yorumu sadece Hüseyinîler tarafından değil, Eş'arîler tarafından da kabul edilmemiştir. Behşemîler'in sıfatları *hâl* olarak izahlarının bir metodu olmadığı gibi Eş'arîler'in sıfatları *ma'nâ* olarak izahlarının bir metodu da yoktur. Sonuç olarak İbnü'l-Melâhimî, sıfatlara yönelik üç temel yaklaşım içerisinde karşılıklı olarak birbirlerini eleştirerek reddeden Behşemî ve Eş'arîler'in yorumlarının yerine bu iki yorumdan farklı olarak dile getirdiği Hüseyinîler'in yorumunun daha akli ve mantıklı olduğunu belirtir. Çünkü delil-medlül bağlamında ortaya konan ilkelere göre sıfatların *hâl* veya *ma'nâ* olarak izah edilmesi sağlıklı olmadığı için bu iki yaklaşımın ortaya koyduğu şekilde sıfat konusu anlaşılabilir.⁴⁵⁷

İbnü'l-Melâhimî, sıfatların izahını yaratılan fiil ve bu fiilin sağlam yapılışı (=ihkâm) üzerinden ortaya koymaya çalışırken, sıfatların *ma'nâ* ve *hâl* olduğu yönündeki görüşleri yine buna dayalı olarak eleştirir. Ona göre fiilin Allah Teâlâ

⁴⁵⁶ *Fâik*, s. 70: 1-3.

⁴⁵⁷ *Fâik*, s. 70: 3-10.

tarafından sağlam bir şekilde yaratılmış olması O'nun zâtından ayrı kudret ve ilim gibi sıfatlarının olduğuna delâlet etmez. Çünkü bu tür sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtı ile bir taalluku yoktur. Şayet fiil, bu *ma'nâ*ların var olduğuna delâlet etmiş olsaydı, o zaman fiil, Allah Teâlâ'nın zâtına delâlet etmiş olmazdı. Bu durumda da zâtının reddedilmesi gerekirdi.⁴⁵⁸

Manevi sıfatların varlığını benimseyen Eş'arîler, fiilin varlığı ve o fiilin sağlam olarak yapılmasını fâilin kâdir ve âlim oluşunun delili olarak gösterirler. Çünkü kâdir ve âlim olmanın hakikati, fâil olan varlıkta kudret ve ilim *ma'nâ*larının bulunmasını gerektirir.⁴⁵⁹ Bu görüşe katılmadığını ifade eden İbnü'l-Melâhimî, iddia edildiği gibi kâdir ve âlim olmanın hakikati bu şekilde olmuş olsaydı, fiil ve o fiilin muhkem oluşunun sıfat olarak kudret ve ilmin varlığına vasıtasız/doğrudan delalet etmesi gerektiğini belirtir. Hâlbuki fiilin kendisi ve o fiilin sağlam yapılması, her şeyi açıkça bilebilen ve yapabilen bir zâtın varlığından başka bir şeye delalet etmemektedir. Fiilin sağlam olarak yapılması, delalet ettiği bu medlûlünden başka bir şeyin varlığına delil olamaz.⁴⁶⁰

Eş'arîler, fiil ve bu fiilin sağlam olarak yapılmasının Allah Teâlâ'nın zâtının varlığına delalet etmesine karşı bir itirazlarının olmadığını ancak başka bir açıdan değerlendirilmesi durumunda, O'nun zâtına ait kudret ve ilim sıfatlarının varlığının gösterebileceğini ifade ederler. Bu durumun şahid âlemdeki varlıklar üzerindeki gözlemlerden hareketle bunun mümkün olabileceğini söylerler. Mesela şahid âleme baktığımız zaman âlim ve kâdir olan varlıklarda bu özelliklerinden dolayı kendilerinde ayrıca ilim ve kudret özelliklerinin bulunduğu bilinir. Yine toplumda âlim veya kâdir olarak bilinen kimseler bu kavramlarla vasıflandırıldıklarında bu kavramlarla onların sadece zâtlarına işaret edilmez. Onların zâtlarının âlim veya kâdir olmanın yanında ayrıca bu kimselerin zâtlarından ayrı ilim ve kudret özelliklerinin bulunması gerektiği de söylenir ve bu özellikteki insanlar toplum içerisinde bu sıfatları ile bilinir ve tanınırlar. Eş'arîler bu noktadan hareketle Allah Teâlâ'nın kâdir ve âlim olduğuna dair bilgimizin zâtına ait ilim ve kudret sıfatlarının zâtından dolayı değil ayrıca bu sıfatlara

⁴⁵⁸ *Fâik*, s. 70: 11-13.

⁴⁵⁹ Eş'arî, *İbâne*, s. 48; a. mlf., *Luma'*, s. 26-28; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 198.

⁴⁶⁰ *Fâik*, s. 70: 13-17.

sahip olduğunu ortaya koymak isterler. Dolayısıyla O'nun kâdir veya âlim olması O'nun bir kudretinin ve ilminin bulunduğu ispatıdır. İbnü'l-Melâhimî, haliyle bu görüşe katılmayacaktır. Çünkü Mutezilî anlayış açısından sıfatlar konusunda gâib âlemin şâhid âleme kıyas edilmesi bir delil olarak benimsenmez. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı kudret ve ilim gibi meâni sıfatların var olduğu yönündeki düşünce de geçersiz olacaktır.⁴⁶¹

Eş'arîler'in *meânî* sıfatların ispatı için kullandığı "Allah Teâlâ'nın kudret ve ilim sıfatlarının oluşu O'nun zâtının ispatı için değil, ilim ve kudreti olduğunun ispatını ortaya koymak içindir" şeklindeki yaklaşımını yanlış gören İbnü'l-Melâhimî, bu görüşten yola çıkarak zâtından ayrı kudret ve ilim sıfatlarının ispatlanamayacağını ifade eder. Ona göre bu sıfatların (âlim ve kâdir oluşu) Allah Teâlâ'nın zâtı nedeniyle var olması, O'nun bu sıfatlarla vasıflanmasının kapsamına giren bir *emr* (*hüküm*) olduğunun ispatıdır. Burada İbnü'l-Melâhimî'nin söylemeye çalıştığı şey şudur: Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir oluşu, bu vasıfların zâtı gereği olduğu anlamına gelir. Ama burada zâtın âlim ve kâdir oluşunu sağlayan bir de *emr* vardır. İşte bu *emr* zâtın bu sıfatlarla vasıflandırılmasını sağlayan, zâttan –ontolojik olarak olmasa da– ayrı olan hükümdür. Bu *hükümler* (= *ahkâm*), Allah Teâlâ'nın bu özelliklerle vasıflandırılmasının kapsamında fiilin sağlam yapılışını (*sıhhâtü'l-fiil*) ve o fiilin sağlam yapılışının bilinmesini (*tebeyyün*) içerir. Hüseyinîler tarafından ortaya konulan sıfatların birer *hüküm* olduğuna dair bu yaklaşıma göre, sıfatların birer *hüküm* olma dışında başka bir şey yani *ma'nâ* veya *hâl* olduklarını iddia etmek veya kabul etmek doğru değildir. İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın sağlam olarak yaptığı fiile var olduğu iddia edilen *ma'nâ*lardan sâdir olan herhangi bir etkinin söz konusu olmadığını da belirtir. Yani sıfatlar konusunda şâhid âlemin gâib âleme kıyas metodunun uygulanmasının yanlış olması nedeniyle *ma'nâ*ların varlığını bu metodla ortaya koymak mümkün olmadığı gibi, varsayılan bu *ma'nâ*ların fiilin sağlam bir şekilde bilinip yapılması üzerinde herhangi bir etkisi de söz konusu değildir.⁴⁶²

İbnü'l-Melâhimî, sıfatların Allah Teâlâ'nın yaptığı fiili sağlam olarak yapması bağlamında izah edilmesini gündeme getirerek fiilin sağlam olarak yapılmış olmasının,

⁴⁶¹ *Fâik*, s. 70: 18-21.

⁴⁶² *Fâik*, s. 70: 21-71: 6.

o fiili yapan fâil ile bu fiili sağlam olarak yapamayan diğer varlıkların arasında ayırt edici bir özellik yani bir *ma'nâ* olduğu yönünde bir iddiadan bahseder. Bu iddiaya göre fiili sağlam yapan fâili diğer varlıklardan ayıran özellik, fiili sağlam yapan fâilde bulunan ancak diğer varlıklarda bulunmayan bir *ma'nâ*dır. İbnü'l-Melâhimî, bu görüşün doğru olmadığını belirtir. Bir fiilin olması ancak bu fiili yapan fâilin zâtının diğer varlıklardan farklı olduğuna delalet eder. Çünkü bir şeyi diğerlerinden ayıran temel farklılık ancak o şeyin kendisi ile ilgilidir. Yoksa o şeyde bulunan bir sıfat değildir. İki şey arasındaki farklılık bu şekilde ortaya çıkar. Dolayısıyla bir şey kendisi sebebiyle diğer şeylerden farklılık gösteriyorsa bu farklılığın nedeni, o şeyin fâil olmasını gerektiren bir *ma'nâ* değil, bizzat o şeyin kendisidir. Fâilin diğer fâiller ile mukayese edilmesinde *ma'nâ* kavramının bir karşılığı yoktur. Kıyaslanan ve aralarında farklılığın arandığı şey varlığın kendisi yani zâtıdır. Bu nedenle Allah Teâlâ, diğer varlıklardan kendisinde bulunduğu var sayılan meâni sıfatlar nedeniyle değil, fiilini sağlam olarak yapan bir fâil olarak zâtı itibarıyla diğer varlıklardan farklıdır. Dolayısıyla fiilin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olmasını, O'nun zâtına zâit olan kudret ve ilim sıfatlarıyla gerçekleştiği şeklindeki yorumun reddedilmesi gerekir.⁴⁶³

İbnü'l-Melâhimî, böylelikle bir konunun bilinmesinde kullanılan “eserin müessire etkisi” şeklindeki delil bağlamında *ma'nâ* veya *hâl* kavramlarının bir eser olarak kabul edilmesi durumunda müessir konumundaki Allah Teâlâ'nın zâtı ile bir taallukunun olmadığını ortaya koymuş olmaktadır. Diğer bir deyişle *ma'nâ* veya *hâl* kavramları kabul edildiğinde bunların Allah Teâlâ'nın zâtıyla bir bağlantısının ortaya konulamayacağını, hatta Allah Teâlâ'nın zâtını ispat etmenin yolunun kapanacağını söylemiş olmaktadır.

Bu aşamadan sonra İbnü'l-Melâhimî meseleyi diğer seçenek açısından ele alır. Sıfatların zât ile bağlantısı meselesinde değerlendirdiği ikinci seçenek ise “müessirin kendi te'sirine olan etkisi” dir. Buna göre, *meâni* sıfatların var olduğuna delalet eden zorunlu bir durum söz konusu değildir. Allah Teâlâ'nın zâtından başka kadîm bir zâtı bilmemiz söz konusu olamaz ki O'nun için *ma'nâ*lar gereksin. Dolayısıyla O'nun zâtı için birtakım zorunlu *ma'nâ*ların var olduğu yönünde bilginin de söz konusu olmadığı malumdur. Diğer bir deyişle Allah Teâlâ'nın kadîm zâtından başka bu *ma'nâ*ların

⁴⁶³ *Fâik*, s. 71: 7-11.

varlığını zorunlu kılan kadîm olguların bulunmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla O'nun zâtından başka zâtı için kadîm olan *meâni* sıfatların zorunlu olduğu iddia edilemez.⁴⁶⁴

İbnü'l-Melâhimî'nin *meâni* sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtı için zorunlu olmadığını açıklamasına karşı bu sıfatları Allah Teâlâ'nın bizzat kendisi tarafından tercihen (=muhtar olarak) zâtı için yaratmış olabileceği yönünde bir görüş iddia edilebilir. Bu iddianın doğru olmadığını söyleyen İbnü'l-Melâhimî *ma'nâların* kadîm olmalarının mümkün olamayacağını belirtir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kendisine özgü olarak yaratılmış olsalar da O'nun bir fiili olarak yaratıldıkları için bu *ma'nâların* kadîm değil, muhdes olmaları gerekecektir.⁴⁶⁵

Meânî sıfatların varlığını benimseyenler tarafından Allah Teâlâ'nın bizzat kendisinin bu *ma'nâları* zâtı için zorunlu kıldığı yönünde başka bir itiraz gelebileceğini belirten İbnü'l-Melâhimî, bu itirazı dile getirenlerin muhtemelen şunu demek istedikleri kanaatindedir: “Madem hükümlerin zorunluluğunu kabul ediyorsunuz o halde *ma'nâların* da zâtı için zorunlu olduğunu kabul etmeniz gerekir”. Doğal olarak İbnü'l-Melâhimî, kendilerinin kabul ettiği hükümlerin zorunluluğu hususunda Allah Teâlâ'nın zâtının yeterli olduğunu bu nedenle zâtının dışında *ma'nâ* gibi vasıtaların olmasına gerek olmadığını vurgular. Çünkü kendilerinin benimsediği *hükümler* Allah Teâlâ'nın zâtı dışında başka zâtlar olmaksızın doğrudan/vasıtasız olarak O'nun zâtına taalluk eder, *ma'nâ* türü başka bir zâtın var olduğuna delil olamaz. Dolayısıyla *hüküm* ile zât arasındaki taallukun bir benzerinin *ma'nâ* ile zât arasında da olduğu iddiasından hareketle *ma'nâların* var oldukları düşüncesi temelsizdir.⁴⁶⁶

Ezcümle delil-medlûl bağlantısının gerektirdiği “eserin müessire etkisi” ve “müessirin esere etkisi” bağlamındaki iki seçeneğin her ikisinin değerlendiren İbnü'l-Melâhimî, sonuç olarak eser konumundaki sağlam fiilin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olmasının O'nun zâtından ayrı manevî sıfatların varlığına değil, sadece zâtına delâlet ettiğini aklen ortaya koymuş olmaktadır.

⁴⁶⁴ *Fâik*, s. 71: 12-13.

⁴⁶⁵ *Fâik*, s. 71: 13-15.

⁴⁶⁶ *Fâik*, s. 71: 15-19.

1.1.1. Sıfatların *Ma'nâ* Olduğuna Dair Aklî Deliller ve Kritiği

İbnü'l-Melâhimî, Eş'arî'lerin ve Behşemîler'in Allah Teâlâ'nın sıfatları hususundaki yaklaşımlarını ve sıfat anlayışlarını delil-medlûl bağlamında genel olarak eleştirdikten sonra sırasıyla Eş'arîler'in sıfatları *ma'nâ* olarak telakki eden yaklaşımları ile Ebû Hâşim'in ahvâl anlayışını daha detaylı olarak değerlendirir. Eş'arî kelâmcılar kabul ettikleri Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı *meâni* sıfatların var olduğu yönünde düşüncelerini birtakım aklî deliller ortaya koyarak savunmuşlardır. İbnü'l-Melâhimî bu konuda Sünnî kelâmcıların özellikle Eş'arîler'in ileri sürdüğü aklî delilleri aktararak kritik eder ve düşüncelerinin yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışır. Ehl-i Sünnet'in sıfatların *ma'nâ* olduğuna dair düşüncelerini dayandırdıkları delilleri şunlardır:

1. Âlim olan bir kimsenin bu özellikle bilinmesi ve tanınmasının kendisindeki ilim nedeniyle olduğu herkesin bildiği bir gerçekliktir. Allah Teâlâ da kendi zâtını “âlim” olarak vasıflandırmıştır. O halde zâtına ait bir ilim sıfatı mevcuttur. O'nun âlim olması nedeniyle zâtından ayrı bir *ma'nâ* olarak ilim sıfatının bulunduğunu söylemezsek, karşımıza zât-sıfat ilişkisi açısından problem çıkacaktır. Şöyle ki; sıfatlar zâttan ayrı *ma'nâ* olarak kabul edilmediği takdirde sıfatın zâtın kendisi olarak kabul edilmesi gerekecektir. Bu durumda zât ve sıfat tek bir şey yani zâtın kendisi olacaktır. Zât ve sıfatın tek bir şey olarak zâtın kendisi olduğunu kabul ettiğimizde ise bu durum sıfatın reddedilmesi anlamına gelecektir kibu aynı zamanda zâtın reddedilmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu mümkün olmadığına göre, sıfatların zâttan ayrı şeyler olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Sünnî kelâmcılar⁴⁶⁷, hakikatlerin şâhid ve gâib âlem için değişmez, aynı sonuç ve özellikleri yansıtacağını söylerler. Zât ve sıfat bağlamındaki konularla ilgili şâhid âlemin gâib âleme kıyas metodunu uygulayan Sünnîler, zâttan ayrı sıfatın mevcut olması gerektiğine ilişkin bilginin her iki âlemde de geçerli olduğunu ileri sürerler. Dolayısıyla her iki âlemde bir fâilden bahsediyorsak, bu

⁴⁶⁷ Mutezile'nin sıfatları zâtle özdeşleştiren anlayışına karşı yöneltilen en büyük eleştiri, bu sıfatların birbirinden ayrılamazlıklarına yönelik olmuştur. Eğer bütün sıfatlar zâtle özdeş ise, o halde bunların hepsi birbirleriyle aynı olmakta, söz gelimi ilim sıfatı ile kudret sıfatı arasında hiçbir fark kalmamaktadır. Nitekim Eş'arî, “isimler, onunla isimlendirilen (müsemma) ile aynı olduğu halde, yani mânalar ile onunla mâna kazanan zât aynı olduğu halde, niçin farklı olmaktadır? Niçin “âlim'in mânası, “kâdir'in mânası olmamaktadır?” sorusunu sorar (bk. Eş'arî, *Makâlat*, II, 531). Yani Allah Teâlâ'ya hem ilim, hem kudret atfetmekte, O'nun âlim ve kâdir olduğunu iddia etmekte, fakat sonuçta, iki (ve daha fazla) isim/mâna atfetmemize rağmen, bunların hepsinin aynı şey olduğu sonucuna varmaktayız. Diğer bir deyişle sadece zâta işaret etmekteyiz. Dolayısıyla Allah Teâlâ'ya birbirinden farklı sıfatlar atfetmenin hiçbir anlamı kalmamaktadır. Bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 237.

fâile ait ayrıca bir fiil kavramı da olacaktır. Aynı şekilde her iki âlemden siyah bir şey mevcut ise siyah olan bu şeyin siyahlığını ortaya koyan ve bu şeyden bağımsız ayrıca siyah bir rengin de olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtına ait ancak zâtından farklı birtakım sıfatların olduğu bilgisi ortaya çıkacaktır.⁴⁶⁸

İbnü'l-Melâhimî, bu görüşe verdiği cevapta âlim olan varlık ve ilim arasındaki bağlantıyı inkâr etmez. Ancak bu bağlantıyı bazı kelâmcılar olarak nitelediği Eş'arîler'in ileri sürdüğü şekilde anlaşılmasını yerinde bulmaz. Bunun yerine dilbilimcilerinin "Bir kimsenin ilmi vardır" ifadesinden anladıklarının daha doğru bir yaklaşım olacağını belirtir. Ona göre dilbilimciler bu ifadede o kimsenin sadece âlim olduğunu anlarlar. Ancak bunun ötesinde o kişiye ait ve ilim yerine geçen *ma'nâ* şeklinde bir şeyin var olduğu anlamını çıkarmazlar.⁴⁶⁹

İbnü'l-Melâhimî ayrıca bu husustaki şüphenin Hüseyinî olarak kendilerinden ziyade *ma'nâ*ları reddetmeyip onları zâttan bağımsız şeyler olduğunu kabul eden Behşemîler'e yönelik olduğunu kaydeder. Dolayısıyla bu mesele hakkında kendilerinin değil, zât dışında *ma'nâ* gibi zâttan farklı unsurları kabul eden Behşemîler'in cevap vermesi gerektiğini söyler. Behşemîler ise bu şüphenin giderilmesi hususunda ilim sıfatının Allah Teâlâ dışındaki canlıların âlim olmasını gerektirdiğini ancak aynı durumun Allah Teâlâ'nın zâtının âlim olması hususunda söz konusu olmadığını ifade ederek cevap verirler. Çünkü ilmin kendisi canlı bir şey olmadığından onun bir zât olması söz konusu değildir. İlim gerektirdiği hüküm kendisinde ilim olmayan canlı bir varlık hakkında geçerlidir ve kendisinde ilim olmayan canlı bir varlık bu ilim sayesinde âlim olur. Ancak Allah Teâlâ'nın zâtının âlim oluşu diğer canlıların âlim oluşu gibi değildir. O, kendisi dışındaki varlıklarda oluşu gibi bir ilim ile değil, zâtıyla âlimdir.⁴⁷⁰

Meâni sıfatların reddedilmesinin zâtın varlığının reddedilmesi anlamına geleceği şeklindeki yaklaşımı da doğru bulmayan İbnü'l-Melâhimî, önceki seleflerinin sıfat konusunda içine düştüğü sıfatların ta'til edilmesi veya sıfatların anlaşılmasını daha çok belirsizliğe sürükleyen ahvâl teorisi gibi anlayışların yerine *ahkâm* yorumu ile çıkış

⁴⁶⁸ *Fâik*, s. 73: 11-16. Sünnî kelâmcılar Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı olarak meânî sıfatlarının varlığını benimsemişlerdir. Meselâ bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 165-166; a. mlf., *İbâne*, s. 118; Nesefî, *Tebşira*, I, 202-204; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 27; Beyhâkî, *İ'tikâd*, s. 61.

⁴⁶⁹ *Fâik*, s. 73: 16-19.

⁴⁷⁰ *Fâik*, s. 75: 11-16.

aramıştır. Dolayısıyla meâni sıfatların varlığını inkâr etmek yerine bu sıfatları *ahkâm* kavramı ile izah etmiştir. Ona göre, âlim bir varlık için ilim; âlim olma vasfının anlam kapsamına giren bir hükmün zâtla birlikte olmasıdır. İlmin zâtın kendisi olduğunu kabul edip ilmin nefyedilmesinin zâtın kendisinin nefyedilmesi anlamına geleceğine dair yaklaşımın doğru olmadığını da ifade eder. Sıfatın zâta ait hüküm olarak tanımlanması sayesinde bu husustaki kaygının da ortadan kalkacağını düşünür. Ona göre Sünnîler'in bu yaklaşımın doğru olabilmesi için ilim ile zâtın aynı şey olması gerekecektir. Ayrıca sıfatın reddinin aynı zamanda zâtın da reddi anlamına geleceğine ilişkin kaygı, ilim ve zâtın aynı şey olması durumunda ortaya çıkacaktır. Ancak İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın âlim oluşunun bir hüküm olarak telakki edilip anlaşılması durumunda zât-sıfat ilişkisi meselesinin anlaşılır hale geleceğini ve bu husustaki problemin çözüleceğini belirtir. Böylelikle aynı zamanda ilim sıfatının zât ile aynı olduğu şeklindeki yanlış anlamının da önüne geçilmiş olacaktır. Ona göre ilim sıfatı, Allah Teâlâ'nın zâtıyla birlikte olan, O'nun âlim olarak vasıflandırılmasının kapsamında olan bir "*hüküm*"dür. Ayrıca bu hükmün zâttan ayrı olarak ontolojik bir gerçekliği yoktur. İlim sıfatının O'nun âlim oluşunun bir sonucu ve hükmü olmanın ötesinde bir gerçekliği söz konusu değildir.⁴⁷¹ Bu açıklama ile sıfatların birer hüküm olduğunu ve ontolojik olarak bir nesnelliklerinin olmadığını söyleyerek sıfatların inkâr edilmesi tehlikesinin önüne geçilmiş olmaktadır. Ontolojik gerçeklikleri bulunmayan hükümler aynı zamanda zâttan ayrı ve bağımsız da değillerdir. Birer hüküm olarak sıfatların zâttan ayrı olmayan ancak zâtın zorunlu olarak ortaya koyduğu durumlar oldukları ifade edilerek aynı zamanda Mutezile'nin ta'addüd-i kudemâ yani sıfatların Allah Teâlâ'nın yanında başka ezeli varlıklar olacağı endişesi giderilmiştir.

2. Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah Teâlâ'nın zâtında kâim olan ilim sıfatının var olduğunu şâhid âlemi gâib âleme kıyas edilmesi metodunu⁴⁷² uygulayarak ispatlama

⁴⁷¹ *Fâik*, s. 73: 19-23.

⁴⁷² "Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid" metodu, Eş'arî ve Mutezile kelâmcılarının meselelerin çözümünde tercih ettikleri ve kullandıkları bir metottur. Basitçe yaşadığımız görünür âlemdeki olgulardan hareketle, duyularla algılanamayan gâib âlem hakkında ortak bir illet tespit ederek birtakım sonuçlara ulaşmayı hedefler. Bu metodu yeri geldiğinde sadece Mutezile kelâmcıları değil, aynı zamanda Eş'arîler de kullanmıştır. Bk. Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrût: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1984, s. 132-136. Bu metodun kelâm ilminde uygulanması ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Erkol, "Kelâm ilminde "Kıyâsü'l-Gâib Ala'ş-Şâhid" Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, XX, 2004, 157-176.

yoluna giderek âlim olan Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı ayrıca bir ilminin olduğu kanaatine ulaşırlar.⁴⁷³ Ancak İbnü'l-Melâhimî, bu metodun sıfatların ispatında tatbik edilmesine sıcak bakmayarak, bu kıyas şeklinin sıfatlara uygulanmasını doğru bulmayacaktır. Ona göre “Bir varlığın âlim olarak vasıflandırılması soyut olarak o varlıkta ilmin bir *ma'nâ* olarak mevcut olduğuna delalet eder” şeklindeki bir anlama ve yorum tarzı nihayetinde bir iddiadan ibarettir. Bu iddiayı ileri sürenler muhtemelen bu sözleriyle “bir illetin sonucunda zorunlu olarak var olan bir sıfat, illet-malûl ilişkisinin olduğu her konumda var olması gerekir” demek istemişlerdir. Bu anlamaya göre, hareketin olduğu her konum, hareket ile ilgili hükümlerin geçerli olduğu konum olmalıdır. Hareket-mütehârrik arasındaki bağlantıyı ilim-âlim arasındaki bağlantıya yansıtıp benzerlik kurmuşlardır. Bu durumda mütehârrik varlık için geçerli olan sıfat bilgisi, âlim olan varlık için de geçerli olması gerekecektir. Hâlbuki mütehârrik varlıktaki hareketin meydana gelebilmesi ve var olması hacimli bir cisim olmadıkça akledilemez/anlaşılamaz. Hareketin bir *ma'nâ* olarak ispatını sağlayan delil, mütehârrik olan her şeyi kapsamına rağmen aynı durum âlimin “âlim” olması meselesinde geçerli değildir. Yani hareketin bir *ma'nâ* olduğunu kabul ettiğimizde hareketin gerçekleşmesi için bir cismin olması da gerekir. Hâlbuki Allah Teâlâ'nın âlim oluşunda aynı durum söz konusu değildir. Çünkü O'nun âlim oluşu ile mütehârrik olanın hareketli oluşu arasında herhangi bir benzerlik yoktur. Dolayısıyla bu meselede ilimle ilgili delil, şahid ve gâib âlemi kapsamaz. Ayrıca hareket *ma'nâsı* ilim için kıyas edildiğinde Allah Teâlâ hakkında bilmemenin mümkün olması gibi O'nun zâtı için eksiklik ifade eden ve tenzih edilmesi gereken bir özellik ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla sıfat konusunda şahid âlemin gâib âleme kıyas edilmesi sağlıklı ve doğru bir metod değildir.⁴⁷⁴

Bu kıyas şeklinin sıfat konusunda kullanımı hususunda Mutezile kelâmcıları farklı tutum sergilemiştir. Nitekim Ebû Ali bu kıyas şeklinin sıfatlar konusunda yeri olmadığını söylerken (bk. Frank Richard MacDonough, “The Kalâm, an Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question”, *Journal of the American Oriental Society*, 88 (1968), s. 297), Kâdî Abdülcebâr bu metodu sıfatlar konusunda uygulanabileceğini söyleyip kendisi de tatbik etmiştir. Bk. *Mecmu'*, I, 165: 1-21.

Fahreddîn Râzî ise Eş'arî ve Mutezile kelâmcılarının temel metodlarından olan gâibi şahide kıyas etme metodunun kullanımında kapsayıcı bir illet bulunmadığı takdirde genel manada geçersiz olduğunu belirtmiştir. Bk. *Metâlib*, II, 38-53.

⁴⁷³ Mesela bk. Eş'arî, *Lüma'*, s. 14; Sâbûnî, *Kifâye*, s. 90-91; Râzî, *Metâlib*, III, 225.

⁴⁷⁴ *Fâik*, s. 74: 7-21.

İbnü'l-Melâhimî, sıfatlar hususunda şahid âlemin gâib âleme kıyas edilmesi metodunu benimsememeleri nedeniyle kendilerine yöneltilen bir ilzâmdan bahseder. Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid metodunun geçerliliğini kanıtlamayı amaçlayan bu ilzâma göre şâhid âlemde bir insanın bir şeyi bilmesine yönelik emir hasen görülür. Şâhid âlemde hasen görülen bu emir gâib âlemde de geçerlidir. Nitekim Allah Teâlâ "O'ndan başka ilah olmadığını bil!" (Muhammed 47/19) âyetinde bahsettiği üzere bilgi sahibi olunmasını emretmiştir. Bu âyetten anlıyoruz ki bilgi sahibi olmakla ilgili emir şahid âlemde hasen oluşu gâib âlem için de geçerlidir. Her iki âlem için geçerli olan bir şeyin yapılmasına yönelik emir kipi bilen bir zâtın ve bilinen bir şeyin var olduğuna taalluk eder. Dolayısıyla âlim olan zâtta ayrıca bilme özelliğinin bulunması her iki âlem için de geçerlidir. İbnü'l-Melâhimî bu ilzama cevap olarak insanın âlim oluşu ile Allah Teâlâ'nın âlim oluşunun farklı şeyler olduğunu söyleyerek cevap verir. Ona göre bir insanın âlim olabilmesi o anda hazır bulunan öncüllere taalluk ederek gerçekleşir. Bilgi sahibi olmak dolayısıyla bilginin ortaya çıkması düşünme fiilinden sonra söz konusudur. Bu durumda bir kimsenin âlim oluşu, düşünme fiilini meydana getirmesinden tevellüd eder.⁴⁷⁵ Ona göre bilginin düşünme fiilinden tevellüd etmesinin anlamı, bir insanda bir şeyin bilgisinin ortaya çıkması (tebeyyün etmesi) ve o bilginin o şeye taalluk etmesidir. Tebeyyün ve taalluk ise insanın zâtına zâid/ondan farklı olan bir durumdur. Dolayısıyla insanların bilgi sahibi olmaları ancak birtakım öncüller vasıtasıyla mümkündür. Buna mukabil Allah Teâlâ zâtıyla âlim olduğundan bilgi sahibi

⁴⁷⁵ Terim olarak tevliid, "kulun, ihtiyarî fiillerini Allah'ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi" şeklinde tanımlanır. Bu yolla bir fiilin meydana gelmesine veya bir neticenin doğmasına tevellüd denilir. Fiilleri doğrudan (mübâşir) veya dolaylı (mütevellid) olmak üzere ikiye ayıran Mutezile'ye göre doğrudan fiil insanın kudret alanı içinde bulunup onun tarafından başlatılan, mütevellid fiil ise bir veya daha fazla vasıta ile gerçekleştirilen eylemi ifade eder. İlk defa Bış b. Mu'temir tarafından ortaya atıldığı söylenen tevellüd (tevlid) kavramı, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Müslim es-Sâlihî dışında bütün Mutezile kelâmcılarınca benimsenmiştir. Kişinin kendi iradesi doğrultusunda meydana gelen fiillerin sonuçları yönünden fâillerine nisbeti ve insan iradesinin mütevellid (edilgen, pasif) olamayacağı konusunda ittifak eden Mutezile kelâmcıları tevellüdün tanımı, fâili, hangi fiilleri kapsadığı vb. hususlarda farklı görüşler ortaya koymuştur. Bk. Kâdî, *Mugnî*, IX, 15-24; Şehristânî, *Milel*, I, 64; Eş'arî, *Makalât*, II, 402-409. Ehl-i Sünnet kelâmcıları tevellüdü, cansız varlıklara fiil gerçekleştirme kudreti vermeye ve âlemin işleyişinde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu kabul etmeye yol açtığından eleştirmişlerdir. Onlara göre Mutezile kelâmcıları, sağlam bir düzene sahip olan âlemin cansız bir fâilden meydana gelmesini mümkün görerek dönemin materyalistleriyle aynı safta yer almıştır. Ehl-i Sünnet, Mutezile'nin üzerinde durduğu fiillerin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir; çünkü hâdis kudret ancak kendi alanı içinde etkili olabilir, bunun dışındaki bütün etkiler Allah'a aittir. Bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 339; Cüveynî, *İrşâd*, s. 206; İbn Füreğ, *Mücerred*, s. 133-134; Osman Demir, "Tevlid", *DİA*, XLI, 39.

olması için öncüllere ihtiyacı söz konusu değildir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla şahid âlemin gâib âleme kıyas metodu bize sıfat konusunda sağlıklı ve doğru sonuçları vermeyecektir.

3. Manevî sıfatların mevcudiyetlerini benimseyen muhalifler bu sıfatların var olduğunu şu şekilde ispatlamaya çalışırlar: Allah Teâlâ biz insanlar tarafından âlim ve kâdir olarak bilinir. Dolayısıyla bizde O'nun âlim ve kâdir oluşu ile ilgili iki ayrı bilgi oluşur. Bu iki bilgi birbirinin yerine kullanılamaz. Demek ki Allah Teâlâ'nın birbirinden farklı olan ayrı olarak ilim ve kudretini ifade eden *ma'nâ* sıfatları bulunmaktadır. İbnü'l-Melâhimî, sıfatlar hakkında insanda oluşan bu iki bilginin birbirinden farklı olduğuna dair Behşemîler tarafından ortaya konulan görüşleri aktarır. Ona göre Eş'arîler'in yönelttiği bu ilzâm Hüseyinî olarak kendilerini ilgilendirmemekte, dolayısıyla bunun Behşemîler tarafından cevaplandırılması gerekir. Nitekim baba-oğul Ebû Ali ve Ebû Hâşim bu hususta görüş beyan etmiştir. Ancak bu mesele ile ilgili olarak sıfatları hâl olarak izah eden Ebû Hâşim, Ebû Ali'den farklı cevap vermiştir. Ebû Hâşim'e göre, Allah Teâlâ'nın kâdir oluşunun bilgisi zâtının "kâdir hâli" üzere bilinmesidir. Yine aynı şekilde âlim oluşunun bilgisi ise "âlim hâli" üzere zâtının bilinmesidir. Ebû Hâşim meseleyi kendisinin ortaya attığı ve geliştirdiği ahvâl teorisi çerçevesinde ele almış ve yorumlamıştır. Ebû Ali ise iki bilginin farklı oluşunu şu şekilde izah etmiştir: Allah Teâlâ'nın kâdir oluşunu bilmek kâdir olduğu makdûru da bilmektir. Âlim oluşunu bilmek ise âlim olduğu malûmu bilmektir. Bir başka deyişle bilinen (malûm) ve güç yetirilen (makdûr) farklı olduğu için bunlarla bağlantılı olan zâti sıfatların bilgisi de birbirinden farklı olacaktır. Yani sıfatlardaki farklılık zâta bulunan bilgilerde de farklılık oluşturur. Böylelikle bu iki bilgi birbirinden farklı oldukları için iddia edildiği gibi O'na ait sıfatlar birbirlerinin yerine dönüşümlü olarak kullanılamaz.⁴⁷⁷

İbnü'l-Melahimî, meâni sıfatların zâtın kendisi olduğu yönünde oluşan şüphenin giderilmesi adına Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Kâ'bi'nin (ö.319/931)⁴⁷⁸ konu ile alakalı

⁴⁷⁶ *Fâik*, s. 75: 3-10.

⁴⁷⁷ *Fâik*, s. 76: 1-9.

⁴⁷⁸ Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931). Mutezile âlimlerinden olup, Mutezile'nin Bağdat ekolüne bağlı Kâ'biyye fırkasının reisidir. Daha çok "Kâ'bi" olarak tanınır. Bağdat ekolünden olup sekizinci tabakadandır. Hayyât'ın öğrencisidir. Cübbâi'nin Basra ekolü içindeki yeri ne ise, Kâ'bi'nin Bağdat ekolündeki mevkii de odur. Mutezile âlimleriyle de görüş ayrılığı içinde olan Kâ'bi özellikle Ebû Ali el-Cübbâi'ye yönelik tenkitler yapmış, irade sıfatı ve aslâh konularında

olarak görüş beyan ettiğini belirtir. Onun aktardığı bilgiye göre Kâ'bî, kudret ve ilim sıfatlarının farklı olmasının sebebinin iki bilginin oluşmasındaki metodun farklılığından kaynaklandığı kanaatindedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kâdir oluşu ile ilgili bilgi, yapılan fiilin sağlam oluşuna (*sıhhâtü'l-fil*) taalluk ederken, O'nun âlim oluşu ile ilgili bilgi bu fiilin sağlam olarak yapılmasının bilinmesine taalluk eder. Yani O'nun kâdir oluşu ve âlim oluşuna yönelik bizde oluşan bilgiler, sıfatların taalluklarının farklı olmasından dolayı farklı bilgilerdir.⁴⁷⁹

1.1.2. Sıfatların *Ma'nâ* Olduğuna Dair Naklî Deliller ve Kiriği

Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı *ma'nâ* sıfatlarının var olabileceğine dair ileri sürülen aklî deliller bağlamındaki Eş'arîler'in görüşlerinin nefyedilmesi gerektiği sonucuna ulaşan İbnü'l-Melâhimî ikinci bölümde aynı konu ile ilgili ileri sürülen naklî delilleri ele alıp kritik eder. Bu konuda Kur'an ve hadislerde geçen ve Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı *ma'nâ* sıfatlarının var olduğunu çağırıştıran ibareleri değerlendirmeye tabi tutar.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları Kur'an'daki Allah Teâlâ'nın zâtına yönelik bilgileri içeren lafızlardan yola çıkarak O'nun âlim, kâdir, hay olmasını sağlayan ve zâta bulunan ilim, kudret, hayat gibi masdar formundaki meânî sıfatların olduğu görüşündedirler. Buna delil olarak Kur'an'daki âyetlerde geçen "kuvvet sahibi", "O'nun ilmi" gibi ifadeleri gösterirler.⁴⁸⁰ Ancak Sünnî anlayışın benimsediği bu teze karşıt olarak Mutezile âyetlerdeki lafızların te'vil edilmesi gerektiğini söyleyerek Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı mastar formunda ilim veya kudret gibi *ma'nâ* sıfatlarının olmadığı görüşündedir. İbnü'l-Melâhimî de bu genel yaklaşıma uygun olarak nâslarda vârid olan Allah Teâlâ hakkındaki sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini belirtir. Bu

müstakil reddiyeler kaleme almıştır. Kâ'bî'yi Basra Mutezilesi'nden ve Bağdat ekolüne mensup birçok âlimden farklı kılan görüşlerinden bazıları şöyle sıralanabilir: Bilgi bir şeyin mahiyetine uygun olan inançtır. Mütevâtir haber aklî bilgi içinde mütalaa edilebildiği gibi zihnin kavrayamadığı bilgiler de bulunabilir. Cevherler, renk dışındaki bütün arazlardan soyutlanıp benzerlik veya farklılık arz edebilir. Âlemde boşluk yoktur. Dünya yuvarlaktır, ancak feleğin merkezinde bulunduğu için sükûn halindedir. Ma'dûm cevher veya araz değildir. Ruh mekân işgal etmeyen bir cevherdir. Bk. Nîsâbûrî, *Mesâ'il*, s. 29, 38, 47, 100, 192; Abdülkâdir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1981, s. 96, 103, 109; Ebü'l-Muzaffer el-İsferayânî, *et-Tefsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn* (nşr. Kemâl Yusuf el-Hût), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983, s. 84; Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, XXIV, 27.

⁴⁷⁹ *Fâik*, s. 76: 10-13.

⁴⁸⁰ Mesela bk. Cüveynî, *Şâmil*, s. 632; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 74-75.

durumda “Allah Teâlâ onu (Kur’ân’ı) ilmiyle indirdi” (en-Nisâ 4/166) ve “O, metindir ve kuvvet sahibidir” (ez-Zâriyât 51/58) âyetlerinde geçen kuvvet sahibi ve ilim ifadeleri lügat ilmi çerçevesinde te’vil edilecektir. Dilbilimcilerin eserlerinde bu kavramların tanımlarını yaparken Sünnî kelâmcıların anladığı şekilde bir anlamlarının olduğuna işaret eden bir emare veya içeriği paylaşmadıklarını söyleyen İbnü’l-Melâhimî, dilbilimcilerin bu kavramları birçok anlama gelebilecek bir şekilde bildiklerini ve buna göre anlam verdiklerini ifade eder. Nitekim dilbilimciler benimsedikleri metoda göre âyetlerde geçen “kuvvet”, “kudret”, “ilim” gibi kelimelerini Allah Teâlâ’nın kâdir, âlim oluşu şeklinde anlamışlardır. Bu bilgilere göre ilim kelimesinin geçtiği âyetin anlamı “O, Kur’ân’ı *bilen olarak* indirdi” şeklinde olacaktır.⁴⁸¹ Aynı şekilde “O, sağlam bir kuvvet sahibidir” âyetinin de e’vil edilmesiyle anlamının “O Allah, kâdirdir ve iktidar olarak onlardan daha güçlüdür” şeklinde olacağını⁴⁸² ifade eden İbnü’l-Melâhimî, âyette Allah Teâlâ’nın insanlardan iktidar olarak daha güçlü olduğunu anlatmak için O’nun kuvvetinin daha şiddetli ve metin olma sıfatlarıyla vasf edildiğini söyler. Cisimlere özgü olan vasıfları ifade eden lafızlar Allah Teâlâ hakkında da kullanılabilir. Ona göre bu ve buna benzer nâslarda vârid olan lafızlar anlamlandırılırken ve yorumlanırken dilbiliminin öngördüğü esaslar doğrultusunda te’vil edilmesi gerekir.⁴⁸³

1.2. Ahvâl Teorisi

Kelâm tarihinde iz bırakmış en önemli teorilerden biri olan ahvâl teorisi ilk olarak Ebû Hâşim tarafından ileri sürülen ve adeta onun adıyla özdeşleşen⁴⁸⁴ genel anlamda bütün varlıkların sıfatlarıyla ilişkisini, özelde ise Allah Teâlâ’nın zâtî sıfatlarının zât ile olan ilişkisini açıklamaya yönelik bir teoridir.⁴⁸⁵ Ebû Hâşim Eş’arîler’in sıfat anlayışını Kur’ân’a uygun bulmakla birlikte, Allah Teâlâ’nın sıfatlarının zâtından bağımsız gerçeklikleri olan unsurlardan olduğunu iddia etmelerini tevhîd prensibine ve akla aykırı bulurken, Mu’tezilî öncüllerinin anlayışını ise tevhîde

⁴⁸¹ Âyetin te’vili için bk. *Ta’lik*, s. 211: 15-17.

⁴⁸² *Ta’lik*, s. 212: 14-17.

⁴⁸³ *Fâik*, s. 72: 1-9.

⁴⁸⁴ İbn Hazm, *Fasl*, IV, 200; Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, 274: 6-7; İcî, *Mevâkıf*, s. 57.

⁴⁸⁵ Ahvâl teorisi hakkında ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 240-249; Frank Richard MacDonough, “Abu Hashim’s Theory of “States”: Its Structure and Function”, *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de 1968*, Leiden: E. J. Brill, s. 85-100. Makalenin Türkçe çevirisi için bk. “Ebû Hâşim’in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi” (çev. Hayrettin Nebi Güdekli), İstanbul: *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 46, sy. 46 (2014), 225-236.

ve akla uygun görmekle birlikte, son merhalede sıfatları inkâr sonucuna götürdüğünden Kur'ân'a aykırı bulmuştur.⁴⁸⁶ Ahvâl teorisini bu iki anlayışın kendince aşırı yönlerini yontmak ve ara yol bulmak için geliştirmiş gözükmektedir.⁴⁸⁷

Ebû Hâşim'in ileri sürdüğü ahvâl teorisi, Allah Teâlâ'nın sıfatları olarak bilinen kâdir, âlim, hayy ve mevcut oluşunun birer hâl olduğu tezine dayanır. Ahvâl teorisini benimseyen kelâmcılar Allah Teâlâ hakkında kullandıkları hâl kavramının şahid âlemde de var olduğunu iddia etmişlerdir. Mesela kâdir, âlim, irade sahibi ve bir şeyi kötü gören (kârih) özelliğine sahip insanlarda bu sıfatlarla bağlantılı hâl ve durumlar vardır. Mutezile çevrelerinde Allah Teâlâ'nın sıfatları dört'e kadar indirgenmiştir. Ebû Hâşim de sıfatların sayısında oluşmuş olan geleneksel tutuma ayak uydurarak O'na ait hâllerin sayısının dört olduğunu ileri sürmüştür. Ebû Hâşim'in benimsediği dört hâl şunlardır: Kâdir oluş hâli, âlim oluş hâli, hay oluş hâli ve var oluş hâli. Ebû Hâşim, Allah Teâlâ'nın zâtına ait bu dört hâllerin dışında bu hâlleri O'nun zâtı için zorunlu kılan O'na özgü "zât sıfatı" (*sıfâtü'z-zât*) olarak isimlendirdiği beşinci bir sıfat kabul etmiştir.⁴⁸⁸

Bu zât sıfatının en büyük özelliği varsayım olarak gerçeklikte var olması söz konusu olduğunda aynen Allah Teâlâ'nın zâtının bir benzeri gibi olmasıdır. Dört sıfat Allah Teâlâ'nın zâtının gereği olduğu için zâtî sıfattır. İrade ve kerâhet sıfatları ise bir mahalde olmaksızın var oldukları için dört sıfattan ayrı mütalaa edilmiştir. İrade sıfatı, Allah Teâlâ'nın kendisinde zâtî olarak bulunmayan ve ezeli olmayan fiili bir sıfattır. Dolayısıyla irade sıfatının ve bunun olumsuz olan kerâhet sıfatlarının zât sıfatı ile bir bağlantıları yoktur.⁴⁸⁹

Hâllerin tek başlarına bir "şey" olmamaları Ebû Hâşim'i zâttan bağımsız ontolojik gerçeklikleri olan bir takım ma'nâların var olduklarını ispat etme probleminden kurtarmıştır. Böylelikle o Sünnî kelâmcıların anlayışındaki zâttan ayrı ma'nâların doğuracağı zorluklardan sıyrılmaya çalışmıştır. Öte yandan bu hâlleri sırf

⁴⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *DİA*, II, 190-192.

⁴⁸⁷ Nitekim McDermott'a göre, Ebû Hâşim'in ahvâl teorisini muhtemelen, Mutezile'nin sıfatları nesnel gerçeklikleri olmayan isimlere indirgeyen anlayışına karşı yöneltilen "Bütün sıfatlar Allah Teâlâ'nın zâtını gösteriyorsa, bu durumda Allah Teâlâ'ya verilen sıfatlar nasıl birbirinden ayrı olmaktadır" şeklindeki itiraza cevap olarak ortaya atmıştır. Bk. Martin McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, 1978, Beyrut: Dar al-Machreq, s. 139.

⁴⁸⁸ *Fâik*, s. 76: 16-77: 2; *Ta'lik*, s. 129: 3-5. Mânkdîm, Ebû Ali'nin "zât sıfatı" olarak isimlendirilen beşinci sıfatı kabul etmediğini söyler. Bk. *Ta'lik*, s. 129: 6.

⁴⁸⁹ *Fâik*, s. 77: 2-3; ayrıca bk. *Ta'lik*, s. 129: 7-11.

zâttan ibaret kabul etmemesi ve zâttan bağımsız gerçeklikleri olmasa da, zâta bağlı unsurlar kabul etmesi Mutezilî öncülerinin katı nominalist anlayışından sıyrılmasına yardımcı olmuştur. Nitekim “ahvâl” teorisinin her iki kesimden de (Mutezilî ve Sünnî kelâmcılar) taraftar bulması, teorisinin bu özelliği nedeniyledir.⁴⁹⁰

İbnü'l-Melâhimî, ahvâl teorisinin Ebû Ali, Ebü'l-Kasım el-Belhî ve Mutezile'nin Bağdat ekolünü oluşturan kelâmcıları tarafından benimsenmediğini ve reddedildiğini kaydeder. Müttekaddimînden olan birçok Mutezili kelâmcısının da bu konuda fikir beyan etmeyip ahvâl teorisi hakkında olumlu veya olumsuz görüş belirtmediklerini söyler.⁴⁹¹ Kendisinin de içinde bulunduğu müttekallimler tarafından ahvâl teorisinin şâhid ve gâib âlemde ispatının mümkün olmaması nedeniyle kabul edilmediğini özellikle vurgular. Çünkü ona göre şâhid ve gâib âlemde var olduğunu ortaya koyabilecek bir metodun olmaması ortak paydasında kesişen *hâl* kavramı ile Eş'arîler'in ileri sürdüğü sıfatların *ma'nâ* olduğu tezi arasında bu açıdan benzerlik bulunmaktadır. Dolayısıyla aralarında benzerlik bulunan meânî anlayışı nasıl kabul edilmeyip reddedildiyse ahvâl anlayışının da reddedilmesi gerekir.⁴⁹²

1.2.1. Hâllerin İspatı

İbnü'l-Melâhimî, ahvâl teorisini kabul eden Behşemîler'in iddialarını ispatlamak için iki çeşit metot takip ettiklerini belirtir. Bu metotlardan birincisi hâllerin her birinin

⁴⁹⁰ Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, sy. 2 (2007), 209.

⁴⁹¹ Ebû Hâşim tarafından ortaya konan ahvâl teorisi, sadece Mutezilî çevrede değil kendisinden sonra Bâkîllânî, Cüveynî gibi Sünnî kelâmcılar tarafından da benimsenerek çeşitli delillerle desteklenmiş, buna karşılık Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğu tarafından tenkit edilmiştir. Cüveynî'nin ahvâl teorisini önce reddettiği daha sonra kabul ettiği söylenmektedir. Bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 81-83; Şâmil, s. 294; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* (nşr. Alfred Gillaume), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, s. 131; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 153; ayrıca bk. Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 101-103; Sünnî kelâmcıların ahvâl teorisini benimsedikleri yönündeki yaklaşımların yanında aslında Ebû Hâşim'in Sünnî anlayışa yaklaştığına dair yorum vardır. Bu yorumu göre Bâkîllânî'nin ahvâlî kabul etmesinden daha çok, Ebû Hâşim'in ahvâl teorisi ile Sünnî anlayışa yaklaştığı öne sürülmüştür. Bk. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 213.

Mutezile içerisinden Kâdî Abdülcebbar'ın ahvâl teorisini benimsediği söylene de bu konuda kesin bir ifade ile bu teoriyi kabul ettiğine dair bir ifadesinin olmadığı söylenmektedir. Ancak ahvâlî de reddetmediği ve bu anlayışı doğal karşıladığı ifade edilmiştir. Bk. Abdülkerim Osman, *Nazarîyyetü't-teklîf*, s. 10; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 155.

⁴⁹² *Fâik*, s. 77: 4-8.

tek tek ispatlanması metodu, ikincisi ise hâl kavramlarının tümünü kapsayan (mücmel) genel olarak ispatlama metodudur.⁴⁹³

Behşemîler'in hâllerin her birini tek tek ispatlama metodunun uygulanmasında ilk ele aldıkları hâl, kâdir olma hâl'idir. Şâhid âlemde kâdir olma hâl'inin ispatının mümkün olması nedeniyle aynı metodun gâib âlemde uygulanabileceğini ve sonuçta kâdir olma hâl'inin varlığının ortaya konulacağını iddia etmişlerdir. Çünkü bir konuda bir delilin medlulüne delil oluşturması durumunda, benzer her konuda aynı delilin aynı sonucu doğurması kaçınılmazdır. Delil-medlûl arasındaki bağlantı doğrultusunda Behşemîler, şâhid âlemdeki kâdir olma hâl'inin istidlâlini şu şekilde ortaya koymuşlardır: Sıfatları açısından ortak özelliklere (var olma, hayat sahibi olma, ilim sahibi olma gibi) sahip olan maddî-manevî unsurları itibariyle tam ve bütün bir yapıya sahip olan iki varlık, bazen birbirlerinden farklı olabilir. Ortak özelliklere sahip bu iki varlıktan sadır olan şeylerin farklı olmasından dolayı birinin diğerinden daha öncelikli olmasını gerektirebilir. Bu öncelikli olma hali birinin gerçekleştirdiği bir fiilin diğer varlık tarafından gerçekleştirilememesi durumunda meydana gelir. İşte Behşemîler bu iki varlık arasındaki ortaya çıkan bu farklılığın, birinde bulunup diğerinde bulunmayan bir *emr* (=etken) nedeniyle meydana geldiği görüşündedirler. Dolayısıyla ortak özelliğe sahip olan bu iki varlıktan sadece birinde bulunan bu etkenin aynı zamanda iki varlığa ait ortak özelliklerden de ayrı/farklı olması gerekir. Aynı zamanda bu etkenin ayrı olmasının yanında bulunduğu varlığın bütününe yönelik yani tüm yapısı ile ilişkili olması gerekir. Çünkü kendisinde farklı etkenin bulunduğu varlık tarafında gerçekleştirilen fiil, bir bütün olarak o varlık tarafından gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla da fiilin ortaya çıkmasına tesir eden etkenin ilgili varlığın bütününe ait/yönelik olması gerekecektir. Her ne kadar fiil, fâil olan varlığın bir organı tarafından ortaya konulmuş da olsa, bu fiil sadece o organa değil tüm vücuda, varlığın kendisine ait kabul edilir. Bu bilgilerden yola çıkarak Behşemîler, bir bütünün bir kısmındaki kudret nedeniyle gerçekleşen bir fiilin bütün bir varlıktan sâdır olduğunu kabul ederler. Çünkü bütünün bir kısmına izafe edilen bir şey, bu bütünün dışındaki bir şeye izafe edilmiş gibi olacağından bütünün bir kısmındaki kudret sayesinde meydana gelen bir şeyin o

⁴⁹³ *Fâik*, s. 77: 9-10.

bütünden sâdır olduğunu kabul etmek gerekir. Bu nedenle Behşemîler fiilin bütünü bir kısmında bulunan kudret sayesinde meydana geldiğini söylemenin caiz olmadığını iddia ederler. Çünkü kendisi sayesinde fiilin gerçekleştiği kudret bütüne ait bir hâl olarak düşünülmediği zaman fiili yapma potansiyelinin (=sıhhat) bütünü bir kısmındaki kudretin bulunduğu mahale (=sadece bir organa) atfedilmesi söz konusu olacaktır.⁴⁹⁴

Behşemîler'in bir organ tarafından meydana getirilmesine rağmen yapılan fiili bütün bir vücuda hamletmelerinin temelinde ahvâl teorisinde varsayıma dayalı olarak kabul ettikleri zâtın yerine geçen "zât sıfatı"nın bütünlüğünü korumak olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ahvâl teorisinde fiili gerçekleştiren bütün olarak zâtın yerine geçen "zât sıfatı" sayesinde bütünlüğün korunması çok önemlidir. Böylelikle bir taraftan kudretin bulunduğu ve gerçekleştiği mahal olarak sadece bir organın fonksiyonunu "hâl" olarak kabul edilirken, kudretin bulunduğu mahale sahip olan fizikî yapının bütünlüğü de zât sıfatı sayesinde korunmuş olmaktadır.

Behşemîler'e göre bu açıklama aynı zamanda kendisinde fiil yapma özelliği bulunan bünyedeki (fizikî yapı) artmanın/büyümenin olabileceğinin cevabını oluşturur. Yani bir bütün olarak bir vücudun bir kısmını oluşturan organda/canlı yapıdaki gelişme aynı zamanda o organın ait olduğu vücuttaki gelişme ve büyümeye işarettir. Çünkü bünye, kendisini oluşturan parçalar ile bağlantılıdır. Dolayısıyla onlara göre kudret türü bir etkenin, diri olan varlığın bütününe yönelik olması gerekir. İşte bu kudret etkeni "kâdir olma hâli" olarak ifade edilen sıfatın ta kendisidir.⁴⁹⁵

Ebû Hâşim, zât-sıfat bağlantısının çözümü için ortaya attığı ahvâl teorisindeki hâller ile ilgili görüşlerinin desteklenmesinde Arapçanın dil kurallarını da kullanmış ve hâl kavramını Arapçanın kuralları bağlamında izah etmeye çalışmıştır. Özellikle Basra nahivcilerinin kullandığı Arapça dilbilgisindeki hâl ile ilgili bilgilerinden esinlenerek, konuyu gramatik düzlemde açıklama yoluna gitmiştir.⁴⁹⁶ Ahvâl teorisindeki hâl

⁴⁹⁴ *Fâik*, s. 77: 10-21.

⁴⁹⁵ *Fâik*, s. 77: 21-78: 2.

⁴⁹⁶ Bk. Frank R. MacDonough, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany: State University of New York Pres. 1978, s. 19-20; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 374. Bu eserlerde hâl kavramına delil olarak Arapça dilbilgisindeki hâlin kullanımı ile ilgili "جاءني زيد ما شيا/راكبا" yani "Zeyd bana yürüyerek/binerek geldi" cümlesi örnek verilir. Her iki cümledeki fâilin yürüyerek veya binmiş olarak geldiği belirtilmektedir. Buna göre eylemin hâl şeklinde ifadesi, temel olarak zâttan ayrı bir olguya değil, o eylem

kavramlarının zihinsel oluşumunda Arapça’da kullanılan “كيف حالوك؟” yani “nasılsın?” veya “كيف ما انت عليه؟” yani “sen hangi hal üzerinesin, ne durumdasın?” gibi sorulardaki içerik ve anlamlardan faydalanmıştır. Bu ifadelerin sıyga değişikliği nedeniyle anlamlarındaki değişikliğin ahvâl anlayışlarına zarar vermeyeceğini ifade eden Behşemîler, bu ifadelerin istilâhî anlamlarını kullanmak istediklerini ve kendileri açısından dildeki kullanımlarının önemli olduğunu vurgularlar.⁴⁹⁷

İbnü’l-Melâhimî, ahvâl teorisinin temelini oluşturan hâl kavramı hakkındaki Ebû Hâşim ve taraftarlarının düşüncelerini aktardıktan sonra değerlendirmesini yapar ve bu husustaki görüşlerini aktarır. Ona göre, Allah Teâlâ’dan fiilin sâdır olabilme imkânı (*sıhhâtü’l-fi’l*) O’na ait olan “kâdir olma hali” kavramı için delil teşkil etmez. Çünkü O’nun meydana getirdiği fiil, Allah Teâlâ’nın zâtı tarafından gerçekleşmiştir. Fiilin gerçekleşmesindeki rolü açısından O’nun zâtı, diğer varlıklar gibi değildir. Yani fiilin zâtından gerçekleşmiş olması, O’nun zâtının diğer varlıkların zâtlarıyla ortak özellik içinde olduğunu göstermez. O’nun zâtının diğer zâtlar ile ortak özellik içinde olmadığı bir hakikattir. Dolayısıyla fiilin meydana gelebilme imkânının (*sıhhâtü’l-fi’l*), hâllerin şâhid âlemde mevcut olduklarına delil olamayacağı tespitini yapan İbnü’l-Melâhimî, daha sonra bir varsayım üzerinden fikir yürütür. O, kurgusal olarak şâhid âlemdeki fiilin meydana gelebilme imkânının hâllerin varlığına delâlet edebileceğini varsayarak bir değerlendirme yapar. Onun amacı bu varsayımdaki bütün seçenekleri eleyerek hâl kavramına ulaşılamayacağını göstermektir. Ona göre bir fiilin meydana çıkabilmesini sağlayan etkenler (*musahhih*) üç şeyden ibarettir. Buna göre yaşadığımız şâhid âlemde bir fiil;

a) Bir bütün canlı yapı (*cümle*) ve sıfatları tarafından veya

b) Bütüne ait olan kudret tarafından yahut da

c) Kudretin ortaya çıkması için kendisine muhtaç olduğu bir bünye (organ) tarafından meydana getirilebilir.⁴⁹⁸

anında zâtın kendisine, zâtın bulunduğu duruma işaret etmektedir. Benzer şekilde “Allah Teâlâ bilendir” denildiğinde de O’nun zâtı değil, zâtının belirli bir durum üzere olduğu ifade edilmektedir. Bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 246.

⁴⁹⁷ *Fâik*, s. 78: 3-6.

⁴⁹⁸ *Fâik*, s. 78: 7-17.

İbnü'l-Melâhimî, şâhid âlemde süregelen varlıklar dünyasındaki oluşumlar ve fiillerin gerçekleşmesi ile reel bilgiler böyleyken Behşemîler'in bir bakıma gerçeklikten koparak fiilin imkânı hususunda kendilerine göre bir yorum tarzı geliştirdiklerini söyler. Buna göre Behşemîler şâhid âlemde fiilin meydana gelmesini sağlayan etken bütünü'nün bir unsuru olduğu halde fiili meydana getiren etkenin bütünü'nün kendisi olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda Behşemîler nasıl şâhid âlemde fiilin meydana gelmesini sağlayan etkenin bütünü'nün kendisi olduğunu kabul etmedikleri gibi, aynı şekilde gaib âlemde *musahhihin* Allah Teâlâ'nın zâtı olduğunu da kabul etmemeleri gerekir. Ancak Behşemîler, Allah Teâlâ söz konusu olduğunda fiilin O'nun zâtından sâdır olabileceğini kabul ederken, şâhid âleme geldiklerinde fiilin bir bütünden (zât) değil, bir unsurundan meydana geldiğini kabul ederler. Böylelikle fiili mümkün kılan şeyin, yani *musahhihinin* bütünü'nün kendisinin olmadığını ileri sürmüş olmaktadırlar. İbnü'l-Melâhimî, gâib âlemde fiilin bütünü'nün kendisi olmadığını iddia eden Behşemîler'den yaşadığımız âlemde fiilin bütünü'nün kendisi tarafından meydana getirilmediği halde bütüne atfedilen Allah Teâlâ'nın zâtına benzer bir örnek göstermelerini ister. Ancak böyle bir örneği gösterdikten sonra fiilin şâhid âlemde zât nedeniyle meydana getirilmesinin mümkün olmadığına hükmedebileceklerini söyler. Böyle bir örnek vermenin ise mümkün olmadığını belirten İbnü'l-Melâhimî, nihayetinde yaşadığımız şâhid âlemde bir fiilin zâtın bütünü'nü tarafından değil, bütünü'nün bir kısmına ait bir unsur sayesinde gerçekleştiğini ifade eder.⁴⁹⁹

İbnü'l-Melâhimî, hâl kavramının şâhid âlemde bir karşılığının olmadığı gibi bir fiilin bütün olarak bir varlıktan meydana gelmesinin bütüne râci olan bir unsur (*emr*) sayesinde değil de, bütünü'nün bir kısmına özgü olan bir emr sayesinde mümkün olduğu yönünde görüşe sahip olduklarını ifade eder. Yani bir fiil bütün tarafından değil, bütünü'nün bir parçasına ait olan bir unsur tarafından meydana getirilir. Bu unsur ise kudrettir. Kudretin bir unsur olarak fiilin yaratılması hususunda kullanılan ve bütüne ait bir alet gibi olduğunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî, bu konuda insan vücudundaki duyu organlarını örnek olarak verir. Mesela görme olayını vücudumuzun bir organı olan

⁴⁹⁹ *Fâik*, s. 78: 17-20.

gözlerle gerçekleştirdiğimizi dolayısıyla görme işlevini gözler tarafından îfa edildiğini ve görme olayının sadece göz organında olup biten bir fiil olduğunu da ilave eder.⁵⁰⁰

Behşemîler hâllerin şâhid âlemde gerçekliklerinin olduğunu ortaya koyma adına “âlim olma hâli”nin, “kâdir olma hâli” gibi şâhid âlemde mevcut olduğunu iddia ederler. Onlara göre, insanın kalbinde oluşan ilim bütün varlığa ait bir hâl olarak kabul edilmelidir. Aksi halde kalbin bir bütün olarak kabul edilip onda ilmin gerçekleştiği varsayıldığı zaman kalbin bir bölümünde cehalet, diğer bölümünde ise ilmin olması gerekir ki bu imkânsızdır. Çünkü aynı anda bilme konumunda olan âlim bir kişinin kalbinin bir bölümünde bilgi meydana geldiği anda, diğer bölümünde cehalet bulunacaktır. Bu durum aynı anda bir insanın hem bilen hem de bilmeyen kişi olmasını gerektirecektir. Bu bilgiler ile ahvâl anlayışlarını desteklemek isteyen Behşemîler’e göre bilgi bütünün sadece bir parçasını oluşturan kalpte olup biten bir fiil olmayıp, bütüne ait bir fiildir. Bu durumda “âlim olma hali” diğer hâller gibi kalpte meydana geldiği halde sadece kalbe ait değil, bütüne ait bir özelliktir.⁵⁰¹ Behşemîler şâhid âlemde insandaki ilmin bu şekilde gerçekleştiğini ve bunun gözlemlenen bir olgu olduğunu söyleyerek “âlim olma hâli”nin gâib âlemde de olmasının söz konusu olduğunu iddia ederler. İbnü’l-Melâhimî, Behşemîler’in delil olarak ileri sürdükleri örnekte bilginin kalpte meydana gelen bir *ma’nâ* kabul ederek “âlim olma hâl”i için delil gösterdiklerini belirtir. Ona göre Behşemîler bir bakıma tek başına varlıklarını mümkün olarak gördükleri *ma’nâ* kavramı sayesinde hâl kavramının gerçekliğini ispatlamaya çalışmışlardır. Hâlbuki iddia edildiği üzere *ma’nâ*ların gerçeklikte tek başlarına varlıkları söz konusu olmaması nedeniyle hâllerin de tek başlarına var olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla zaten var olmayan *ma’nâ* kavramı ile başka bir bilinmeyen olan hâl kavramı için delil getirmek geçersizdir.⁵⁰²

⁵⁰⁰ *Fâik*, s. 78: 20-79: 2.

⁵⁰¹ Ebû Hâşim bilme arazının her ne kadar sadece kalpte meydana gelse bile bileşik bütünün tamamına ait olan bir hâlin veya sıfatın illeti, yani onun bilgili oluşunun (kevnuhu âlimen) illeti olduğunu söyler. Bilme arazi, bütünün özel bir parçasına (veya onun mahalline, yani kalbe) hulûl eden bir şey olarak var olur ve bileşik bütün, bileşik olmanın bütünlüğü içerisinde tam anlamıyla bilen (âlim) olarak vasıflanır. Bununla birlikte onun bilen oluşu, kendinde ontolojik bir gerçeklik değildir; o “nedensel bir belirleyicinin ilişkisi nedeniyle şeyin sahip olduğu bir “hâl”dir. Bk. Richard M. Frank, “*Ebû Hâşim’in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi*”, s. 229.

⁵⁰² *Fâik*, s. 79: 3-8.

Behşemîler'in hâlleri ispat etme meselesinde kullandıkları diğer metot ise tüm hâlleri kapsayan genel mahiyetteki ispatlama metodudur. Bu metoda göre, önce Allah Teâlâ'nın zâtını biliriz, daha sonra da O'nun kâdir ve âlim olduğunu biliriz. Ancak Allah Teâlâ hakkında bildiğimiz her bilgi, bir diğerinin yerine dönüşümlü olarak kullanılamaz. Çünkü "kâdir olma hâli" ile "âlim olma hâli" hakkında bizde oluşan bilgiler birbirinden farklı bilgilerdir. Sıfatlar hakkında bizde oluşan bu bilgiler, sadece zâtı nedeniyle oluşmuş olsaydı yani sadece zâtına taalluk etmiş olsaydı, işte o zaman zâtı ile ilgili bizde meydana gelen bilgilerin zâtın sıfatları ile ilgili bilgilerin yerine kullanılması söz konusu olabilirdi. Çünkü sıfatlar zâtı nedeniyle var olduklarından "zâtıyla âlim olma" ile "zâtıyla kadir olma" arasında herhangi bir farklılık olmayacaktır. Nihayetinde sıfatla ilgili bilgiler aynı zât hakkındaki bilgilerden oluşmuştur. İşte bu bundan dolayı Allah Teâlâ'nın sıfatlarının birbirinden farklı olduğunu ortaya koyan ve zâtın dışında olan başka bir etkenin olması gerekecektir. Behşemîler, "hâl" özelliği taşıyan sıfatların kapısını aralayacak bu tespitten sonra sıfatların farklı olması hususundaki yorumlarını yaparlar. Buna göre, O'nun sıfatlarının her birisinin bilgisinin kapsamında bulunan ayrı bir etken (*zâid emr*) olması gerekir. Sıfatların zâttan ayrı oluşu gündeme gelince bu söylemin Sünnî anlayıştaki meânî sıfatların zâttan ayrılığını ister istemez çağrışım yaptırması nedeniyle bunun da önüne geçmek isterler. Behşemîler'in diğer seçenek olarak Eş'arîler'in benimsediği sıfatların *ma'nâ* olduğuna dair görüşlerini de kabul etmemeleri nedeniyle geriye ahvâl seçeneği kalmıştır. Ebû Hâşim ve takipçilerinin sebrü taksim metodunu uygulayarak ulaştıkları bu sonuca göre, "Allah Teâlâ'nın zâtında/zâtının üzere olduğu şey sebebiyle"⁵⁰³ zâtının hak ettiği ve kendisi sebebiyle sıfatlarının birbirinden farklı oluşunu gerektiren bu etken, "hâl" kavramıdır.⁵⁰⁴

1.2.2. Ahvâl Teorisinde Zât Sıfatı

Kelâmda bir problem olarak tartışma konusu olan zât-sıfat ilişkisi hususunda Ehl-i Sünnet tarafından geleneksel Mutezilî sıfat anlayışına yöneltilen eleştiriyi aşmak ve problemi çözmek için Ebû Hâşim tarafından ortaya konulan ahvâl teorisinde "zât sıfatı" veya "zât hâli" kavramlarının önemli yeri vardır. Bu nedenle sıfatların zâta

⁵⁰³ *Ta'lik*, s. 129: 13-14.

⁵⁰⁴ *Fâik*, s. 80: 3-7.

yüklenmesi yerine zâtla aynı özelliğe sahip olduğu varsayılan “zât sıfatı”⁵⁰⁵, Ebû Hâşim tarafından bir çözüm olarak ortaya konulmuştur. Çünkü O, Ebû Ali’nin Allah Teâlâ’nın temel sıfatları li-zâtihi hak etmesini kabul etmemiş, O’nun bu sıfatları diğer varlıklardan daha farklı bir şekilde hak etmesi gerektiğini düşünmüştür.⁵⁰⁶ İşte onu “zât sıfatı” anlayışını bir çözüm olarak ortaya koymasına sürükleyen süreç bu şekilde başlamıştır. Ona göre, kâdir, âlim, hay ve mevcut oluş sıfatları Allah Teâlâ için zorunludur. Onun hâl olarak nitelediği bu sıfatların başka varlıklarda bulunması imkânsız olmalıdır ki böylelikle Allah Teâlâ’nın zâtı diğer varlıklardan farklı olabilsin. Zâtların birbirinden farklı olmalarının izahı için iki seçenek söz konusudur. Zâtlar birbirinden ya sıfatlarının farklılığı nedeniyle ya da bu sıfatların zorunlu olması nedeniyle ayrışır. Zâtların birbirinden farklı oluşları sıfatlar nedeniyle olamaz. Çünkü zâtlar arasında sıfatlar yönünden ortaklık vardır. Yani sıfatlar açısından Allah Teâlâ ile diğer varlıklar arasında benzerlik vardır. Bu durumda zâtlar sıfatlar açısından birbirinden farklı olmadıklarına göre karşımıza şöyle bir soru çıkacaktır. Allah Teâlâ’nın diğer varlıklarla âlim, kâdir, hay ve mevcut olma sıfatlarında ortak olması söz konusu iken zâtların birbirinden ayrışması nasıl mümkün olacaktır? Bunun sıfatların farklılığı nedeniyle imkânsız olması nedeniyle geriye seçenek olarak Allah Teâlâ’nın zâtının diğer zâtlardan sıfatlarının zorunlu olması nedeniyle farklı olduğu kalmaktadır. Sıfatların zorunlu olması ise iki hususu ortaya çıkaracaktır. Bu iki husus ise sıfatların O’ndan nefyedilmesinin mümkün olmaması ve sıfatlarının ezeli olarak O’nun zâtı için sürekli var olmalarıdır. Bu iki hususun da Allah Teâlâ’nın zâtının diğer varlıklardan ayrışmasında herhangi bir etki doğurmayacağını söyleyen Ebû Hâşim’e göre, Allah Teâlâ’nın zâtını diğer zâtlardan

⁵⁰⁵ Allah Teâlâ’nın sıfatları hak etme yönünden (=istihkâk) diğer varlıklarla benzeşme ve farklılığın kendisi sayesinde olabileceği sadece O’nun zâtına ait bir sıfat ortaya koyma gerekliliğinin sonucu olarak Ebû Hâşim tarafından öne sürülen “zât sıfatı” (sıfatü’z-zât) bazı kaynaklarda ulûhiyyet sıfatı (sıfatü’l-ulûhiyye) olarak zikredilir. Bk. Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Risâletü kavâidi’l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzîm), Beyrut: Dâru’l-Ğurbe, 1992, s. 48.

Bazı kaynaklarda ise “zât sıfatı”, zâti sıfatları yani halleri Allah Teâlâ için gerekli kılan, O’na ulaştırıcı beşinci bir hal olarak yorumlanmıştır. Bk. Allâme Ebû Mansûr Hasan b. Yusuf b. Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü’l-yakîn fi usuli’ d-dîn* (nşr. Ya’kûb el-Ca’ferî el-Merâğî), Kum: Daru’l-üsve li’t-tibaâ ve’n-neşr, 1415, s. 291: 3-6; Necrânî, *Kâmil*, s. 228: 6-8; *Fâik*, s. 77: 1-2.

Hâlbuki zât sıfatının ahvâl teorisindeki hâller ile bir benzerliği yoktur. Bk. Peters, *God’s Created Speech*, s. 252. Ahvâl teorisinde bahsi geçen “zât sıfatı” hâllerden tamamen farklı bir sıfat olup, Allah Teâlâ bu sıfatla “li-mâ hüve aleyhi fi zâtihi” değil, “li-zâtihi” muttasıftır. Bk. Mânkdîm, *Ta’lik*, s. 129: 7-9.

⁵⁰⁶ Allah Teâlâ’nın zâtının sıfatları hak etmesi hususundaki Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki görüş ayrılığı için bk. *Mecmû’*, I, 7-19.

farklı kılan unsurun diğer varlıklarda bulunmayan ancak sadece Allah Teâlâ'ya özgü bir hâl (*hâleten zâtiyyen*) yani zât hâli olduğunu söyler.⁵⁰⁷

Ebû Hâşim, Allah Teâlâ'nın zâtının diğer varlıklardan farklı oluşunun nedenlerini ortaya koyduktan sonra sıfatların özü itibarıyla diğer varlıklarla ortak olduktan sonra bu iki hususun (sıfatların O'ndan nefyedilmesinin mümkün olmaması ve sıfatlarının ezeli olarak O'nun zâtı için sürekli var olmaları) Allah'ın zâtının diğer zâtlardan ayrışmasında herhangi bir etkisinin olmayacağını belirtir. Yani Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatlar itibarıyla diğer varlıklarla az çok benzerlik içerisindedir. Her ne kadar sıfatlar O'nun zâtı için ezeli olsalar da veya bazı sıfatlar O'ndan nefyedilse de bu durum, zâtın diğer varlıklardan ayırt edilmesi hususunda yeterli değildir. Aradaki farklılığı derinleştirecek ve hiç kesişmeyecek nitelikte daha başka bir özelliğin zâta bulunması gerekir ki zât, diğer varlıklardan ayırt edilebilsin. Dikkat edilirse Ebû Hâşim bu açıklamalarıyla "zât sıfatı" için konum ayarlama, bir bakıma ihtiyaç oluşturma ameliyesi içine girmiştir. "Zât sıfatı" konusunun anlaşılabilir olması için gündelik hayattan bir örnek verir. Kendisinden siyahlığın giderilmesi mümkün olmayan veya siyahlığı ezeli olarak bulunan bir şeyi varsaymış olsaydık ve bu varsayımımız sonucunda bu özellikte bir siyahlık da olmuş olsaydı işte bu siyahlık (=zât sıfatı) siyahlığının giderilmesi mümkün olan ve sürekli olarak yaratılan siyahlıktan farklı olurdu. Dolayısıyla aynen verilen siyahlık örneğinde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın zâtının diğer zâtlardan gerçekten farklı olabilmesi için sadece kendisinde bulunan ancak kendisi dışındaki zâtlarda bulunmayan bir zât sıfatının var olması gerekir ki zât olarak diğerlerinden farklılığı gerçekleştirebilsin. İfade ettiklerinden anlıyoruz ki zât sıfatının mevcudiyeti tamamen varsayımına dayalı olarak mümkündür.⁵⁰⁸

İbnü'l-Melâhimî, "zât sıfatı" kavramını eleştirmek adına öncelikle zâtların farklı oluşlarına yönelik tespitlerde bulunmuştur. Ona göre her zât kendisi dışındaki diğer zâtlardan farklıdır. Ancak zattaki bu farklılığın dış etkenler nedeniyle değil de zâtın kendisinden kaynaklanması gerekir. Bir zâtın kendisinden kaynaklanan bir etken sayesinde değil de başka bir zâta özgü bir etken nedeniyle farklı olması durumunda bu etkenin diğer varlığa ait olması nedeniyle olması gereken farklılık (=muhalafet)

⁵⁰⁷ *Fâik*, s. 79: 9-14; zât sıfatı hakkında ayrıca bk. *Ta'lik*, s. 129: 3-6.

⁵⁰⁸ *Fâik*, s. 79: 14-16.

gerçekleşmiş olamaz. Veyahut bu farklılık, kendisi dışındaki zâta ait olmayan üçüncü bir etken nedeniyle meydana gelmiş veya söz konusu olmuş olur ki bu durumda da bu etken, farklılığın bizzat kendisi olurdu. Bu durumda da zâtlar arasında olması gereken farklılık gerçekleşmeyecektir. Çünkü farklılık etkenin kendisinde olduğundan zâtın kendisinde herhangi bir farklılık meydana gelmeyecektir. Dolayısıyla esas olması gereken farklılık (=zâtî farklılık) zâtın kendisinden kaynaklanan veya kendisindeki bir özellik nedeniyle diğer zâtlardan farklı olmasıyla gerçekleşecektir.⁵⁰⁹ Bu ifadeleriyle İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in varsayım üzere oluşturdukları bir tür zihni varlık özelliği bulunan "zât sıfatı"nın mahiyeti hakkındaki düşüncelerini eleştirmiştir. Onların "zât sıfatı"nın var olmasının dayanaklarını oluşturan imkân temellerinin doğru tespitlerden oluşmadığını dolayısıyla "zât sıfatı" kavramının varsayım da olsa varlığının söz konusu olamayacağını ortaya koymaya çalışır.

1.2.3. Ahvâl Teorisinin Eleştirisi

Ebû Hâşim'in ortaya koyduğu ahvâl teorisi birçok Sünnî kelâmcı tarafından eleştirilip kabul edilmediği gibi Mutezili çizgideki bazı kelâmcılar tarafından da eleştirilmiş ve reddedilmiştir. İbnü'l-Melâhimî de ahvâl teorisini eleştiren ve reddeden Mutezili kelâmcılardandır.

İbnü'l-Melâhimî ahvâl teorisini hâllerin mahiyeti ve Allah Teâlâ'nın zâtı ile olan bağlantıları yönünden eleştirir. Bu eleştiriye kelâmda sıkça kullanılan taksim metodunu kullanarak yapan İbnü'l-Melâhimî, ilgili metot gereğince hâllerin ve zâtın bilinip bilinmemesi açısından iki ihtimalin söz konusu olduğunu ifade eder. Bu iki ihtimale göre zât ve hâller ya bilinir durumda (=malûm) olurlar ya da zât bilinir ama hâller bilinmez. Zâtın bilinen (=malûm) olması ancak hâllerin bilinmemesi ihtimali aynı zamanda İbnü'l-Melâhimî'nin tercih ettiği görüştür. İlk ihtimale göre hâllerin bilinmesi durumunda hâller bilginin konusu olacağından şey olmaları gerekecektir. Çünkü ancak şeylerin bilinmesi mümkündür. Ancak hâllerin kendi başlarına bir varlıkları yani gerçeklikleri olmadığından şey olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla hâllerin şey

⁵⁰⁹ *Fâik*, s. 79: 17-80: 2.

olması mümkün olmadığından bilginin konusuna girmeleri de mümkün olmadığından malûm olamayacaklardır.⁵¹⁰

Hâllerin malûm olup-olmaması yönünden kritiğini yaparak onların mâlum olmadıklarını ortaya koyan İbnü'l-Melâhimî, taksim metodunu uygulamaya devam eder. Malûm olmadıkları ortaya çıkan hâller için bir başka ihtimal mevcut veya madûm olmalarıdır. Hâllerin madûm olmadıkları bizzat Behşemîler tarafından söylendiğine göre geriye onların mevcut olduklarına dair ihtimal kalacaktır. Mevcut olmaları durumunda ise hâllerin kadîm veya muhdes olmaları söz konusu olacaktır. Muhdes olmaları mümkün olmadığına göre geriye hâllerin kadîm olmaları ihtimali kalacaktır ki bu görüş aynı zamanda zât-sıfat ilişkisi bağlamındaki Küllâbiler'in benimsediği görüştür. Ancak bu yaklaşım Mu'tezililer tarafından Allah Teâlâ'nın zâtından başka varlıkların da kadîm olmasını gerektireceğinden zâten kabul edilmeyip reddedilmiştir. Çünkü onlara göre zâttan başka varlıkların kadîm olmaları zât-sıfat ilişkisi meselesini çıkmaz hale getirir. Bu nedenle Mutezilî kelâmcılar, zât-sıfat ilişkisi meselesini çıkmaza sürükleyen ve çözümsüz hale sokan sıfatların kadîm olması düşüncesini kabul etmezler. Bu düşünce Mutezile'nin hassas olduğu ve özellikle itiraz ettiği bir düşüncedir. Dolayısıyla bu görüş nedeniyle Küllâbiler nasıl eleştirilmiş ise aynı şekilde Behşemîler'in de hâller konusundaki görüşleri nedeniyle ilzam edilmesi gerektiğini söyleyen İbnü'l-Melâhimî, hâllerin kadîm olmaları ihtimalinin yanlış olduğu sonucuna ulaşır.⁵¹¹

Hâlin nitelikleri ile ilgili taksim metodu doğrultusunda değerlendirmesine devam eden İbnü'l-Melâhimî, hâlin mevcut ve kadîm olma özelliğini taşımaları durumunda Allah Teâlâ ile bağlantısı hususunda üç seçeneğin söz konusu olabileceğini söyler. Bu seçeneklere göre hâl;

- a) Ya zâtın kendisidir,
- b) Ya da zâttan başka bir şeydir,
- c) Yahut da zâtın bir kısmını oluşturan şeydir.

⁵¹⁰ *Fâik*, s. 80: 20-81: 1.

⁵¹¹ *Fâik*, s. 81: 1-4.

Hâllerin mahiyeti hakkında söz konusu olabilecek ilk ihtimal mümkün olmadığından bunun nefyedilmesi gerekir. İkinci ihtimalin de kadîm olan Allah Teâlâ'nın zâtı dışında başka kadîm varlıkların kabulünü gerektirmesi nedeniyle reddedilmesi gerekir. Üçüncü ihtimal ise Allah Teâlâ'nın zâtının bir kısmının hâller ile paylaşılmasını gerektireceğinden bu ihtimal de geçersiz olacaktır. Böylelikle taksim metodu uyarınca her üç ihtimalin geçersiz olduğu ortaya konulduğuna göre hâllerin mevcut ve kadîm olma durumunun imkânsız olduğu ortaya çıkmış olacaktır.⁵¹²

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in zâtın hâller üzere bilinmesi ile ilgili düşüncelerini kritik eder. Buna göre şayet Behşemîler bu ifadeleriyle hâller ile bilinenin yani malûmun zâtın kendisi olduğunu kastediyorlarsa bu görüşün zaten kendi görüşleri olduğunu belirtir. Yani ortada bilinen olarak sadece zât vardır demektir. Buna mukabil, eğer bu ifadeleriyle zât ile birlikte hâllerin bilinmesini kastediyorlarsa bu durumda malûmun zâttan ayrı olarak kabul edilen hâllere taalluk ettiğini, bunun da yukarıdaki satırlarda ilzâm edildiğini söyleyen İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in hâller hakkındaki tüm seçeneklerin geçersiz olduğunu izah etmeye çalışır. Zât-sıfat konusunda Eş'arîliğin önerdiği sıfatların ma'nâ olması durumunda zât-sıfat ilişkisi bağlamında ortaya koyacağı problemlere çözüm olarak ileri sürülen ahvâl teorisindeki hâllerin de bu konuda yetersiz kaldığını gözler önüne serer.⁵¹³ Böylelikle Hüseyinîler'in sıfatların hüküm olması durumunda zât-sıfat ilişkisinin daha doğru olarak açıklanabileceğini ifade etmek ister.

1.3. Sıfatların Hüküm Oluşu: Ahkâm Görüşü

İbnü'l-Melâhimî, zât-sıfat ilişkisi konusunda diğer anlayışlardan farklı olarak Hüseyniyye'nin ortaya koyduğu izah tarzını açıklar. Sıfatların birer *hüküm* olarak değerlendirildiği, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî'nin ortaya koydukları Hüseyniyye ekolüne ait özgün izah tarzına *ahkâm görüşü* diyebiliriz. İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in hâl kavramına yönelik değerlendirmesini yaparken Allah Teâlâ'nın âlim olmasının zâtıyla bilmenin kapsamında olan zâid bir unsur olması gerektiği düşüncesine soğuk bakmadığını ancak Behşemîler'in bu unsuru O'nun zâtına ait bir hâl olarak nitelendirmelerine karşı olduğunu beyan eder. Bu ifadeleriyle sıfatların Allah Teâlâ'nın

⁵¹² *Fâik*, s. 81: 4-7.

⁵¹³ *Fâik*, s. 81: 7-10.

zâtından ayrı bir emr olmasını benimsediğini, ancak bu unsurların *ahvâl* olarak nitelendirilmesine karşı olduğunu söylemiştir. Ona göre bu unsurlar yani sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtından zorunlu (*vâcip olan*) olarak ortaya çıkan *hükümler*dir. Bu durumda kâdir sıfatı, bir hüküm olarak “O'nun kâdir olması ile ilgili bilginin kapsamında bir fiili yapabilme potansiyeli” şeklinde tanımlanır. Yani kâdir sıfatı, O'nun kâdir olarak bilinmesinin kapsamındaki bir fiilin gerçekleştirme gücünün/işlevinin O'nda var olduğunu ifade eden bir hükümdür. Aynı şekilde âlim sıfatı O'nun âlim oluşunun bilinmesi kapsamında bir malumu ortaya koyması (*tebeyyün*) ve âlim oluşunun bilinmesi kapsamında bir malumla bağlantı kurmasıdır (*taalluk*). Dolayısıyla âlim sıfatı zâtında bilgiye konu olan şeyi bilme işlevi olduğunu gösteren bir *hükümdür*. Buna göre Allah Teâlâ'nın her bir sıfatını bilme kapsamına giren olumlu (=sübûtî) veya olumsuz (=nefiy) zâid unsurlar vardır. Bu unsurlardan aynı şekilde Allah Teâlâ'nın olumlu veya olumsuz fiilî sıfatları yerine geçen olanları da vardır. İşte olumlu (=sübûtî) ve olumsuz (=nefiy) sıfatlar olarak Allah Teâlâ'nın zâtına izâfe edilen bu unsurlar aslında birtakım *hükümler*dir.⁵¹⁴

İbnü'l-Melâhimî, üstâdı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de *ahvâl* anlayışını benimsemeyip reddettiğini söyler. Bu konuda onun, Allah Teâlâ'nın âlim oluşu sıfatının bir hüküm olarak tanımlanmasında kullandıkları malûmun tebeyyün etmesi yani ortaya çıkması ifadesinin yanlış anlaşılması yönündeki ikazını hatırlatır. Çünkü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, eserlerinde Allah Teâlâ'nın âlim oluşunu izah ederken bunu malûm olan şeyin tebeyyün etmesi şeklinde açıklamıştır. Ancak O, bu açıklamasıyla malûmun tebeyyünün zâtı için bir hâl yani bir durum olduğunu söylerken kastettiği anlamın Behşemîler'in iddia ettiği gibi olmadığını özellikle vurgulayarak malûmun tebeyyün etmesinin bir “*hâl*” değil, bir “*hüküm*” olduğunu altını çizerek.⁵¹⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, yaptığı açıklamalarla “*hâl*” kavramı ile “*hüküm*” kavramları arasındaki farkları ve aynı içeriğe sahip olmadıkları için benzer/aynı olmadıklarını izah eder. Ona göre, hâl sadece zâta özgü bir özelliktir. Hâli bilmek için

⁵¹⁴ *Fâik*, s. 80: 8-13. Koloğlu, İbnü'l-Melâhimî'nin sıfatları zâtın fonksiyonu/işlevi anlamında birer hüküm şeklinde tanımlayarak sıfatları zâta indirgediğini; Böylelikle Mutezilî düşünceye yeniden dönüş yaptığını söyler. Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 158.

⁵¹⁵ *Fâik*, 80: 14-19; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hâl kavramı hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. *Mu'temed*, 200: 13-201: 14.

zâtın dışında başka bir şeyi bilmeye ihtiyaç yoktur. Yani hâli bilmek için zâtı bilmek yeterli iken, hükmü bilmek için zâttan başka bir şeyi bilmek gerekir. İşte bu başka şey, malûmun O'nun zâtı için ortaya çıkmasıdır. Âlim olma hükmünün zât tarafından kazanılması için “malûmun ortaya çıkması (=tebeyyünü)” etkeninin olması gerekir. Bu etken de zâttan ayrı bir özellik olup sadece zâtın âlim olarak bilmesini gerçekleştirir. Dolayısıyla hâl gibi tek başına bir gerçekliği yoktur. İşte zâttan ayrı olan (*emren zâiden*) ama tek başına bir gerçekliği olmayan bu etken hâl değil, Allah Teâlâ'nın zâtına ait bir hükümdür.⁵¹⁶

İbnü'l-Melâhimî, zât-sıfat ilişkisi konusunda ayrıştıkları Sünnî ve Behşemî yorumlar üzerindeki karşılıklı tartışmaları tamamladıktan sonra sıfatların tanıtılması bahsine geçer. Bilindiği üzere Mutezile sistematığı açısından Allah Teâlâ'ya ait olan sıfatlar genel olarak “zâtî sıfatlar” ve “fiilî sıfatlar” olmak üzere iki kısma ayrılmış ve sıfat konusundaki tartışmalar bu tasnif doğrultusunda yürütülmüştür. İbnü'l-Melâhimî de sıfatların tasnifi hususunda Mutezile mezhebinin benimsediği genel eğilime uygun olarak sıfatları “zâtî sıfatlar” ve “fiilî sıfatlar” şeklinde ikili tasnif çerçevesinde değerlendirmiştir. İkili tasnife üçüncü bir madde ekleyerek bu bölümde de “zâttan nefyedilen sıfatları” ele alıp değerlendirmiştir.

2. ZÂTÎ SIFATLAR

Genellikle Mutezile mezhebinde zâtî sıfatlar kapsamında şu sıfatlar vardır: Kudret, ilim, hayat, sem', basar, idrak, vücud ve kıdem.⁵¹⁷ Bu sıfatların içinde ilk sırada âlemin yaratıcısı olarak Allah Teâlâ'nın kâdir oluşu gelmektedir. Diğer sıfatlar ancak Allah Teâlâ'nın kâdir oluşu bilindikten sonra bilinebilir.⁵¹⁸ Ancak Mutezilîler bu sıfatların bazılarını, diğerleri içine katarak dört ana sığata indirgerler. Şöyle ki; öncelikle O'nun kâdir oluşu sağlam/mükemmel fiil işlediği anlamına gelir. O'nun sağlam fiil işleyebilmesi ise O'nun âlim olduğunu gösterir.⁵¹⁹ Allah Teâlâ'nın kâdir ve âlim olduğu

⁵¹⁶ *Fâik*, s. 80: 14-19.

⁵¹⁷ Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 225. Aslında Mutezilî düşüncede sıfatlar sayılırken hiçbir zaman bu şekilde zikredilmez. Onlar kelimenin masdar formu yerine sıfat-ı müşebbehe veya ism-i fâil formunu kullanmayı tercih ederler. Nitekim Mutezilî kelâmcılar “Allah Teâlâ'nın kudreti vardır” demek yerine, “Allah Teâlâ kâdirdir.” demeyi tercih ederler. Dolayısıyla onların nezdinde sıfatların gerçek lâfzî ifadesi kâdir, âlim, hay, semî', basîr, müdrîk, mevcut ve kadîm şeklindedir. Bk. Koloğlu, a.g.e, s. 225, dp. 24.

⁵¹⁸ *Ta'lik*, s. 151: 3-4.

⁵¹⁹ *Ta'lik*, s. 156: 11-12; *Mecmû'*, I, 11: 2-3.

ortaya çıkınca, buradan hareketle O'nun hay olduğuna ulaşılır. Allah Teâlâ'nın hay olması ise O'nun semî' ve basîr olduğunu gösterir. Yani Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olması, işitilen ve görülen şeylerin idraki olarak algılanır. Akabinde ise Allah Teâlâ'nın müdrîk oluşu, hay oluşuna indirgenir. Çünkü müdrîk olmak, hay olmaktan başka bir şeye işaret etmez.⁵²⁰ Öte yandan kadîm oluş ise mevcut oluş ile irtibatlandırılır. Çünkü kıdem ile ifade edilen, O'nun varlığının sürekli devam etmesinden başka bir şey değildir.⁵²¹ Zaten Allah Teâlâ'nın ezeli (lem yezel) ve ebedî (lâ yezâlü) var olması, O'nun kadîm oluşunu ifade etmektedir. Böylelikle dört temel sıfat kalmış olur: Kudret (kâdir oluş), ilim (âlim oluş), hayat (hay oluş) ve vücud (mevcut oluş). Bu dört sıfat Ebû Ali'den itibaren genel olarak tüm Mutezile mezhebindeki kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir. İbnü'l-Melâhimî Ebû Hâşim'in bu sıfatların yanında beşinci bir sıfatı da kabul ettiğini söyler. Bu sıfat ahvâl teorisinde sözü edilen zât sıfatıdır.⁵²²

2.1. Allah Teâlâ'nın Kâdir Oluşu

İbnü'l-Melâhimî'nin Mutezilî sıfat tasnifine uygun olarak ilk değerlendirdiği sıfat, Allah Teâlâ'nın "kâdir oluşu" dur. Allah Teâlâ'nın tüm makdûra kâdir olmasının delâleti, O'nun zâtıyla hay ve kâdir olmasıdır. Bu özelliğe sahip bir varlık olan Allah Teâlâ'nın tüm makdûra kâdir olması gerekir.⁵²³ Dolayısıyla hay sıfatına sahip olan Allah Teâlâ'nın kâdir ve âlim olma sıfatlarının da bulunması gerekecektir. Çünkü kâdir ve âlim olan varlığın aynı zamanda hay vasfına haiz olması kaçınılmazdır. Ancak hay olan her varlığın varlığa gelmesi imkân dâhilinde her şeye kâdir olması aklen imkânsız değildir. Nitekim biz insanların her şeye kudretimizin yeterli olmaması nedeniyle Allah Teâlâ'nın yapabildiği bazı makdûrlarına kâdir olması imkânsızdır. Yani biz insanlar da kâdiriz ancak bizim kudretimiz Allah Teâlâ'nın makdûrlarının bir kısmını yapabilmeye uygun değildir. Bunun sebebi Allah Teâlâ'nın zâtıyla hay ve kâdir olması nedeniyle makdûr olan her şeye kâdir olmasının imkânsız olmamasıdır. O, zâtıyla kâdir olduğu için O'nun açısından bazı makdûra kâdir olup bazılarına kâdir olmaması da söz konusu değildir. Biz insanlar ise zâtımızla kâdir olmayıp kudret denilen zâid bir etken nedeniyle

⁵²⁰ *Mugnî*, V, 241: 3-6; *Ta'lik*, s. 168: 5-11.

⁵²¹ *Ta'lik*, s. 182: 8-10.

⁵²² Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 227-228; İbnü'l-Melâhimî'nin zât sıfatını beşinci sıfat olarak nitelemesi gibi yanlış anlamalar hakkında detaylı bilgi için bk. Koloğlu, "Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", s. 206-207.

⁵²³ *Mecmû'*, I, 103: 1-7.

kâdir olduğumuz için bazı makdûra kâdir olabilirken bazılarına kâdir olamıyoruz. İbnü'l-Melâhimî, hay ve kâdir vasfına sahip olan Allah Teâlâ ile insan arasındaki farklığa işaret ettikten sonra O'nun ayrıca zâtıyla kâdir olması nedeniyle insanın yaptığı fiillere de kâdir olduğunu kaydeder.⁵²⁴

İbnü'l-Melâhimî'ye göre kâdir varlık, “Bir şeye tercih üzere (*âlâ ciheti's-sihhat*) etki eden varlık” demektir. Tanımda geçen “sihhat” ibaresinin anlamı “kâdir varlığın bir şeyin üzerinde olması gerektiği şekilde tesirini ortaya koyması yani yaratmasının mümkün olması” demektir.⁵²⁵ Bu bilgiler ışığında kâdir varlığın tanımı şu şekilde yapılabilir: “kâdir varlık, herhangi bir engel olmadığı zaman kâdir oluşundan dolayı bir şey üzerinde tesir yapmaya gücü yetendir”. İbnü'l-Melâhimî, kâdir varlıkta onu fiilin yapılmasına sevk eden bir etken bulunduğu bu fiilin varlığa gelmesinin var olmamasından daha öncelikli olduğunu belirtir. Kâdir varlıkta fiilin yaratılması yönünde oluşan bu etkene “*dâî*” yani “*motiv*” denir. Motiv olarak adlandırılan bu kavramın özellikle Hüseyinî kelâm anlayışında büyük yeri bulunmaktadır. Motivün kendisinde fiilin gerçekleştirilmesinde kâdir varlığa yön verici özellik bulunur. Hüseyinî anlayışta bir fiilin yapılmasının önünde bir engel yoksa ve fiilin bizzat kendisinin meydana gelmesi imkân dâhilinde ise o fiilin yapılıp yapılmamasındaki ayırt edici temel özellik (*mümeyyiz*) motivün kendisidir.⁵²⁶

Allah Teâlâ'nın kâdir oluşu ile ilgili kelâmcılar arasında temel olarak bir tartışma yaşanmamıştır. Bu husustaki temel tartışma, kelâmcılardan farklı düşünen felsefeciler ile gerçekleşmiştir. Çünkü İslâm düşüncesinde biri fâil olan Allah Teâlâ'nın iradî tercihi dayalı yoktan yaratılan (hudûs) âlem anlayışı ve zorunluluğa dayalı (*icâb*) bir âlem anlayışı birbirine zıt iki yaratma tasavvuru gelişmiştir.⁵²⁷ Hudûs anlayışını

⁵²⁴ *Fâik*, s. 83: 11-84: 1.

⁵²⁵ Genel anlamda kâdir varlıkların (Allah Teâlâ veya insan ayırt edilmeksizin tüm kâdir varlıklar) fiillerini zorunlu olarak mı, yoksa tercihen dayalı olarak mı yaptığını ifade etmek için İbnü'l-Melâhimî'nin kullandığı kavramlar “sihhat üzere (*ala ciheti's-sihhat*)” ve “icâp üzere (*ala ciheti'l-icâb*)”dir. Bu iki kavramı eserlerinde birçok defa kullanır. “Sihhat” kavramı “doğruluk, geçerlilik” anlamlarına gelmektedir. Bu yönüyle kavram anlam itibarıyla çok açık görünmese de, onun karşısına koyduğu “icâp” kavramının zorunluluğa işaret ettiği açıktır. Dolayısıyla “icâp” fiilin zorunlu olarak meydana çıkmasını ifade eder. Bu sebeple ona zıt olarak kullanılan “sihhat” kavramının da fiilin olabirliğini, tercihe dayalı olduğunun ifade ettiği söylenebilir. Bu noktadan hareketle bu kavramlardaki asıl niyeti ifade etmek için ilkinin “tercih üzere”, diğerinin ise “zorunluluk üzere” anlamlarına geldiği söylenebilir. Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 97-98, dp. 22.

⁵²⁶ *Fâik*, s. 33: 7-14.

⁵²⁷ Koloğlu, a.g.e., s. 97.

savunan kelâmcılar fiilin motiv doğrultusunda fâil olan kâdir tarafından tercihe dayalı olarak yaratıldığı düşüncesini benimseyip savunurken, felsefeciler fiillerin kâdir tarafından zorunlu olarak (*icâben*) meydana getirilmiş olduğu yönündeki düşünceleri benimsemişlerdir. Dolayısıyla âlemin yaratılışı her iki disiplinde ortak konu olmasına rağmen bu konu etrafında ortaya konulan düşünceler birçok yönden farklı olmuştur. Bu nedenle İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın kâdir oluşunun izahının daha iyi anlaşılabilmesi için kâdir ile mûcib kavramlarına yüklenen anlamların ve bu anlamlar arasındaki farklılığının ortaya konulması gerektiğini söyler. Felsefecilere göre Allah Teâlâ'nın zâtı, fiilini zorunlu olarak (*mûcib*) var edendir. Âlem, ezeli olarak Allah Teâlâ ile mevcuttur. Âlem zorunlu olarak O'nun zâtından feyezân ettiği için ezeli olmak durumundadır.⁵²⁸ Allah Teâlâ, şahid ve gâib âlemde fiilini zorunlu olarak gerçekleştiren kâdir varlıktır. Kâdir sıfatı olduğu anda fiilini yarattığı zaman Allah Teâlâ fiilini zorunlu olarak yaratandır. Yani kâdir sıfatı, fiili zorunlu olarak yarattığında bu sıfat O'nun zâtında bulunmaktadır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre felsefecileri fiillerin kâdir tarafından zorunlulukla yapılması düşüncesine sevk eden sebep, onların kuvvet hakkındaki yaptıkları ayırmadır. Felsefeciler temelde kuvveti ikiye ayırırlar:

- 1) Zorunlu kuvvet
- 2) İhtiyârî kuvvet

Zorunlu kuvvet ilim olmaksızın fiilin işlenmesini gerektiren kuvvettir. Ateşin yanmasını sağlayan kuvvet bu kuvvete örnek verilebilir. Bu kuvvet sayesinde fiilin işlenmesi ilim olmaksızın zorunlu olarak gerçekleşir. İhtiyârî kuvvet ise fiilin işlenmesine yönelik olan kudrettir. Zorunlu kuvvet söz konusu olduğunda fiilin işlenmesi ilim olmaksızın zorunlu olurken, ihtiyârî kuvvet söz konusu olduğunda ilmin olması esnasında fiilin işlenmesi zorunlu olmaktadır.⁵²⁹ Yani felsefecilere göre fiilin

⁵²⁸ Âlemin sūdûr nazariyesi gereğince ezeliyeti hususunda Bk. Hayrânî Altıntaş, *İbn Sinâ Metâfizîği*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 182.

⁵²⁹ *Fâik*, s. 33: 19-21. Felsefeciler kuvveti temelde ikiye ayırırlar: i) Etkin kuvvet (kuvvetü'l-fi'l), ii) Edilgen kuvvet (kuvvetü'l-infi'âl). Tanımlarından da anlaşılacağı üzere etkin kuvvet fiil işlemeye yönelik kuvvet olup, edilgen kuvvet de işlenen fiile mahal olma vasfını ifade eden kuvvettir. Etkin kuvvet ise ikiye ayrılır. i) Tabii kuvvet: sadece fiil yapmaya yönelik kuvvet olup, zıddına geçerli olmayan kuvvettir. Bu çeşit kuvvete "zarûrî (zorunlu) kuvvet de denilir. Mesela sadece yakmaya yönelik kuvvet olarak ateşin kuvveti gibi. ii) İrâdî kuvvet: Hem fiili yapmaya, hem de fiili terk etmeye yönelik kuvvet. Bu kudrete ihtiyârî kuvvet de denilir. İnsanın hareket ve sükûna yönelik kuvveti ihtiyârî kuvvete örnektir. Bk. İbn Sinâ, *Necât*, s. 524-525; Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 100-101.

işlenmesi her iki kuvvet açısından zorunludur. Aralarındaki tek fark birisinde fiilin işlenmesine yönelik ilim varken, diğesinde ilmin bulunması gerekli değildir.

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin fiilin meydana gelmesi konusundaki kuvvet hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra bu konuda onlardan ayrıştıkları hususları dile getirir. Her ne kadar felsefecilerin kâdir varlığın bilmesi/irade etmesi anında kendisi sayesinde fiili zorunlu olarak ortaya koyduğu kuvveti ihtiyârî kuvvet olarak tanımlasalar da zorunluluk ve ezelik kavramları bir kelâmcıyı rahatsız eden ifadelerdir. İbnü'l-Melâhimî bu nedenle ihtiyârî kuvvetin kendileri açısından ne anlam ifade ettiğini izah etmek ihtiyacı hisseder.

Ona göre ihtiyârî kuvvet, bir fiili zorunlu olarak yapan kuvvet değildir. Çünkü biz insanlar çevremizde gördüğümüz kendisinde kudret olan kâdir varlıkların tümünden fiilin zorunlu olarak meydana gelmediğini zorunlu olarak biliriz. Ayrıca yapacağımız fiilin sonunda övgü veya kınamayı hak edeceğimizi de zorunlu olarak biliriz. Bu durumda şayet fiil bizim tarafımızdan veya bizim hakkımızda zorunlulukla (*mûceben*) meydana getirilmiş olsaydı bu fiillerden dolayı kınanmamız hasen olarak bilinmezdi. Bir başka deyişle insanların fiillerini kendi iradeleriyle değil de zorunlu olarak yapmaları durumunda bu fiillerden dolayı kınanmamaları gerekirdi. İnsanlar yaptıkları fiillerden dolayı kınanıyorsa bu fiillere sevk eden kuvvetin zorunlu olmaması gerekir. Nitekim insanlar fiili zorunda kalarak yaptıklarında bir bakıma o fiili ihtiyârî olarak yapmadıklarını düşünürler. Bu tür fiilin sonucunda da diğere insanlar tarafından kınanmayı hasen görmezler. Mesela bir fiili mecburen yapan (=ilcâ eden) kimsenin kınanmasını hasen görmezler yani bu türlü bir fiilin işlenmesini kötü karşılamazlar. Çünkü ilca eden kimseden fiilin meydana gelişi zorunlu şekilde gerçekleşmemiştir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu tür bir fiil fiilin zorunlu olarak yapılmasına yönelik motivlerin kuvvete yakınlaşması sonucunda meydana gelmiştir. Yani zorunlu olarak yapılmış olsa da fiilin işlenmesinde yine motiv bulunmaktadır. Bu konuda başka bir örnek olay olarak vahşi hayvandan kurtulmak için can havliyle mecburen kaçan bir kimsenin durumu verilebilir. Bu kimse korkusu nedeniyle gittiği yoldan başka bir yola sapar. Yine gittiği yol üzerinde bir yangınla karşılaşan bir insan bulunduğu yerde durur

bekler veya bulunduğu yerden kaçarak uzaklaşır. Bu örnekleri veren İbnü'l-Melâhimî'ye göre, çevremizde gördüğümüz kâdir varlıklardan sâdir olan davranışların zorunlu olarak ortaya çıkmış gibi gözükseler de bu davranışlar nihayetinde insanların motiv ve iradeleriyle gerçekleşir.⁵³⁰ Bu örnekler eşliğinde İbnü'l-Melâhimî ihtiyari kuvvetin felsefecilerin iddia ettiği gibi bir fiili zorunlu olarak yapılmasına sevk eden kuvvet olmadığını anlatmaya çalışır. Eğer ihtiyârî kuvvet fiilin zorunlu olarak yapılmasına sebep olmuş olsaydı, iradî olarak insanlar tarafından ortaya konan fiillerden dolayı kınanmanın hasen olmaması gerekirdi. Hasen görüldüğüne göre ihtiyârî kuvvet ile meydana getirilen fiil, zorunlu olarak gerçekleşmemiştir.

Felsefeciler bu hususta kelâmcıların motiv ve fiil arasındaki bağlantı hakkındaki düşüncelerini kendi tezleri için dayanak gösterirler. Nitekim kelâmcılar motiv fiilin yapılması yönünde fâile yön veren bir etken görmelerine rağmen motiv oluşmuş olsa da hâlâ bir fiilin gerçekleşmeme ihtimalinin olduğunu iddia ederler. Bir insanda bir fiilin yapılması yönünde motivin meydana gelmesi durumunda, insanda oluşan ihtiyârî irade sadece fiilin yaratılmasının daha öncelikli olmasını sağlamanın ötesinde bir fonksiyonu yoktur. Bu durumda bile hâlâ o fiilin yaratılmaması söz konusudur. Felsefeciler kelâmcıların bu görüşünü temel alarak şunu iddia ederler: Buna göre kâdir ve muhtâr konumundaki fâil tarafından bir fiilin yaratılmasına yönelik motivin ortaya çıkmasına rağmen hâlâ o fiilin yaratılmamasının mümkün olması, fiilin yaratılması için gereken motiv ve kudretin dışında daha başka bir sebebin (=emr) bulunması gerekir. Fiilin meydana gelişinde etkin olan motiv ve kudretin işlev kazanmasını sağlayacak olan zâid sebebin de işlev kazanabilmesi için başka bir zâid sebebe ihtiyaç duyulacaktır. Pek tabii meselenin bu şekilde tartışılmasının bizi sonu gelmeyen sebeplerin varlığına sürükleyeceğini belirten felsefeciler, en nihayetinde yaratma fiilinin zorunlu olarak gerçekleştiği mücib varlıkta son bulmasının çözüm olacağını ifade ederler.⁵³¹

İbnü'l-Melâhimî felsefecilerin motivlerin fiilin ortaya çıkmasındaki fonksiyonu hakkındaki değerlendirmesinin isabetli olmadığını, çünkü bu görüşün Behşemîler'e ait olduğu belirterek konuya kelâmî açıdan açıklık getirme ve izah etme ihtiyacı hisseder. Behşemîler'in aksine Hüseyinîler olarak kendilerinin motiv kavramının fiilin

⁵³⁰ *Fâik*, s. 33: 15-34: 5.

⁵³¹ *Fâik*, s. 34: 6-8.

oluşmasındaki etkisi hakkında farklı düşündüklerini ifade eder. Nitekim Hüseyinler fiilin meydana gelmesi konusunda fâilde fiilin gerçekleşmesi yönünde motivin oluşması durumunda fiilin gerçekleşme imkânı ile gerçekleşmeme imkânının eşit seviyede olduğunu düşünmemektedirler. Bu nedenle felsefecilerin bu konuda kelâmcılara yönelik yaptıkları ilzâmın geçersiz olduğunu ikaz eder. Ona göre bir fiilin gerçekleşmesi anında motivin oluşması durumunda fâilin o fiilin yaratılmasını yaratılmamasına tercih ederek fiilini yaratacaktır. Fiilin yapılmasına yönelik motiv oluşmuşsa fâil, fiilini yaratma hususunda kudret ve motivin dışında daha başka bir etkene ihtiyaç hissetmez. Kendisinde oluşan motiv doğrultusunda kâdir olan fâil fiilini mutlaka yaratır. Bu nedenle biz insanlar yapacağımız fiilin meydana gelmesine yönelik kudret ve motiv dışında daha başka bir etkene ihtiyaç hissetmeyiz. İbnü'l-Melâhimî yaptığı bu açıklamalarla motivin fiilin yaratılmasındaki kuvvetini inkâr etmediklerini ancak felsefecilerin iddia ettiği gibi kâdir ve fâil tarafından fiilin zorunlu olarak mutlaka meydana getirilmesi gerektiği düşüncesini reddettiklerini belirtir. Kendilerine göre fiilin gerçekleştirilmesi yönünde motivin oluşması anında kâdirin yaratma ile yaratmama arasında hâlâ bir tercih yapma imkânı bulunmakta, ancak şartların oluşması halinde motivin kuvveti sayesinde fiilin yaratılma imkânı daha öncelikli olmaktadır. Dolayısıyla fiilin oluşmasının şartları ortaya çıktığı anda fiilin varlığı yokluğuna göre öncelikli olmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, İbnü'l-Melâhimî'nin hiçbir şekilde zorunluluğa yol açacak bir söyleme kapı aralamamasıdır. Nitekim o, “motivlerin kuvvetli olması durumunda kâdirden fiilin sâdir olması gerekir” şeklindeki iddialarının da, her ne kadar fiilin bu şartlar altında mutlaka varlığa geleceği anlamına geldiğini söylese de, bunun nihayetinde fiilin var olmamasının imkânsız olduğu anlamına gelmediğini söyler. Yani böyle bir durumda bile fiilin var olmama ihtimali bulunmakta, var olmaması mümkün olmaktadır.⁵³² Zaten kelâmcıların kâdir varlığın fiili tercih edebilme (*müreccih olma*) özelliğinin olduğunu söylemeleri, bu meselede kelâmcılar ile felsefecileri birbirinden ayıran temel bir farklılık olarak bu sonucu ortaya koymaktadır.

⁵³² *Fâik*, s. 34: 9-14. Bu mesele motiv-fiil-fâil üçgeninde kelâmcılar arasında da tartışılmıştır. Fiilin meydana getirilmesi esnasında kâdir fâilin motiv dışında irade türü daha başka zâit bir etkene ihtiyaç hissedip-hissetmemesi Hüseyinler ile Behşemiler arasında ihtilafı konulardan biridir. Bu mesele, İbnü'l-Melâhimî'nin üstadı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklı düşündüğü bir meseledir. Konunun detayları için tezin bk. s. 75-76.

Felsefeciler Allah Teâlâ'nın fiilini zorunlulukla meydana getirdiğini (*icâben*) iddia ederken, kelâmcılar yaratmanın tercih üzere (*ala ciheti'sihhat*) gerçekleştiğini ileri sürerler. Bu konuda İbnü'l-Melâhimî, kâdir olma sıfatına sahip Allah Teâlâ'nın fiilini tercih üzere yaratmasını şu şekilde ortaya koymaya çalışır. Ona göre Allah Teâlâ'nın kâdir olduğunu söylemek, O'nun tercih üzere bir fiili yaratan varlık olduğunun delilidir. Arap dilbilimcileri de kâdir sıfatını fiilini tercih üzere yaratan varlıklar için kullanırlar. Ayrıca bir fiilin yaratılması zorunlu olmuş olsaydı, herhangi bir zaman diliminde yaratılması söz konusu olmayıp ezeli olması gerekecektir. Hâlbuki cisimlerin öncesinde yokluk bulunan ve sonradan varlık sahasına çıkan şeyler olduklarının deliller ile ortaya konulduğunu belirten İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin akıllar ve feleklerden başlayıp Allah Teâlâ'ya kadar devam ettirdikleri varlıklar hiyerarşisi (sudûr nazariyesi) hakkındaki düşüncelerinin yanlış olduğunu ifade eder.⁵³³

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın kâdir oluşu bağlamında felsefeciler ile ilgili tartışmasını bitirdikten sonra Mutezile içerisinde tartışılan insanın yaptığı fiillerin aynalarına Allah Teâlâ'nın da kâdir olması meselesini ele alır. Kelâm ilminde söz konusu olan bu mesele, iki kâdirin (Allah Teâlâ ile insan) bir makdûr üzerinde aynı anda kudretlerinin olup-olmaması ile ilgili olup Hüseyiniyye'nin Behşemiyye'den ayrıştığı konulardan biridir.⁵³⁴ Şüphesiz “iki kâdirin bir makdûr üzerinde kâdir olamayacağı” ilkesi fiilin Allah Teâlâ'nın yaratması ve kulun kazanmasıyla meydana geldiğini, böylelikle iki Allah Teâlâ ile insanın faaliyeti sonucu oluştuğunu ileri süren “kesb” doktrinine⁵³⁵ açık kapı bırakmamak için Mutezilî kelâmcılar tarafından ileri sürülmüştür.⁵³⁶ Nitekim Ebû Ali ile Ebû Hâşim ve dolayısıyla Behşemîler, Allah Teâlâ'nın aynı anda insanın yaptığı fiillere yönelik kudretinin olmadığı yönünde görüş

⁵³³ *Fâik*, s. 34: 15-20. İbnü'l-Melâhimî *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* adlı eserinde felsefecilerin alemîn Allah Teâlâ tarafından zorunlulukla meydana getirildiğine yönelik tezlerini eleştirmiştir. Bk. *Tuhfe*, s. 9: 1-10: 7.

⁵³⁴ *Mugni*, VIII, 109: 1-161: 22. *Mugni*'de geçen bu bölüm tümüyle iki kâdirin bir makdûr üzerinde kudretinin olup-olmamasına yönelik tartışmaları içermektedir.

⁵³⁵ Kesb, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden terimdir. Kesb teorisi, Mutezile'nin ihtiyarî fiillerde kulu ilâhî irade ve kudretten bağımsız hale getiren anlayışı ile Cebriyye'nin fiillerinin meydana gelişinde kulun etkisi bulunmadığını iddia eden görüşü arasında mütedil bir fiil anlayışına ulaşmak için Sünnî âlimlerince düşünülp geliştirilen üçüncü bir teoridir. Tanımında ve fiiller üzerindeki etkisinde farklı görüşler ileri sürülmesine rağmen Eş'ariyye'nin, sonraki kelâmcıları bir tarafa bırakılacak olursa kesb teorisinin büyük ölçüde kulun fiilleri üzerinde etkili olduğunu kanıtlamaya çalıştığını söylemek mümkündür. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *DİA*, XXV, 304-306.

⁵³⁶ Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 374.

beyan etmişlerdir.⁵³⁷ Ancak bunu söylerken Allah Teâlâ'nın insanın güç yetirebileceği türden tüm fiillere sınırsız olarak kâdir olduğunu da vurgulamışlardır.⁵³⁸ Dolayısıyla iki kâdir olarak Allah Teâlâ ve insanın bir fiil üzerinde kâdir olup-olmamaları aynı anda işlenen fiiller hakkındadır. Yoksa Allah Teâlâ'nın yapılması mümkün olan tüm fiillere kâdir olması hususunda herhangi bir ihtilaf ve tereddüt söz konusu değildir.

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'den ayrıştıkları bu mesele ile ilgili olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf'ın ileri sürdüğü kulların yaptıkları fiillerin aynısına Allah Teâlâ'nın kâdir olduğu düşüncesinin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ve kendisinin de benimsediği bir görüş olarak aynı zamanda Hüseyinîler'in ortak tezi olduğunu ifade eder. İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın insanın yaptığı fiillerin aynısına kâdir olmasının sebebini O'nun zâtıyla kâdir olmasına bağlar. Çünkü zâtıyla kâdir olan Allah Teâlâ'nın insanların kudreti kapsamındaki her şeye kâdir olması gerekir.⁵³⁹

Behşemîler, Allah Teâlâ'nın insanların yaptıkları fiillerin aynısına kâdir oluşunun birtakım imkânsızlığa/olumsuzluğa sebebiyet vereceği endişesiyle Allah Teâlâ'nın insanın işlediği fiillere kâdir olmakla vasıflanmasını uygun görmemişlerdir. Bu meselede imkânsızlığa yol açabilecek iki neden tespit etmişlerdir. Bu nedenlerden ilki, söz konusu durumun kâdirin fiil işleyebilmesi için gerekli olan şartların geçerliliğini yitirmesi sonucunu doğurmasıdır. Şöyle ki; bir kâdirin gerçekleştireceği fiilin motiv ve sâriflere dayanması gerekir. Bir motiv fiilin yaratılması için kâdiri

⁵³⁷ Allâme Ebü Mansûr el-Hasan b. Yusuf b. el Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Murad fi Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, s. 261-266; İcî, *Mevâkıf*, s. 284; Nasîrüddîn Tûsî, *Telhîsül-Muhassal* (nşr. Abdullah Nurânî), Tahran: Haidari Press, 1980, s. 301; Fâzıl Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî, *en-Nâfi yevme'l-haşr* (Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî aşer* ile birlikte nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran: Tehran University Press, 1986, s. 11.

⁵³⁸ *Fâik*, s. 84: 12-14. Allah Teâlâ'nın insanın yaptığı fiile bir taraftan kâdir olmaması diğer taraftan yapabileceği tüm fiillere kâdir olması şu şekilde izah edilir: Allah Teâlâ, kulun yaptığı fiile aynı anda kâdir değildir. Ancak farklı zaman dilimlerinde Allah Teâlâ, insanın yapabileceği fiillerin tümüne kâdirdir. Bk. Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir: Mefâtihü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-fikr li't-tabaâti ve'n-neşr ve't-tevzi', 1981, XXX, 53.

⁵³⁹ *Fâik*, s. 84: 10-15. İbnü'l-Melâhimî, Behşemiyye'nin, "Bir maddî iki kâdirin kudreti altında olamaz" ilkesinden hareketle Allah'ın beşerî fiillerin aynısına kâdir olamayacağı, sadece bu fiillerle aynı cins fiillere güç yetirebileceği düşüncesine karşı Allah'ın kulların fiillerinin aynısına kâdir olduğunu söyler. Ancak insan fiilleri konusunda esas ayrılık noktası İbnü'l-Melâhimî'nin Hüseyinî öğretiyi izleyerek fiille fiile yönelik motiv arasında kurduğu zorunluluk ilişkisidir. Özellikle felsefecilerin illele mâlûl arasında zorunlu bir ilişki belirlemesinin etkisiyle İbnü'l-Melâhimî, kişide fiile yönelik motivin oluşması anında fiilin de kaçınılmaz bir şekilde gerçekleştiğini söyler. Motiv fiili zorunlu biçimde ortaya koyan bir unsur kabul etmeyip sadece fiili yapmaya veya yapmamaya yönelik bir sebep olarak algılayan, hatta motivsiz bir fiilin oluşumunu bile mümkün gören Behşemî öğretisi karşısında bu düşünce özellikle Fahreddin er-Râzî'nin yargılarıyla felsefî determinizme bir kayma olarak görülmüştür. Bk. Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek 1, 619.

yönlendirdiğinde o fiilin yaratılmasının önünde de herhangi bir engel yoksa fiilin yaratılması gerçekleşir. Buna mukabil, eğer fiilin öncesinde gerçekleşmemesi yönünde bir sârif oluşmuş ise bu fiil meydana gelmeyecektir. Bu durum tek bir kâdirin olduğu ortam için geçerlidir. Ancak yapılacak fiil tek olup da bu fiile (=makdûra) etki etme durumundaki potansiyel fâil sayısının iki olması halinde fiilin gerçekleşme durumunda farklılık olacaktır. İki kâdirin bir makdûra kâdir olması durumunda şöyle bir manzara oluşacaktır: Motiv kâdir olanlardan birini fiilin yaratılmasına yönlendirirken, aynı fiil için diğer kâdir varlıkta fiilin yaratılmaması yönünde bir sârif oluşup fiilin yaratılmasına engel olabilir. Hal böyle iken bu fiilin yaratıldığını varsayalım. Bu durumda fiilin yaratılmaması yönünde sârifin kâdir varlık üzerinde fiilin yapılmaması açısından hiçbir etkisi gerçekleşmemiş demektir. Fiilin tam tersine gerçekleşmediğini varsaydığımızda bu defa fiilin yaratılmasına yönelik olan motivin yönlendirdiği ve etkili olduğu kâdir varlığın fiil üzerinde bir etkisinin bulunmaması söz konusu olacaktır.⁵⁴⁰ Burada Behşemîler fiilin ortaya çıkmasını gerektiren bir unsur olarak motivden hareket etmektedirler. İmdî, motivin varlığı fiilin meydana gelmesi demektir. Dolayısıyla kâdirde motiv olduğunda fiil de ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla motiv, kâdir için gerekli bir şarttır. Ancak burada anlatılan kurgusal durumda olaya ters yönde motiv (*sârif*) dâhil olmaktadır. Bir başka kâdirin ters yöndeki motivisi ise fiilin olmamasına yönelik olacak ve bunun motivisi sebebiyle fiil ortaya çıkmayacaktır. Böylelikle ilk kâdirin fiile yönelik motivisi anlamsız kalacaktır. Bu da sonuçta kâdirin fiil işlemesi için gerekli olan şeyin geçerliliğini yitirmesi anlamına gelecektir. İşte Behşemîler bir makdûr üzerinde iki kâdirin etkisinin olduğu bir ortamda bu şekilde imkânsız durumların ortaya çıkacağı endişesiyle bir makdûra ancak bir kâdirin güç yetirebileceğini dolayısıyla da Allah Teâlâ'nın insanların fiillerinin aynalarına yönelik kudretinin olduğu şeklinde vasf edilemeyeceği kanaatindedirler.

Behşemîler bu görüşü (Allah Teâlâ'nın fiillerin aynasına kâdir olarak vasf edilmemesi) benimsemelerindeki ikinci nedeni şu şekilde açıklarlar: İki fâil bir fiili yarattığında ortaya çıkan bu fiilin durumu, onu tek bir fâilin yaratmasındaki durum gibi olmadığından fâillerin etkileri bakımından ayırt edilemez. Yani böylesi bir durumda o fâillerden birinin ortaya koyduğu etki, diğer fâilde olmayan etkiden uzak/bağımsız

⁵⁴⁰ *Fâik*, s. 84: 16-22.

olmadığı için ortaya çıkan fiilin hangi fâil tarafından gerçekleştirildiği ayırt edilemez. Dolayısıyla Behşemîler'e göre ki müessirin fiil üzerindeki etkisinin tek bir müessirin etkisinden ayrışmaması nedeniyle iki kâdirin bir makdûra güç yetirmesi mümkün değildir.⁵⁴¹

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in insan fiillerine insan ile birlikte Allah Teâlâ'nın da kâdir olması durumunda endişe duydukları yukarıdaki satırlarda açıklanan iki nedeni kritik eder. İlk neden üzerindeki düşüncelerini açıklayan İbnü'l-Melâhimî, insanların kâdir olduğu fiillere aynı zamanda Allah Teâlâ'nın da kâdir olmasının mümkün olabileceğini ileri sürer. Ona göre Behşemîler'in de bahsettiği gibi kâdirin bir makdûr üzerinde etkili olduğu bir ortamda başka bir kâdir varlığın bu makdûr üzerinde etkili olma hakkı vardır. Bir makdûr üzerinde ikinci kâdirin etkisinin birincisinin hemen peşi sıra olmaması durumunda bu durum sadece tek bir kâdirin makdûra etmesi şeklinde düşünülür. Dolayısıyla iki kâdirin bir makdûr üzerinde etkili olma hususunda ilk kâdirin kâdiriyeti hakkında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmayacaktır. Çünkü makdûr üzerinde etkili olma peşi sıra olmamış farklı zamanlarda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla kâdir olma hak ve yetkisi tek olan bu kâdir için geçerli olup fiili yapıp yapmama onun hakkıdır. Ancak iki kâdirin tek bir makdûra etki yapma durumunun peşi sıra değil de farklı zamanlarda olması durumunda işin rengi değişecektir. İbnü'l-Melâhimî buna rağmen meselenin açıklığa kavuşabileceğini söyleyerek şu şekilde açıklar: Aynı anda iki kâdir varlık bir makdûra etki ettiğinde yani bir kâdirin hemen ardından bir başka kâdir varlık onun peşi sıra makdûra etki yaptığında durum bir önceki örnekten biraz farklı olacaktır. Bu defa makdûr üzerinde kâdirin her biri için tek kâdirde olduğu gibi kâdir olma hakkı belirgin ve açık olmayacaktır. Çünkü makdûr üzerinde aynı anda ve peşi sıra etkili olan kâdir iki varlığın bir makdûra güç yetirmesini tespit etmek zorlaşacaktır. Ancak İbnü'l-Melâhimî, bu zorluğa rağmen tek kâdir hakkında geçerli olan kâdiriyet hakkının iki kâdirin bir makdûra kâdir olmasında iki kâdir için de geçerli olduğu görüşündedir. Ona göre böyle bir durumda bir kâdirin motivi fiil üzerinde etkin iken diğer kâdirin sâri fiil bazı açılardan fiilin yaratılmasına engel olmuş olabilir. Motiv ve

⁵⁴¹ *Fâik*, s. 84: 22-85: 2. Ebû Ali bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olmasını insanın Allah Teâlâ'nın fiillerinde O'na ortak olması şeklinde yorumlar. Bk. *Mugnî*, VIII, 135: 18-136: 6.

Ebû Hâşim ise bu düşüncenin makdûrları aynı olan fakat aralarında engelleme (temânû') olmayan iki kadim varlık kabul etme sonucuna götüreceğini iddia eder. Bk. *Mugnî*, VIII, 134: 2-5.

sârifin farklı olarak iki kâdire etkisinin söz konusu olduğu böyle bir ortamda fiilin gerçekleştiğini varsayalım. Bu durum nasıl izah edilebilir? İbnü'l-Melâhimî, böylesi bir durumda fiilin hangi kâdir tarafından meydana getirildiğinin tespit edilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Buna göre iki kâdirden herhangi birisinde ya motiv güçlü ve baskın olacaktır, dolayısıyla fiil bu motiv doğrultusunda ve ilgili kâdir tarafından yaratılmış olacaktır. Yahut da diğer kâdiri fiil yapmaktan alıkoyan bir sârif ortaya çıkacak ve bu sârif motivin önüne geçecektir. Bunun neticesinde de fiil yaratılmamış olacaktır. Bu izahların bizi getirdiği nokta şudur: Hüseyinîler'e göre bir makdûra iki kâdir etki etmiş olsa da olumlu veya olumsuz tek bir sonuç ortaya çıkacaktır. Yani bir makdûra iki kâdirin etkili olması mümkün olup sonuçta makdûr durumundaki tek bir fiil yaratılmış veya yaratılmamış olacaktır.⁵⁴²

İnsan fiilleri üzerinde sadece Allah Teâlâ'nın kâdir olmasının yanlış sonuç oluşturabileceğine dair Behşemîler'in bahsettiği ikinci nedeni değerlendiren İbnü'l-Melâhimî, bu endişenin de yersiz olduğunu belirtir. Ona göre insan fiilleri üzerinde iki kâdir olarak Allah Teâlâ ile insanın etkili olması mümkündür. Bir fiil üzerinde iki müessirin etkisinin tek bir müessirin etkisinin fark edilmesi dolayısıyla ayrışması, biraz zor da olsa teorik veya pratikte mümkün olabileceğini belirtir. Bu konuyu bir varsayım üzerinden verdiği örnekle şu şekilde açıklar: İki kâdirin bir makdûra etki ettiği ortamda üçüncü bir kâdirin iki kâdire engel olduğunu düşünelim. Bu durumda üçüncü kâdir, diğer iki kâdire engel olduğu zaman üçüncü kâdirin kudretinin, diğer kâdirlerin birinin kudretinden fazla olmadığı anlaşılacaktır. Bu durumda iki kâdirin fiili gerçekleştirme olasılığı, kendilerine engel olan kâdirin fiili gerçekleştirme olasılığına göre daha öncelikli olacaktır. Üçüncü kâdir diğer iki kâdire fiilin yapılmasına gerçekten engel olamadığı zaman engel olan kâdirin etkisini diğer iki kâdirin etkisine takdir ederek (=tahminî olarak) iki etkinin arasındaki farkın derecesini ölçmüş ve öğrenmiş oluruz.⁵⁴³

Behşemîler tek bir makdûrun iki kâdirin makdûru olmasının imkânsızlığı hususunda tek bir fiilin hem hasen hem de kabîh olmasının imkânsız oluşunu delil olarak gösterebilirler. Çünkü birbirine zıt iki hüküm barındırması nedeniyle tek bir makdûrun iki kâdirin makdûru olması imkânsızdır. Behşemîler, iki kâdirin bir fiil

⁵⁴² *Fâik*, s. 85: 3-8.

⁵⁴³ *Fâik*, s. 85: 8-12.

üzerinde farklı yönlerden etkili olmaları sonucunda bu fiilin yaratılmasının ancak iki failin kendi açılarından o fiile bir cüz (=etki) katmalarıyla mümkün olabileceğini iddia ederler. Mesela kurban kesme ibadeti bir fâil tarafından Allah Teâlâ'ya kulluk için diğer fâil tarafından ise şeytana kulluk amacıyla yapılabilir. Sonuçta aynı ve tek bir fiil, hem hasen hem de kabih olmuş olacaktır ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla iki kâdirin bir maddûr üzerinde kendi açılarından etki ve katkı sağlamaları nedeniyle bir maddûr üzerinde bu şekilde etkili olması mümkün değildir.⁵⁴⁴

İbnü'l-Melâhimî, iki kâdirden meydana gelebilecek böylesi bir fiilde iki sıfatın (=ahlakî değer) bir arada olmasının imkânsız olmadığını ifade eder. Ona göre Behşemîler'in aynı maddûra iki kâdir tarafından güç yetirilmesini imkânsız görmelerinin esas sebebi, birbirine zıt iki durumun maddûr olan fiilde bulunmasıdır. Hâlbuki İbnü'l-Melâhimî, birbirine zıt (hasen ve kabih olma) iki durumun fiilin kendisinden kaynaklanmadığını aksine dış etkenler nedeniyle oluşan birer hüküm olduklarını söyleyerek Behşemîler'in görüşlerinin mesnetsiz olduğunu ortaya koymak istemiştir. Ona göre bir fiilin kabih oluşu, fiilde bulunmayan ancak fiilin amaçlandığı yönde gerçekleştirilmesi ile alakalı bir durumdur. Böylesi bir durumda fâil, fiilin gerçekleşmesine sebep olan bazı yönlerden dolayı kınanmayı hak edecektir. Hasen ise fâilin bir fiili bir amaç doğrultusunda gerçekleştirmesi nedeniyle yine fâilden kaynaklı bir özelliktir. Fâil bu fiili yaptığı zaman bu vecih nedeniyle kınanmayı hak etmeyecektir. Bir fiilin kabih ve hasen olması ile ilgili olarak İbnü'l-Melâhimî ilginç izahlarda bulunur. Ona göre Behşemîler bu söylemlerindeki hasen ve kabihlik ile iki hükmü (ahlakî değer) kastediyorlarsa, bu konunun izahı mümkündür. Onun yaptığı bu izaha göre her iki hükmü kendisinde barındıran bu fiili, iki fâilden birinin bu hükümlerden birisi nedeniyle (kâbih olması nedeniyle) yapmayıp, diğer fâilin ise diğer hüküm nedeniyle (hasen olması nedeniyle) yapabilme ihtimali vardır. Dolayısıyla bu türlü bir fiilin iki kâdir tarafından meydana getirilmesi mümkün olabilecek bir durumdur.⁵⁴⁵

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in hasen ve kabih olma ile ilgili olarak söylemleriyle bir fiilin hasen ve kabih olma vecihlerini (=özelliklerini) kastetmeleri

⁵⁴⁴ *Fâik*, s. 85: 13-16.

⁵⁴⁵ *Fâik*, s. 85: 17-21.

durumunda bu iki özelliğin bir tek fiilde bir arada bulunmasının önünde herhangi bir engelin olmadığını söyler. Çünkü bir fiilin kabih veya hasen oluşu iki kâdirin ortaya koyduğu iki farklı iradenin fiil ile birlikte bulunmasından (=iktirânından) başka bir şey değildir. Bu da imkânsız olmayıp, gerçekleşebilmesi mümkün olan bir durumdur. Dolayısıyla hasen olma veya kabih olma vecihleri makdûr pozisyonundaki fiilin kendisinden kaynaklanan birer nitelik değil, fâilin yapmayı tasarladığı fiili hangi amaçla yapmak istemesiyle ilgilidir. İbnü'l-Melâhimî, bir makdûr üzerinde iki kâdirin güç yetirmesinin mümkün olup-olmaması meselesi ile ilgili tartışmanın sonunda de ileri sürdükleri delillerin en kuvvetlisinin kendilerinin söylediklerinin olduğunu, bu nedenle de Behşemîler'in görüşlerini reddettiklerini belirterek son noktayı koyar.⁵⁴⁶

2.2. Allah Teâlâ'nın Âlim Oluşu

Mutezile'nin kelâm sistematüğinde Allah Teâlâ'nın kâdir oluşunun ardından gelen sıfat, O'nun âlim oluşudur. “Âlim” kelimesi her şeyi tüm açıklığıyla ve sınırsız olarak bilen demektir. “İlim” ve “âlim” kavramlarının anlamları kapsam açısından bir sınırlılık içerse de ilmin tanımını için sözlükte bu kelimedenden başka bir kelime bulunmamaktadır. Bu nedenle bu kelimeler mecburiyetten Allah Teâlâ hakkında kullanılmış olsa da O'nun ilmine bir sınır konulamaz. Yani kelimelerin kifâyetsizliği sebebiyle O'nun ilminin sınırlı olduğu düşünülemez.⁵⁴⁷

İtizâl sıfat anlayışına göre Allah Teâlâ, zâtı tarafından muhkem fiillerin meydana getirilmesi nedeniyle âlimdir.⁵⁴⁸ Tanımda söz edilen “*muhkem fiil*”, menfaate uygun olarak belirli bir düzen üzere yaratılan fiillerdir. Bir fiilin düzenli olabilmesi için fiilin bir kısmı duruma göre daha önce veya daha sonra olması gerekebilir. Muhkem bir fiil tüm yönleriyle düzensiz olabilir veya başka bir düzende de olabilir. İşte bu durumdaki bir fiilin belirli bir düzen üzere (*ala tertibin mahsusin*) yaratılmasını mümkün kılan kudretin dışında başka zâid bir *emr* olmasaydı, bu fiilin bulunduğu düzen üzere yaratılması daha başka düzenlerde yaratılmasına göre öncelikli olmayacaktır. Bu durumda da fiilin düzenli olup-olmaması arasında herhangi bir farklılık olmayacaktır. İşte kâdir olan Allah Teâlâ'nın zâtında bulunan ve fiillerin belli bir düzende

⁵⁴⁶ *Fâik*, s. 85: 21-86: 2.

⁵⁴⁷ *Fâik*, s. 35: 1-4.

⁵⁴⁸ *Mecmû'*, I, 113: 1-3.

yaratılmasına etki eden kudret vasfının dışında başka bir vasıf (*emr*) vardır ki bu vasıf O'nun âlim oluşudur. Nitekim Allah Teâlâ kâdir ve âlim vasıflarına sahip olarak kudret ve ilminin konusu olan muhkem fiilleri, küçük-büyük tüm cüzleriyle hayvan, bitki, ağaç, meyve ve daha başka varlıkların bulunduğu âlemi yaratmıştır.⁵⁴⁹

Allah Teâlâ'nın âlim oluşu kapsamında Allah Teâlâ'nın şeyleri meydana gelmeden önce bilip-bilmediği konusu bir mesele olarak tartışılmıştır. O'nun şeyleri meydana gelmeden önce bilmesi zâtıyla âlim oluşunun bir gerekliliği olduğu ilkesi Mutezile ekolünün üzerinde ittifak ettiği bir öğretilerdir. Bu konuda Şiâ kelâmcısı olan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)⁵⁵⁰, Allah Teâlâ'nın bir şeyi, o şey varlığa çıkmadan önce bilemeyeceğini, O'nun bilgisinin daha sonra oluştuğunu iddia ederek farklı bir görüş ileri sürmüştür.⁵⁵¹ O, bu düşünceye ulaşmasının nedenini şöyle izah eder: Allah Teâlâ ezelden beri âlim olsaydı, gökyüzünü var olarak ve cismi de hareketli olarak ezelden beri biliyor olması gerekecektir. Bu durumda bilinen şeyler olarak gökyüzü ve cismin ezelden beri mevcut ve hareket eder halde olacaktır. Bunun imkânsız olduğunu söyleyen Hişâm b. Hakem, Allah Teâlâ'nın âlim oluşunun ezeli değil sonradan gerçekleştiğini ileri sürmüştür.⁵⁵²

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın eşyayı yokluktan varlığa çıkarmasının eşyayı ezeli olarak bilmediği anlamına gelmediğini yahut eşyayı yoktan yaratmasının O'nun eşyaya yönelik ezeli bilgisini ortadan kaldırmayacağını şu şekilde açıklar: Şayet Allah Teâlâ eşyanın ve onun cinslerinin (*ecnâs*: farklı alternatiflerinin) hakikatlerini ezeli

⁵⁴⁹ *Fâik*, s. 35: 5-11.

⁵⁵⁰ Asıl adı Ebû Muhammed Hişâm b. el-Hakem el-Vâsîtî (ö.179/795) olan Hişâm b. Hakem Ca'fer es-Sâdik ve oğlu Mûsâ el-Kâzım döneminde İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisidir. Hişâm'ın geliştirdiği imâmet düşüncesi İmâmiyye doktrininin esasını teşkil eder. Buna göre bütün dinî konularda herkese gerçekleri öğretecek olan, Allah tarafından hidayete erdirilmiş bir imama daima ihtiyaç vardır. İmam peygamberin vasîsi olup söz ve davranışlarında yanılmazdır; buna karşılık peygamberlerin vahiy ile uyarılmaları ve bu sayede hatalarını düzeltmeleri mümkün olduğundan günah işlemeleri de mümkündür. Bk. Mustafa Öz , “Hişâm b. Hakem”, *DİA*, XVIII, 153-154.

⁵⁵¹ Hasan b. Mûsâ Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şiâ* (nşr. Muhammed Sâdik Âl-i Bahrülülüm), Necef: 1355/1936, s. 66; Abdülkâhir b. Tâhir et-Temimî Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995, s. 65-68; Eş'arî, *Makâlât*, I, 31-33; Şehristânî, *Milel*, I, 184-185; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 54; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1986, VI, 194; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 234-237.

⁵⁵² *Fâik*, s. 86: 3-6. Kelâm düşüncesinde Allah Teâlâ'nın ilminin sonradan yaratıldığını Hişâm b. Hakem'den daha önce yaşamış olan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), Allah Teâlâ'nın ilminin hâdis yani yaratıldığını iddia etmiştir. Ona göre “Sizi deneyeceğiz, ta ki gayret gösterenlerinizi ve sabredenlerinizi bilelim” (Muhammed 47/31) âyetindeki “bilelim” ifadesi Allah Teâlâ'nın bilgisinin sonradan oluştuğunu (yaratılmış olduğunu) gösterir. Bk. Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 61.

olarak bilmeseydi, bu durumda motivleri O’nu söz konusu bu alternatifler arasından belirli bir tanesini (*cins d ne cins*) yaratmaya sevk etmeyeceği için, eşyayı yaratması mümkün olmayacaktı. Nitekim Allah tüm canlıları, fiil işlemeye yarayan organlarını ve duyularını, faydalı olanı elde etmelerini ve zararlı olanı da defetmelerini sağlayacak Şekilde yaratmıştır. Eğer Allah Te l  bu canlıları ve bu canlılara ait organları menfaatlerine uygun olacağı düzeni ezelde bilmemiŐ olsaydı, bu organların canlılara faydalı olacak Şekilde yaratması mümkün olmazdı.⁵⁵³ Dolayısıyla Allah Te l  canlıların, kendileri için faydalı olan Şu anki hallerini daha onlar yaratılmamıŐken, yani yokluk halinde bilmekteydi. Zira bunları bilmeseydi, canlıları diğer alternatifler arasından seçtiği bu halde yaratamazdı.

Bu bakış açısıyla İbnü’l-Mel him  Allah’ın eşyaya yönelik bilgisinin daha eşya yaratılmadan var olduğunu söylemiş olmakta, böylelikle ezeli ilmin varlığını kabul etmeye götüren yolu açmış olmaktadır. Pek tabi bu söylemin en önemli noktası Allah’ın eşyayı yokluk halinde de bildiğidir. Dolayısıyla tartışma yokluğun (*‘adem*) bilgiye engel olup olmadığı meselesine gelir. İbnü’l-Mel him , Allah Te l ’nın z tıyla  lim olmasından dolayı ma’d mu yokluk halinde iken bilmesinin mümkün olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre yokluk, yok olanın bilinmesini imk nsız kılmaz. Dolayısıyla z tıyla  lim olan Allah Te l  ma’d mu bilir. Hüseyinler’e göre, yokluk halinde olmak, ma’d mun bilinmesinin önünde bir engel değildir. Nitekim biz insanlar iŐlediđimiz fiilleri yapabileceğimizin mümkün olduğunu daha o fiilleri ortaya koymadan önce zihnimizde bilgi olarak hissederiz. Varlığa çıkmadan önce yapacağımız fiillerin hükümlerini bilebiliriz. Meydana getireceğimiz fiillerin diğer cinsleri ile aralarındaki farklılıkları ayırt ederiz. Bu demektir ki yokluk, bilmeye mani değildir. Yani yokluk halinde bilgi oluŐabilmektedir. İbnü’l-Mel him , henüz gerekleŐmedikleri halde gelecekte  leceğimize ve kıyametin kopacağına dair bilginin bizde var oluşunu buna örnek verir. Ona göre, Allah Te l  da bizim bunları bu Şekilde bildiğimizi bilir. Şüphesiz bu olaylar gerçekliği olan Şeylerdir. Bunun böyle olduğu herkes tarafından doğru kabul edilir. Allah Te l  bizim bunları yok halde iken bildiğimizi biliyorsa bildiğimiz Şeye göre oluşan ma’d ma ait bilgimizin ma’l mu, O’nun bilme kapsamına

⁵⁵³ *F ik*, s. 86: 7-12.

girmiş demektir. Yani ma'dûm, Allah Teâlâ'nın bilgisine konu (ma'lûmu) olmuştur. Bu durumda ma'dûm, Allah Teâlâ'nın bilgisi kapsamındadır.⁵⁵⁴

Bu konuda aykırı görüş açıklayan Hişâm b. Hakem, “gelecekte gökyüzü yaratılacak ve cisim hareket edecektir” tarzında Allah Teâlâ'nın ezelde bildiğini iddia etmenin yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, henüz mevcut olmadığı halde gökyüzünün mevcut olduğunun ezeli olarak bildiğini iddia etmek ve bu şekilde O'nu vasf etmek nasıl olabilir ki? Hişâm b. Hakem bu sorudan yola çıkarak henüz yaratılmamış bir şeyin ezelde var olduğunu Allah Teâlâ'nın bilmesinin O'nun zâtı için bilme değil, tersine cehalet olacağı kaygısıyla Allah Teâlâ'nın ezeli olarak âlim olmasını reddetmiştir. İbnü'l-Melâhimî, Hişâm b. Hakem'in bu görüşüyle bir şeyin yoklukta şey olarak bilinmesine yönelik taallukunun imkânsız olduğuna işaret ettiğini belirterek Hüseyinler'in bir şeyin yokluk halinde iken şey'iyetinin yani zâtının olduğunu reddetmeleri nedeniyle Hişâm b. Hakem'in endişesinin boşa düşeceğini ifade eder.⁵⁵⁵

İbnü'l-Melâhimî, bu konunun daha iyi anlaşılması adına Hişâm b. Hakem'in endişesinin yersiz olduğuna dair açıklamalarda bulunur. Allah Teâlâ'nın ezelde “gökyüzü yaratılacaktır” şeklinde ezelde âlim olarak sıfatlandırılıp daha sonra gökyüzü yaratıldığı zaman ezeldeki bilgisinin değiştiği yönündeki şüphe ve endişenin geçersiz olduğunu ifade eder. Ona göre bu hususta iki durumun söz konusu olabilir. Bu durumlardan biri, gökyüzünün yaratıldığı anda ezeldeki “yaratılacaktır” şeklindeki bilginin hala devam ediyor olması, diğeri de gökyüzü yaratıldığı için ezeldeki “yaratılacaktır” şeklindeki bilginin, bilgi olmaktan çıkmasıdır. İlk durum söz konusu edildiğinde Allah Teâlâ gökyüzünü “yaratılacaktır” diye bildikten sonra, şu anda artık gökyüzü yaratıldığı için ezeli bilginin “yaratılacaktır” şeklindeki bilgiye evrilmiş olması gerekecektir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın bir şeyi bildikten sonra bilmemesi yani cahil olması anlamı ortaya çıkacaktır ki bu geçersizdir. Diğer durumun söz konusu olması durumunda yani gökyüzü yaratılmış olduğu halde hâlâ “yaratılacaktır” diye bilmenin ise bu sıfatın O'nun zatî sıfatı olmaktan çıkması anlamına geleceğini bunun da yanlış

⁵⁵⁴ *Fâik*, s. 86: 13-19.

⁵⁵⁵ *Fâik*, s. 86: 20-87: 3. İbnü'l-Melâhimî bu sözleriyle Hişâm b. Hakem'in Allah Teâlâ'nın ezelde âlim olduğuna dair görüşünü reddetmesine katılmasa da bu görüşteki bilinme durumundaki ma'dûmun “şey” olmasına yönelik endişesine hak vermişe benzemektedir. Nitekim Hüseyinler ma'dûmun yokluk halinde iken zâtları olduğunu kabul etmezler.

olduğunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî, sonuç olarak her iki durumun da Allah Teâlâ hakkında geçersiz/imkânsız olduğunu ifade eder.⁵⁵⁶

Hişâm b. Hakem'in ortaya attığı şüphenin giderilmesi hususunda Mutezile ekolü içerisinde birtakım görüşlerin ortaya çıktığını söyleyen İbnü'l-Melâhimî, bu görüşleri bize aktarır. Ebû Hâşim ve onun takipçilerinin yani Behşemîler'in ortaya koyduğu görüş, böylesi bir durumda Allah Teâlâ'nın ilminde bir değişimin olmayacağı ve bu durumun zâtî sıfattan çıkma anlamına gelmeyeceğine odaklıdır. Onlara göre, “bir şey var olacaktır” şeklindeki bir bilgi ile o şeyin var olduğu zamandaki bilgisi aynı bilgidir. Sadece malûmun değişmesine bağlı olarak bilginin ifade ediliş şekilleri değişmiştir. Bir şey, gelecekte var olacağı veya var olduğu zaman veyahut var olduktan sonra yok olduğu zamanki durumlarına göre bilinir. Ebû Hâşim, “gün” kavramının gündelik hayatta değişik zaman dilimlerindeki kullanımını bu konuda örnek olarak verir. Meselâ henüz olmamış gelecekteki güne “yarın”, şu an içinde bulunulan zaman dilimindeki güne “bugün” ve geçmiş zaman dilimindeki güne ise nasıl “dün” şeklinde aynı şeyi değişik kelimelerle ifade ettiğimizde “gün” kavramının değişik zaman dilimlerindeki durumlarını bilmiş oluyoruz. Bu da aslında aynı bilginin değişik biçimlerinden başka bir şey değildir. Yani aslında bilginin kendisinde değişiklik olmamakta sadece bilginin ifade tarzları değişmektedir.⁵⁵⁷

İbnü'l-Melâhimî, konu ile alakalı şüpheyi gidermeyi amaçlayan başka bir görüşü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den alıntı yaparak aktarır.⁵⁵⁸ Bu delile göre, bir şey yokluktan sonra var olduğunda/varlığa geldiğinde Allah Teâlâ'nın o şeye yönelik bilgisinin taallukunda ve o şeyin Allah Teâlâ'ya yönelik tebeyyününde (=kendini göstermesi)⁵⁵⁹ “var olacağı” şeklinde bir yenilenme gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bir şeyin var olacak diye bilinmesi durumundaki taalluku ile var olduğu zaman ki taalluku aynı

⁵⁵⁶ *Fâik*, s. 87: 3-7.

⁵⁵⁷ *Fâik*, s. 87: 8-14.

⁵⁵⁸ İbnü'l-Melâhimî, bu bilgiyi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Tasaffuhu'l-edille* adlı eserinden alıntı yaptığını ve bu delilin Ebû Ali ve Ebü'l-Kasım el-Ka'bi tarafından ileri sürüldüğünü de ilave eder. Bk. *Fâik*, s. 87: 15-16.

⁵⁵⁹ Değişen her varlık, değiştiği ve içine girdiği her bir yeni durumda süjeye/bilene kendisini farklı bir durumda göstermiş olmaktadır. Onun kendisini gösterdiği farklı durumların her biri onun tebeyyünüdür. Yani kendisini gösterdiği, kendisini sunduğu bir haldir. Onun tebeyyün etmesi kendisini o şekilde göstermesidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta tebeyyünün objenin (süjenin değil) kendisindeki değişikliği ifade eden bir anlam içermesidir.

değildir. İbnü'l-Melâhimî, Ebû Ali tarafından ortaya konulan bu görüşü Hüseyniyye ekolü olarak onayladıklarını ve benimsediklerini ifade eder.⁵⁶⁰

Hüseyniyye olarak benimsedikleri bu görüşe göre, zâtıyla âlim olanın zâtı, bilinenlere oldukları şekilde taalluk etmeyi zorunlu kılar. Diğer bir deyişle zâtıyla âlim olan varlık, bilgisinin konusu olan şeyi, o şey nasılsa öyle bilmelidir. Zira burada öncelikli olan malûmdur. Yani ilmin kendisine, olduğu şekliyle taalluk etmesinde kriter malûmun kendisidir. Kısaca malûm ne şekildeyse ilim ona o şekilde taalluk etmelidir. İlim malûma, malûmun olduğu şekliyle taalluk ederse ilim niteliğini kazanır. Yoksa ilmin taallukunun malûmu belirlemesi söz konusu değildir. Bilakis, malûm ilmin gerçek olup olmamasını belirler. Allah Teâlâ, kendi zâtı dışında hiçbir şey (cevher, cisim veya araz cinsinden olan her şey) yok iken ezeli olarak âlimdir. Hiçbir şey yok iken âlim olması ezelde var olan sabit bir gerçekliktir. Allah Teâlâ, eşyayı yaratacağını, yarattığı canlılara ihsanda bulunacağını ezelde bilmekteydi. Bunları ezelde bu şekilde bildiğinden onları yaratmaya yönelik motivler meydana gelmiş ve canlıları bu motivler doğrultusunda yaratmıştır. Yaratılan eşya da “meydana gelecek” bilgisi safhasından “meydana geldi” safhasına evrilmiş ve O'nun ilmi meydana gelen şeye taalluk etmiştir. Bu emr (=durum) gerçeklikte var olduğu gibi meydana gelmiştir. Bir başka deyişle şey, bilinen bir safhadan yine bilinen başka bir safhaya geçmiştir. Ancak şeyin farklı safhalardaki meydana gelme durumu gerçektir. Her bulunduğu safhada malûmun kendisi yine kendisidir. Allah Teâlâ'nın zâtı da o şeyi bulunduğu safhada meydana geldiği şekilde bilmiştir. Bu durumda eşya varlığa gelmemiş ise, Allah Teâlâ'nın zâtının eşya varlığa gelmiş şeklinde bir bilgiye taalluk etmesi imkânsız olacaktır. Yani meydana gelmemiş bir varlık için var olmuş gibi zâtında bilginin oluşması mümkün değildir. Bilakis bu durumdaki eşya hakkında zâtında bilgi yönünde bir taalluk olmuş olsaydı, bu durum Allah Teâlâ için bunu bildiğinin değil, bilmediğinin delili olurdu ki bu imkânsızdır.⁵⁶¹

İbnü'l-Melâhimî, konu ile ilgili Behşemîler'in ve Hüseynîler'in görüşlerini aktardıktan sonra bu görüşlerin kritiğini yapar. Nitekim Behşemîler bir şey hakkında “meydana gelecektir” bilgisi ile o şeye dair meydana geldiği andaki bilginin aynı bilgi

⁵⁶⁰ *Fâik*, s. 87: 16-18.

⁵⁶¹ *Fâik*, s. 87: 18-88: 8.

olduğunu iddia ederler. Bu aşamada İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in bu iddialarıyla neyi kastettiklerini sorgular. Şayet onlar bu görüşleriyle, bir şeye yönelik “var olacaktır” şeklindeki bilginin, o şeyin varlığına bağlı olduğunu kastediyorlarsa, bu bilginin yani taallukun ancak o şeyin varlığı esnasında ortaya çıktığını kabul etmiş olmaktadır. Pek tabii taallukun bir şeyin varlığı esnasında ortaya çıkmış olduğunu kabul etmek, bu taallukun yenilenmesi (*teceddüd*) anlamına geldiği için aslında Hüseyinîler'in görüşü kabul etmiş olmaktadır.⁵⁶² İbnü'l-Melâhimî'ye göre Behşemîler bu görüşleriyle, yani bir şeyin gelecekte meydana geleceği bilgisi ile meydana geldiği andaki bilginin aynı bilgi olduğu iddiasıyla, “bir şey meydana gelecektir” bilgisinin taallukunun Allah Teâlâ'nın ezelde bildiği haliyle meydana gelmiş ve var olduğunu kastediyorlarsa bilginin taalluku açısından çelişkili bir durum ortaya çıkacaktır. İbnü'l-Melâhimî çelişkili bu durumu soru olarak Behşemîler'e yöneltir: Henüz meydana gelmemiş gelecekteki bir şeyin yani müteallakın gelecek zaman diliminde meydana gelmiş ve var olmuş olduğunu mu söylüyorsunuz? Bunu söylüyorlarsa bir şeyin varlığa gelme vaktinin öncesinde ve fail tarafından yaratılmasından önce nasıl olur da o şey varlığa gelmiş olabilir ki? İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in ileri sürdüğü bu görüşün bir şeyin yokluğu halinde zât olarak mevcut olduğu tezine dayandığını ifade eder.⁵⁶³ Hüseyinîler açısından bir şeyin yokluk halinde iken zâtı olmadığından Behşemîler'in ilmin taalluku ile ikinci seçeneğin geçersiz olduğunu ortaya koyarak ilk seçeneğin doğru olduğunu anlatmaya çalışır. Ona göre bilginin taalluku *teceddüd* eder ve taalluk, bilgiye konu olan şeyin meydana geldiği anda gerçekleşir.

Mamafih bilginin taallukunun yenilenmesinin bir şeyin varlık olarak kendisini açığa çıkarması (*tebeyyün*) ile ilgili olduğu yönündeki Hüseyinîler'in görüşüne itiraz gelmiştir. Bu itiraza göre bir şeyin kendini açığa çıkararak yani *tebeyyün* ederek yenilenmesini benimseyen Hüseyinîler, Allah Teâlâ'nın ilminin muhdes olduğunu söylemiş olmaktadır. Çünkü Hüseyinîler'e göre bir şey ancak yaratıldığı zaman bilinebilir. Yani bir şey varlığa çıkmadıkça bilinmesi mümkün değildir. Böylesi bir düşünce ise Hişâm b. Hakem'in söyledikleriyle paralellik arz etmektedir. Bu iddia karşısında İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın ilminin muhdes oluşu ile ilgili iddiayı

⁵⁶² *Fâik*, s. 88: 9-12.

⁵⁶³ *Fâik*, s. 88: 12-17.

kabul etmediklerini belirtir. Çünkü O'nun ilminin muhdes olmasını iddia etmek yaratılacak olan bir şeyin varlığa gelmesinden önce bilinmediği anlamını çağrıştıracaktır ki bu yanlıştır.⁵⁶⁴

Allah Teâlâ'nın ilminin malûm ile taalluku ifadesi ile ilgili olarak ileri sürülen iddiaları kelâmcıların kullandığı anlam genişliği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyenlere karşı İbnü'l-Melâhimî, bu iddiaya katılmadıklarını ifade ederek cevap verir. Hüseyinîler olarak Allah Teâlâ'yı "eşyayı yaratacak şekilde ezeli olarak bilen, tüm eşyayı gerçekliğiyle bilen ve eşyayı yaratıldığı halde olduğu gibi bilen varlık" olarak vasıflandırırken kesinlikle bu ifadeler ile O'nun sonradan meydana gelen ilimle âlim olduğunu kastetmediklerini belirtir. Bu sözleriyle eşyanın meydana geldiği andaki varlığına bağlı olarak O'nun ilminin taallukunun da yenildiğini ve O'nun âlim oluşunu bu şekilde anladıklarını vurgular. Buna göre taallukun yenilenmesi şartların değişmesi doğrultusunda Allah Teâlâ'nın zâtının zorunlu olarak ortaya koyduğu hükümlerin yenilenmesi anlamına gelir ki bu imkânsız bir durum değildir. Yani şartların değişmesine paralel olarak zâtın zorunlu olarak ortaya koyduğu hükümlerin yenilenmesi de kaçınılmazdır. Allah Teâlâ'nın âlim oluşundaki hükümlerin yenilenmesi durumunun aynısı O'nun eşyayı idrak etmesinde de söz konusudur. Her ne kadar zâtıyla idrak etmiş olsa da nasıl idrake konu olan şeylerin değişimi ile birlikte idrak etmesinde değişiklik oluyorsa aynı şekilde ilmin malûma taallukunda da yenilenme ve değişim olmaktadır.⁵⁶⁵

Buradan hareketle İbnü'l-Melâhimî, kendi görüşlerinin Hişâm b. Hakem'in görüşü ile bir benzerliğinin olmadığını vurgular. Çünkü Hişâm b. Hakem, Allah Teâlâ'nın eşyayı "yaratacak" diye ezeli olarak bildiğini kabul etmez. Ona göre Allah Teâlâ eşyayı yarattığı zaman daha sonra bilir. Bu nedenle Hişâm b. Hakem cismin hareketi ile ilgili şöyle demiştir: "Allah Teâlâ ezeli olarak âlim olmuş olsaydı cismi hareket ederken bilmesi gerekirdi". Bu durumda ona göre ilim mevcut yani var olan şeye taalluk eder. Bu da Allah Teâlâ'nın ilminde değişikliği doğurur. Bu durumda Hişâm b. Hakem Allah Teâlâ'nın ilminin mevcut varlığa taalluk ettiğini dolayısıyla değiştiğini ve ezeli olmadığını söylerken, Hüseyinîler ise Allah Teâlâ'nın ilminin malûma olduğu halde taalluk ettiği benimserler. Ona göre ilmin malûma taallukundaki

⁵⁶⁴ *Fâik*, s. 88: 18-21.

⁵⁶⁵ *Fâik*, s. 89: 4-9.

yenilenme, ilmin kendisinde herhangi bir değişikliği gerektirmeyeceğinden Hüseyinler'in ortaya koyduğu görüş, Hişâm b. Hakem'in görüşünden tamamen farklıdır.⁵⁶⁶

Bir Şeyin yaratıldığı anda ilmin meydana gelmiş olmasının o Şeyi bilmiyorken sonradan bilmek olduğu dolayısıyla da bunun sonucunda oluşan ilmin muhdes olduğu iddiasına karşı İbnü'l-Melahimi, taallukun yenilenmesi yönündeki izahlarının bu anlama gelmediğini vurgular. Çünkü bilinmesi mümkün olan bir Şeyi bilmek, ilk anda zahiren o Şeyi bilmiyor iken sonradan bildiği Şeklinde anlaşılabilir. Ancak bir Şeyin meydana gelmeden önce var olmuş gibi bilinmesi mümkün değildir. O Şey ancak var olduğu andaki Şekliyle bilinebilir. Varlığı esnasında bildiği Şey, var olacağını bildiği Şeyin kendisidir. Allah Teâlâ bunu böylece ezelde bilendir.⁵⁶⁷

İbnü'l-Melâhimî, konunun daha iyi anlaşılması için kâtip örneğini verir. Bu örnekte kendisinden özel bir yazı yazılması istenen bir kâtip istenileni yazdığında insanlar, onun bildiği (كان يعلمه) bir Şeyi (yazı) yazdığını ve bu sayede kendisinden istenileni yerine getirdiğini düşünürler. Her ne kadar kâtip yazma işine baőladıęında ortada somut olarak herhangi bir yazı örneği ve düzeni olmasa da, bu durum kâtibin ve ona yazma emrini verenin zihninde (tasavvurunda) yazının, yazıya ait düzen ve sağlamlık (*ihkâm*) özelliklerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Şayet her ne kadar ortada somut bir örnek olmasa da, yazıya, düzenine ve sağlamlığına dair bir tasavvur olmasaydı, kâtibin yazdığı yazı ne kendi ne de emredenin tasavvuruna uygun bir Şekilde meydana çıkmazdı. Çünkü der İbnü'l-Melâhimî, kâtibin tasavvurundaki bilgi yazma fiilinde kullandığı bilgidir. Bu durumda yazı, kâtibin önceki tasavvuruna uygun olarak ortaya çıktığında, onun kâtibin önceki bilgisinin bir örneği olarak meydana geldiği açığa çıkar.⁵⁶⁸

Kendi görüşlerinin Hişâm b. el-Hakem'in görüşünden farklı olduğunu vurgulayan İbnü'l-Melâhimî, bu aşamada yeniden Behşemiler'in görüşünün kritiğine döner ve Ebû Hâşim'in bir Şeyin var olacağına dair bilginin o Şeyin var olduğu andaki bilgiyle aynı olduğunu kanıtlamak için kullandığı temel delili eleştirir. Ebû Hâşim'in bu

⁵⁶⁶ *Fâik*, s. 89: 9-12.

⁵⁶⁷ *Fâik*, s. 89: 13-19.

⁵⁶⁸ *Fâik*, s. 89: 19-90: 3. Sy. 89, st. 21 ve sy. 90, st.1'in her ikisinde de "لما" kelimeleri "لما" Şeklinde okunacaktır.

bağlamda kullandığı temel delil şudur: Bir şeye yönelik ilim, haber ve delilin taalluku aynıdır. Yani bunlar aynı şeyden bahsetmektedirler. Nitekim bir şeyin var olacağından haber verildiği zaman bu, aynı zamanda o şeyin var olma anındaki haberi ve delili olmaktadır. Gelecekte var olacağına yönelik bilgi de aynen bunun gibidir. Yani bir şeyin gelecekte var olacağını bilmek, onun gelecekte var olacağına yönelik bir haber ve gelecekte var olacağının delili olmaktadır. Ebû Hâşim, doğru sözlü bir kimsenin Zeyd adında birisinin yarın öleceğine ilişkin haber vermesini örnek olarak verir. Bu haber yarınki ölümünden bir haber olduğu gibi aynı zamanda onun öldüğüne dair bir delildir. Zeyd'in yarın öleceğine dair bu haber, ertesi günkü ölüm olayının delili de olmaktadır. Ertesi gün gelip ölüm olayı da gerçekleştiğinde bu haber aynı zamanda Zeyd'in ölümün bilgisi olmuştur.⁵⁶⁹

İbnü'l-Melâhimî, bilginin taalluku konusunda Ebû Hâşimden farklı düşünmektedir. Ebû Hâşim, bilginin bir şeyin var olma halindeki varlığı ile bağlantılı olduğunu ileri sürerken O, bilginin bir şeyin yaratılacağı durum ile bağlantısı olduğunu ileri sürer. Bilgi konusunda farklı düşündüğü gibi delil ve haber konusunda da farklı düşünmektedir. Ona göre, şayet Zeyd'in öleceğine dair haber ("Zeyd ölecektir" gibi), Zeyd'in ölüm anındaki ölüm haberi ("Zeyd öldü" gibi) olsaydı, bu durumda Zeyd'in ölümünden haber veren kimsenin Zeyd öldüğünde, onun öldüğünü bilmemiz için "Zeyd ölecektir" demesi gerekirdi. Diğer bir deyişle Zeyd öldüğü anda onun öldüğünü bilmemiz için habercinin "Zeyd ölecektir" demesi yeterlidir. Oysa Zeyd öldüğü anda verilen "Zeyd ölecektir" şeklindeki haberden anlaşılan şey Zeyd'in öldüğü değil, Zeyd'in gelecekte öleceğidir. Dolayısıyla bir şeyin yokluğu esnasında onun ileride var olacağına dair haber ile o şey var olduğunda onun var olduğuna dair haber birbirinden farklı şeydir. İşte bir şeyin ileride var olacağına dair haber ile hâlihazırda var olduğuna dair haber farklı şeyler oluyorsa, bunlara yönelik bilgi de farklı olacaktır. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî söz konusu bilgilerin aynı olduğu düşüncesini, bu olgulara yönelik haberlerin aynı olduğu esasına dayandıran Ebû Hâşim'in dayandığı bu esası (=bir şeyin

⁵⁶⁹ *Fâik*, s. 90: 4-9.

var olacağına ve var olduğuna yönelik haberlerin aynı olduğu) çürütmeyi amaçlamıştır.⁵⁷⁰

Öte yandan bu konuda Ebû Hâşim'in görüşünü kabul eden Kadî Abdülcebbar, bir şeyin var olacağına dair bilgi ile var olduğuna dair bilginin aynı olduğunu farklı bir yaklaşımla kanıtlamaya çalışır. Ona göre bir şeyin var olacağına yönelik bilginin, o şeyin var olduğu ana kadar devam ettiğini (varlığını sürdürdüğünü) var saydığımızda önümüze iki seçenek çıkmaktadır: Birinci seçenek varlığını devam ettiren bu bilginin ("X var olacaktır" bilgisi), yeni bilgiyle ("X vardır" bilgisi) aynı olduğudur. Diğer bir deyişle ilk seçenek bir şeyin "var olacaktır" bilgisi ile var olduğundaki bilgisi aynı bilgidir. İkinci seçenek ise bunların farklı olduğudur. Bu ikinci seçenekte bilende bir şeye (X'e) yönelik hem "var olacaktır", hem de "vardır" şeklinde bilgi bulunmaktadır. Daha net bir ifadeyle bilen, yaratılan şeyi aynı anda bilir. Bu, zaten Behşemîler'in bilginin yaratılacak şeyin var oluşu ile oluşması şeklindeki tezidir. Diğer seçenek ise bilginin yaratılacak şeyi bilmede şey meydana geldikten sonra da devam ediyor olmasıdır. Yani şeyin bilgisinin yaratıldığı anda da yaratılacak şekilde devam etmesidir. Kadî Abdülcebbar, ilk seçeneğin kendi görüşleri olduğunu ifade ederken diğer görüşün bilgide değişikliği gerektirmesi nedeniyle Allah Teâlâ için mümkün olamayacağını belirtir. Çünkü bir şey, devamlı oluşuyla O'nun zatında değişiklik yapamaz.⁵⁷¹

İbnü'l-Melâhimî, Kadî Abdülcebbar'a cevap bağlamında şu bilgileri verir. Özellikle bilginin mevcut ile bağlantısı nedeniyle değişkenlik oluşturacağı yönündeki

⁵⁷⁰ *Fâik*, s. 90: 10-15. Hatta İbnü'l-Melâhimî bir şeyin var olacağına yönelik haberle onun var olduğuna (varlığına) yönelik haberin birbirinden ayrı şeyler olduğunu farklı bir yaklaşımla da kanıtlamaya çalışır. Nitekim "Zeyd yarın ölecektir" şeklindeki haberin bize verdiği Zeyd'in ölümü ancak "yarın"ın gelmesiyle açığa çıkacaktır. Diğer bir deyişle, "yarın" gelmediğinde Zeyd'in ölümü bilinemeyecektir. Burada İbnü'l-Melâhimî'nin ulaşmaya çalıştığı husus şudur: Şayet "Zeyd yarın ölecektir" haberiyle "Zeyd öldü" haberi aynı haber olsaydı, bunların aynı süreçten geçmeleri gerekirdi. Oysa "Zeyd yarın ölecektir" haberinin bilgi ifade etmesi ancak istidlâlle mümkün olmaktadır. Şöyle ki; bu haberi duyan bir kimse haber verenin Zeyd'in ölümünü yarın ile bağlantılı kıldığını anlayacak, Zeyd'in ölmesi için yarının gelmesi gerektiğini çıkaracak, "yarın" geldiğinde de Zeyd'in ölmesi gerektiği sonucuna varacaktır. Burada haberi duyan kimse "Zeyd yarın ölecektir" cümlesinin ortaya koyduğu bilgiyi, bu cümlenin ifade ettiği haberi (Zeyd'in ölümü), bu haberden farklı olan bir delilden ("yarın"ın gelmesi) hareketle istidlâlde bulunarak elde etmektedir. Oysa "Zeyd öldü" ifadesinin ortaya koyduğu haber (Zeyd'in ölümü) doğrudan oluşmaktadır. İşte bu iki haberin ortaya koyduğu bilgiler farklı süreçlerden geçerek oluştuğuna göre bunların aynı haber olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bunlara yönelik bilgi de aynı bilgi değildir. Bk. *Fâik*, s. 90: 15-19.

⁵⁷¹ *Fâik*, s. 91: 1-4.

endişesinin yersiz olduğunu ortaya koymaya çalışır. Hüseyinîler'e göre şeyin bilgisinin yaratılacak şeklindeki taalluku, şey yaratıldıktan sonra bir kanı (=i'tikad) olarak devam etmektedir. Şey yaratıldığı zaman kanı, "cehl" adını alır. Yani yaratılacak olan şey yaratıldığında zâtı değişmeksizin yine devam etmektedir. Değişiklik sadece yaratma olayındaki değişikliğe taalluk eden bilgidir. Bu bilginin yaratma olayındaki taalluku değiştiği için bilgi, kanı halinden "cehl" e dönüşür. Çünkü bilgi, belirli şartların yerine gelmemesi durumunda türlerinden biri olan cehl adını alır. Yani bilgiye konu olan şeyin olduğu gibi taalluk etmemesi durumunda bilgi, cehl adını alır. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'ye göre, Allah Teâlâ'nın bir şey ile ilgili bilgisinin yaratıldığı anda da devam ettiği halde bilgisinin değişmesi, bilginin (itikadın) bir türünden diğer bir türüne dönüşmesi şeklinde gerçekleşen bir durumdur. Nihayetinde bilgi kanı olmaktan cehle dönüştüğünde yine kendi türlerinden birinin adını almıştır. Yani bu dönüşüm isim değişikliğinden başka bir şey değildir. Adı cehl de olsa bilgi yine bilgidir. Sadece bilgi (=itikad) şeye olduğu gibi taalluk etmemiştir ve "cehl" adını almıştır. Eğer şeye olduğu gibi taalluk etmiş olsaydı ve sükûn-i nefis oluşsaydı itikad ilim adını alacaktır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbar'ın ileri sürdüğü gibi Allah Teâlâ'nın şeyin bilgisinin yaratılacak şeklinde bilinen şeyin bilgisinin yaratıldıktan sonra da devam ediyor olmasının bilgide değişiklik yaptığı doğru bir tespittir. Ancak bu değişiklik, bilginin bir cins olarak kendi türlerine dönüşmesidir.⁵⁷²

2.3. Allah Teâlâ'nın Hay Oluşu

Allah Teâlâ'ya atfedilen bir diğer vasıf ise O'nun hay oluşu yani canlı ve diri varlık olmasıdır. Allah Teâlâ'nın hay oluşu, kâdir ve âlim oluşunun bir gereğidir. Çünkü hay olan varlık, kâdir ve âlim olması mümkün olan varlıktır. Allah Teâlâ da kâdir ve

⁵⁷² Mutezile düşüncesinde ilim kavramının yakın ilişki içerisinde olduğu kavramlardan biri itikad kavramıdır. Bu yakın ilişki, iki kavramın birbirleriyle özdeşleştirilmesi şeklinde kendini ifade etmektedir: Genel olarak Mutezilîler'e göre ilim, itikattir. İtikad obje ile süje arasındaki ilişkiye işaret etmekte ve kişinin karşısındaki nesneye yönelik kanaatini ifade etmektedir. Dolayısıyla itikad kavramı Türkçedeki "inanç"ın karşılığı değil, basitçe "kanı, kanaat" şeklinde ifade edilebilecek tutumun karşılığıdır. Bu kanaat, yani itikad bir "cins"tir ve kendi altında bir takım "tür"leri barındırır. Bu türler cehl, taklit ve ilim'dir. İtikadın bu türlerden birinin adını alması iki kıstas vasıtasıyla olur. Bu kıstaslar ise şunlardır:

1. Bir şeyin, o şeyle olduğu şekilde bağ kurması

2. Bu bağ esnasında bilen kişide sükûn-i nefsin oluşması

Bu iki kıstasın ikisinin veya birinin varlığı veya yokluğu, itikadı bu üç türden biri yapar. Her iki kıstas olursa itikad ilim olur. İkisinin de olmaması durumunda cehl olur. Sadece şeyin taalluku yani bir kıstas varsa itikad taklit adını alır. Bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 133-135.

âlim olduğuna göre O, aynı zaman hay'dır. Bir şeyi bilerek ve güç yetirerek gerçekleştiren varlığın (*musahhih*) hay olması kaçınılmazdır. Musahhih olan varlığın hay olması bilindiği zaman bir şeyi sıhhatli yani sağlam bir şekilde yaratması da bilinir. Musahhih olan varlığın hay olmadığı bilgisi ortaya çıktığında cansız bir varlığın bir şeyi yaratmasının imkânsız olduğu dolayısıyla bilinecektir. Bu bilginin doğru olduğunu içinde yaşadığımız çevremizdeki canlı-cansız varlıkları gözlemlediğimizde tespit etmemiz mümkündür. Bu gözlem sonucunda cansız varlıkların herhangi bir şeyi yaratmasının imkânsız olduğunu kolaylıkla öğrenebiliriz.⁵⁷³

Hay vasfına haiz olmayan varlığın âlim ve kâdir olmasının imkânsız oluşu ile cisim olmayan şeyin âlim ve kâdir olmasının imkânsız oluşu arasında bağlantı kurularak Allah Teâlâ'nın cisim olduğu iddia edilebilir. Bu iddiaya göre hay olmayan varlık ile cisim olmayan şey (dolayısıyla araz) arasındaki ortak nokta âlim ve kâdir olmanın imkânsızlığıdır. Bu durumda Allah Teâlâ'nın araz olmasının imkânsız olması söz konusu olduğuna göre O'nun hay olması gibi cisim olabileceği de iddia edilebilir. Bu iddiaya cevap olarak İbnü'l-Melâhimî, kudret ve bilme fiillerinin mümkün olduğu bir alanda cismaniyetin herhangi bir katkısının olamayacağını belirtir. Nitekim taş ve ateş gibi varlıklar taş ve ateş olma özelliklerini devam ettirdikleri sürece kendilerinde kudret ve bilme özelliklerinin bulunması imkânsızdır. Yani taş ve ateş örneğinde olduğu gibi tüm cansız cisimlerden bilme ve kâdir olma türünden herhangi bir fiil sadır olması mümkün değildir.⁵⁷⁴

İbnü'l-Melâhimî, âlim ve kâdir olma ile cismaniyet arasında bir paralellik olmadığını ortaya koyduktan sonra hay olan insanların cisim olması hakkında açıklama yapma ihtiyacı hisseder. İnsanın hay olabilmesi bünye, mizaç, yaşlılık ve kuruluk gibi cisimlere ait özelliklerin kendisinde bulunması gerektiğini ve insandaki hay olmanın ancak bu özelliklere sahip olunması ile mümkün olabileceğini belirtir. Bu özelliklerin de ancak bir cisimde bulunması nedeniyle şâhid âlemde hay olan insanın âlim ve kadir olma özelliklerini ortaya koyabilmesi için cisim olması gerekir. Ancak şâhid âlemdeki insan hakkında geçerli olan hay olmanın cisim olmayı gerektiğine dair önerme gâib âlemde Allah Teâlâ hakkında geçerli değildir. Burada Mu'tezilî anlayıştaki sıfatlar

⁵⁷³ *Fâik*, s. 36: 8-12; *Mecmû'*, I, 121: 1-4.

⁵⁷⁴ *Fâik*, s. 36: 13-16.

konusunda şâhid âlemin gâib âleme kıyas metodunun kabul edilmediğini hatırlamak gerekir. Dolayısıyla şâhid âlemdeki cisim olma özelliği taşıyan insan örneğinden yola çıkarak kâdir ve âlim olan Allah Teâlâ'nın da cisim olduğunu iddia etmek geçersizdir.⁵⁷⁵

2.4. Allah Teâlâ'nın Mevcut Oluşu

Allah Teâlâ'nın mevcut oluşu Mutezile içerisinde ittifak edilen bir sıfat olmakla birlikte bu sıfatın zât ile ilişkisi hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu konudaki ihtilafın sebebi, bir şeyin vücudunun yani varlıkta oluşunun o şeyin zâtının aynısı veya zâtından ayrı bir sıfat olup olması ile alakalıdır. Behşemîler bu konuda bir şeyin vücudunun zâtına zâid yani ondan ayrı bir sıfat olduğu yönünde olduğu görüşündedirler.⁵⁷⁶

Mutezile içerisinde farklı ses olarak Ebû İshak b. Ayyâş⁵⁷⁷ vücudun yani var olmanın o şeyin zâtı olduğunu ileri sürmüştür. İbnü'l-Melâhimî, Ebû İshak b. Ayyâş'ın zât-sıfat arasında bir ayırma gitmeksizin zât-sıfat arasında bir tür özdeşliği benimseyen bu görüşünün Ebu'l-Hüseyn el-Basrî tarafından desteklendiğini belirtir. Kendisi bu mesele hakkında aynı zamanda Hüseyniyye'nin de benimsediği görüşünü şu şekilde delillendirir. Buna göre hacim (=cisim) ve zâtların vücudu (var olması), zâtından farklı/zât üzerine zâid olmuş olsaydı, hacim olan şeyin var olmasa da o şeyin hacim olarak bilinmesi gerekir veya hacim yani cisim olmaksızın o şeyin mevcut olarak bilinmesi gerekirdi. Bu mümkün olmadığına göre bu ikisinin (zât/hacim ve vücut), her biri diğeri olmaksızın bilinmeyeceği tek bir şey olduğu ortaya çıkar.⁵⁷⁸ Yani bir şeyin zâtı (=hacim) ile vücudundan herhangi biri temel alınıp da ona dair bilgi oluştuğunda diğerrinin de bilgisi oluşmuş olacaktır. Çünkü zât ve sıfatın özdeş kabul edildiği bu yaklaşıma göre iki ayrı şey yoktur, bilakis birbirinin yerini tutan tek bir şey vardır.

⁵⁷⁵ *Fâik*, s. 36: 16-19.

⁵⁷⁶ *Mu'temed*, s. 254: 14-15.

⁵⁷⁷ Tam adı Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş olan Mutezili kelâmcı, Kâdî Abdülcebbar'ın kendisinden kelâm ilmini okuduğu ilk hocasıdır. Ebû Hâşim ile yakın ilişki içerisinde olmuş ve onun öğrencisi olmuş, daha çok Ebû Ali b. Hallâd'tan ve Ebû Abdullah el-Basrî'den ders almış ve zamanla bağımsız hale gelerek otorite olmuştur. İbn Ayyâş, *Ecvibetü'l-Mesâil* adlı eserinin yanında, çeşitli kitaplara reddiyeler yazmıştır. Bu reddiyelerden biri Eş'arî'nin *Kitâbü İzâhi'l-Burhân* adlı eserine karşı yazılmıştır. Hicrî 362 senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bilgi için bk. Kâdî, *Fazlü'l-İ'tizâl*, s. 328: 3-329: 13; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 107: 8-13.

⁵⁷⁸ *Fâik*, s. 46: 5-11.

İbnü'l-Melâhimî'nin yaptığı bu izaha göre anlıyoruz ki Hüseyinîler zât ve vücudun ayrı iki şey değil, bir ve aynı şey olduğunu benimsemişlerdir.⁵⁷⁹

Zât ve vücudun aynı şey yani bir şeyin vücudunun zâtın kendisi olduğu düşüncesine Behşemîler'den şöyle bir itiraz gelmiştir: “Siyahlık kavramını bir hacim olmadan da bilebiliriz. Dolayısıyla siyahlık ile hacim, biri var olduğunda diğerrinin mevcut olmadığı iki ayrı zattır”. İbnü'l-Melâhimî, sıfatın zâttan ayrı bir şey olduğuna ilişkin bu itiraza Hüseyinîler'in benimsediği yaklaşım doğrultusunda cevap vererek siyahlık denen şeyin vücudunun (var olmasının) bizzat o şeyin kendisi olduğunu ifade eder. Çünkü vücut (var oluş), hacme konu olan her şey için kullanılan ortak bir isimlendirmedir. Dolayısıyla Hüseyinî anlayışa göre siyahlığın vücudu yani var olması durumunda siyahlık denen şey, kendisi siyah olan şeyden ayrı olarak değerlendirilemez. Yani siyah olma sıfatı siyah olan şeyden ayrı/farklı bir durum değildir.⁵⁸⁰

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in zât-vücut özdeşliğine dair şüphelerinin yokluk halindeki ma'dûmun zâtının olup-olmamasına dayandığını ifade eder. Bu mesele ile ilgili iki ekol arasında cereyan eden tartışmada yokluk halindeki ma'dûmun zâtının olmadığı yönünde delil getirerek Behşemîler'in zât-sıfat özdeşliği hakkındaki şüphelerinin de geçersiz olduğunu söyler.⁵⁸¹

2.5. Allah Teâlâ'nın Semî' (İşiten) ve Basîr (Gören) Oluşu

Allah Teâlâ'nın semî' (gören) ve basîr (işiten) oluşunun keyfiyeti Basra ve Bağdat ekolleri arasında tartışma konularından biri olmuştur. Bu tartışma konusu bilahare Behşemiyye ve Hüseyiniyye tarafından miras alınarak devam ettirilmiştir. İbnü'l-Melâhimî konu hakkında iki ekol arasındaki görüş ayrılıklarını detaylı olarak bize aktarır. Basra ekolünün temsilcisi konumundaki Behşemîler'e göre Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr sıfatlarına sahip olması, görülecek ve işitilecek şeyleri var oldukları zaman idrak etmesinin imkânsız olmaması demektir. Bu konuda Ebû Hâşim, Allah

⁵⁷⁹ Zât-vücut ayrımı Hüseyinîler ile Behşemîler arasındaki ihtilafli konulardan biridir. Bk. Schmidtke, *The Theology*, s. 180-187; Râzî, *Riyâz*, s. 287; detaylı bilgi için ayrıca bk. yk. s. 15-16.

⁵⁸⁰ *Fâik*, s. 46: 11-14.

⁵⁸¹ *Fâik*, s. 47: 5-7.

Teâlâ'nın ezelde semî' ve basîr olarak vasf edileceğini düşünür. Dolayısıyla Ebû Hâşim'e göre bu iki sıfat, Allah Teâlâ'nın ezeli zâtî sıfatlarıdır.⁵⁸²

Bağdat ekolü Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr sıfatlarını ilme indirlemiştir. Onlara göre Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olması demek, biz insanların işittiği ve gördüğü şeyleri bilmesidir. Dolayısıyla Bağdat ekolü nezdinde Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr sıfatları O'nun âlim olması demektir.⁵⁸³ Bu konuda iki ekol arasındaki ihtilaf, Allah Teâlâ'nın idrak edilecek müdrekatı biz insanlar gibi idrak edip-etmemesine dayanır. Ebû Hâşim bu sıfatları Allah Teâlâ'nın zâtî için varlığını kabul ederken, Bağdat ekolü kelâmcıları bu sıfatları insanlar için câiz görüp, Allah Teâlâ'nın zâtî için mümkün görmezler.⁵⁸⁴ Bu yönüyle Bağdat ekolü kelâmcıları Allah Teâlâ'nın ayrıca bir semî' ve basîr oluşunu inkâr etmeye temayül etmişlerdir.⁵⁸⁵

İbnü'l-Melâhimî, öncelikle bu iki sıfatı Allah Teâlâ hakkında kullanımını câiz gören Basra ekolü ile câiz görmeyen Bağdat ekolünün görüşleri arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Semî' ve basîr olmayı zâtî sıfat olarak görmeyen Bağdat ekolünün görüşlerini şu şekilde aktarır. Onlara göre, varlıkları idrak müdrikin duyu organlarıyla idrak edilecek şeye tesiriyle gerçekleşir. Bunun sonucunda müdrik, duyu organlarında meydana gelen tesirin akabinde şeyi bilir. Bu süreç müdrikin idrak edilecek şeyleri bilmesinin metodudur. İdrak etmenin ardından bilme olgusunun gerçekleşmesi cisimler için geçerli bir durumdur. Allah Teâlâ ise cisimlerin tersine şeyleri bilerek idrak etmiş olur. Onun şeyleri ayrıca idrak etmesi söz konusu değildir. Yani Allah Teâlâ işiterek veya görerek idrak etmez, şeyleri bilerek o şeyleri idrak etmiş olur. Bağdat Mutezilesi insanlardaki bilginin oluşması için ayrıca idrakin olması gerektiğini ortaya koyarak bu durumun Allah Teâlâ'nın zâtî için söz konusu olmadığını izah ederek aradaki farkı ortaya koymaya çalışır. Nitekim biz insanlar idrak olgusunu müdrekatı idrak etme anında kendimizde idrake yönelik bilgi oluşur. Mesela şiddetli bir ses meydana geldiği zaman kulağımızda bu sesin şiddeti oranında yankılanma hissederiz. Hatta yüksek sesin

⁵⁸² *Fâik*, s. 36: 20-37: 1.

⁵⁸³ *Fâik*, s. 37: 1-2; *Ta'lik*, s. 168: 6-7.

⁵⁸⁴ *Fâik*, s. 37: 2-5.

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr oluşuna ilişkin Mutezile'nin Basra ve Bağdat ekollerinin farklı görüşlerini özet olarak *Fâik* adlı eserinde vermiş ancak daha ayrıntılı bilgileri *Mu'temed*'de aktarmıştır. Bk. *Mu'temed*, s. 212-238; bu konuda ayrıca bk. *Ta'lik*, s. 168: 5-9.

⁵⁸⁵ Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 228.

şiddetinden sakınmak amacıyla ve işitme duyumuzu kaybetme endişesiyle kulaklarımızı tıkarız. Bu düşünce sâlikleri görüşlerine destek mahiyetinde Kur'ân'dan Bakara sûresi'nin 19. âyetini⁵⁸⁶ delil gösterirler. Diğer duyu organlarımızdan elimiz ile dokunarak sıcak ve soğğun tesirini hissederiz. Görme duyu organımız olan gözlerimizle etrafımızdaki cisimleri görürüz. Tatma organımız olan dilimizle acı ve tuzlu şeylerin tatlarını anlarız. İnsanın çevremizdeki nesnelere ilgili bilginin duyu organlarımız vasıtasıyla elde edilen idrak sonucu gerçekleştiğini söyleyen Bağdat ekolü kelâmcıları, müdreğ şeylerin farklı ve çeşitli olmaları nedeniyle ortaya çıkan duyuların da farklı olacağını belirtirler. İnsanların nesnelere ilgili bilgisinin oluşmasında rolü olan ve değışkenlik arz eden idrak durumunun Allah Teâlâ'nın zâtı için söz konusu olmadığını ifade ederler.⁵⁸⁷ Onlara göre Allah Teâlâ'nın müdreğâtı idrak eden olması, O'nun âlim olması demektir. Böylelikle Bağdat ekolü müdreğ⁵⁸⁸ olmasını O'nun âlim oluşuna indirgeyerek bu sıfatla özdeş kabul etmiştir.

İbnü'l-Melâhimî, Bağdat ekolünün idrakin aynı zamanda bilmek olduğu yönündeki bu deliline mukabil, idrak ile bilmenin farklı şeyler olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre bilginin gücünün kalbi tatmin eden bir özelliğı bulunmakta ancak bir şeyi görmenin ise böyle bir özelliğı bulunmamaktadır. Görme idraki, bilgiyi destekleyen ve bilgiye zâid olan farklı bir olgudur. Yani idrak ile ilim birbirinden farklı iki sıfattır.⁵⁸⁹ Dolayısıyla görme veya işitme şeklinde ortaya çıkan müdreğ olmayı âlim olmaya indirgeyen Bağdat ekolünün düşüncesi geçersizdir.

İbnü'l-Melâhimî, idrak ile bilmenin farklı olduklarını delillendirmek üzere idrak olgusunun meydana gelebilmesi için zâid etkenin olması gerektiğini delil ile izah eder. Böylelikle idrak için duyu organlarının etkisini yeterli gören ve bu şekilde meydana gelen idraki Allah Teâlâ için mümkün görmeyen Bağdat ekolünün görüşünü çürütmeye çalışır. Bunun için idrak olgusunun nasıl meydana geldiğini yaşadığımız hayattan örnek vererek izah eder. Ona göre İdrakin meydana gelmesindeki duyu organlarına dış

⁵⁸⁶ Söz konusu âyette meâlen “Onların benzeri; gökten yağın ve içinde karanlıklar, göğ gürültüsü ve şimşek bulunan yağmura tutulanlardır ki, yıldırımlardan ölmek korkusuyla parmakları ile kulaklarını tıkarlar...” (el-Bakara 2/19) buyurulmaktadır.

⁵⁸⁷ *Fâik*, s. 37: 9-20.

⁵⁸⁸ Semî' ve basîr sıfatları hakkındaki tartışmalarda bazen müdreğ sıfatı geçer. Bu husustaki tartışmalarda müdreğ vasfı, Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr oluşunu ifade etmektedir.

⁵⁸⁹ *Fâik*, s. 39: 7-9.

dünyadan yansıyan tesir inkâr edilemez. Bu tesir insanların idrak edilecek varlıkları idrak etmesinde şarttır. Ancak bu konuda açıklanması gereken husus, idrak ile ilgili bu tesirin meydana gelme anında ayrıca başka bir etkenin (*emr*) olup olmasıdır. Yani idrak fiili gördüğümüz, işittiğimiz veya dokunduğumuz eşyadan bize yansıyan tesir midir? Yoksa idrakin oluşması için bu tesirin yanında daha başka bir etken var mıdır? İdrak fiilinin duyu organlarından yansıyan tesir ile birlikte zâid bir etken sayesinde meydana geldiğini ve oluşan idrakin müdrikin idraki olduğunu söylediğimizde idrak için müdrekin yaptığı tesir yeterli olmayacaktır. Bu durumda da idrakin duyularla olabileceğini düşünen Bağdat ekolünün görüşü tartışılır hale gelmiş olacaktır. İbnü'l-Melâhimî idrak fiilinin gerçekleşmesi için gereken ve şart olan tesirin meydana geldiği anda bu tesirden başka (zâid) bir etkenin de olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre idrak etmek için insanlar için geçerli olan zâid bir etkenin olması gerektiği Allah Teâlâ için de câizdir. İdrak için gerekli olan zâid etken ise Allah Teâlâ'nın hay oluşudur.⁵⁹⁰ Bu durumda Hüseyinîler Basra ekolünün Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr oluşunu hay sıfatına indirgeyen görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁹¹ Basra ekolünün dolayısıyla Hüseyinîler'in Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr oluşunu hay sıfatına indirgeyen izahından bu iki sıfatı reddettikleri anlamını çıkarmamak gerekir. Onlara göre hay olan Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olması, şeyleri işiten ve gören olması anlamında iki ayrı sıfattır.⁵⁹²

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın müdrik oluşunu gerektiren zâid emrin yani sıfatın O'nun hay olmasını çevremizdeki olguları örnek vererek ortaya koymaya çalışır. Nitekim akıllı insanlar canlı olduğunu bildikleri kimsenin işitmesini, sıcak veya soğuk bir şeye dokunduğunda sıcak ve soğuğu hissetmesini veya aldığı bir darbenin verdiği acıyı hissetmesini imkânsız görmezler. Bu tür idraklerin doğal ve normal olaylar olduğunu düşünürler. Ancak aynı şeyin cansız nesnelere tarafından ortaya konulmasını imkân dışı olarak telakki ederler. Demek ki bir varlığın idrak etmesinin tek koşulu o varlığın hay yani canlı olmasıdır. İnsanlar nezdinde canlı bir varlıktan ortaya çıkan idrak fiilinin gerçekleşmesi hususunda şartların meydana gelmesi veya gelmemesine dair

⁵⁹⁰ *Fâik*, s. 38: 1-8.

⁵⁹¹ Basra ekolünün Allah Teâlâ'nın müdrik oluşunun hay oluşundan ibaret olduğuna dair görüşü için ayrıca bk. *Mugnî*, V, 241: 3-6; *Ta'lik*, s. 168: 5-6.

⁵⁹² *Ta'lik*, s. 168: 6-7; Bağdâdî, *Fark*, s. 181; el-Mansûr-Billâh İbnü'r-Reşîd Kâsım b. Muhammed b. Ali ez-Zeydî, *Kitâbü'l-Esâs li-Akâidi'l-Ekyâs* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrût: Dâru't-taliâ li't-tibâa ve'n-neşr, s. 73.

bilginin hiç bir önemi yoktur. Müdrîk varlığın hay olması durumunda bu yönde bir bilgi olsa da olmasa da idrak gerçekleşir. Çünkü idrak etmenin muktezası olan tek koşul müdrîkin hay olması gerçekleşmiştir.⁵⁹³

Semî‘ ve basîr lafızları ve bu lafızların türevlerinin kullanımı ile ilgili olarak Mutezile içerisinde yaşanan bir başka tartışma ise, bu lafızların müteaddi olmaları durumunda işitilen veya görülen nesnenin de idrak anında bulunmasını gerektireceğinden, Allah Teâlâ’nın semî‘ ve basîr vasıflarıyla ezelde vasıflandığını söylemenin uygun olup-olmaması ile alakalıdır. Tartışmayı detaylı bir şekilde aktaran İbnü’l-Melâhimî, bu lafızların şahid âlemdeki idrak edilecek nesnelere hakkında kullanılması söz konusu olduğu gibi anlam genişliği kapsamında gâib âlemde Allah Teâlâ hakkında da kullanılabileceğini söyler. Bu lafızların anlam genişliği açısından mübalağa ifade etmesi ve Allah Teâlâ’nın sâmi‘ ve mübsir olarak vasfedilmesinin imkânsızlığının nefyedilmesi nedeniyle kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Ona göre semî‘, basîr, hay, sâmi‘ ve mübsir lafızları işitilecek ve görülecek şeyleri bilen olması nedeniyle Allah Teâlâ hakkında kullanılabilir. Bu lafızların kullanılmasındaki tek şart, nesnelere işitildiğinde veya görüldüğünde bu nesnelere ilgili bilginin meydana gelmiş olmasıdır.⁵⁹⁴

Basra ekolünün iki önemli kelâmcıları olan Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasında bu lafızların kullanımı hakkında görüş ayrılığı söz konusudur. Nitekim Ebû Ali semî‘ ve basîr lafızları ve onlarla aynı kökten türeyen lafızlar hakkında farklı bir noktaya dikkat çekmiştir. Bu nokta bu lafızların ezelde ve ebede devamlılığı ifade eden “lem yezel” ve “la yezâlü” lafızlarıyla birlikte kullanımı üzerinedir. Ona göre semî‘ ve basîr lafızları, bir potansiyeli ifade ederken, sâmi‘ ve mübsir lafızları o anda gerçekleşen bir eylemi gerektirir. Dolayısıyla bir varlık bu lafızlarla isimlendirildiği zaman o anda işittiği ya da gördüğü bir nesnenin bulunması gerekmemektedir. Diğer taraftan sâmi‘ ve mübsir lafızları, o anda işitilen ya da görülen nesnenin bulunmasını gerektirmektedir. Bunun da görülecek veya işitilecek nesnenin de ezeli olmasını gerektireceğini düşünen Ebû Ali,

⁵⁹³ *Fâik*, s. 39: 13- 18.

⁵⁹⁴ *Fâik*, s. 40: 11-13.

Allah Teâlâ için işiteceği veya göreceği bir nesne bulunmasa da semî‘ veya basîr lafızları denilirken, sâmi‘ veya mübsir denilmesinin uygun olmayacağı kanaatindedir.⁵⁹⁵

İbnü’l-Melâhimî, Ebû Hâşim’i takip eden kelâmcıların Allah Teâlâ hakkında sâmi‘ ve mübsir lafızlarının kullanılabilmesinin O’nun hay olup, hiçbir olumsuzluğunun (=âfet) olmamasını delil gösterirler. Bu halde olan her müdrîk gibi müdrîk yaratıldığı anda Allah Teâlâ’nın da idrâk edeceğini söylerler. O’nun nesnelere idrak etmesinin tek şartı, hay olmasıdır. Hay olmanın şartı ise olumsuzluklardan uzak olmaktır.⁵⁹⁶

Ebû Ali’nin gramatik ayrıma yönelmesinin temelinde, Allah Teâlâ’nın diğer varlıklara benzemekten tenzih etme düşüncesi yatmaktadır. Buna mukabil Ebû Hâşim, bu gramatik yaklaşımı benimsemez ve sadece lafızların ifade ettiği anlama önem vererek her iki kullanım arasında bir fark olmadığını düşünür. Ebû Ali’nin bu iki lafzın “lem yezel” ile birlikte kullanılması hususundaki olumsuz yaklaşımın tersine birlikte kullanmaktan çekinmez.⁵⁹⁷

Bağdat ekolünün semî‘ ve basîr vasıflarını geniş anlamda kullandığını belirten İbnü’l-Melâhimî, bu iki vasfın geniş kullanımının kendileri açısından bir sakıncası olmadığını ifade eder. Hüseyinî ekolü olarak bu iki vasfın geniş olarak kullanılması için çoğunlukla görme ve işitmenin yanında bilginin de hâsıl olmasının şart olduğunu benimsediklerini söyler. Mesela bazen sağır ve kör kimselerde bazı şeyler hakkında bilgi oluşabilir. Gözleri görmeyen bir kimse mütevatir haberleri duyarak şehirler hakkında bilgi sahibi olmuş olabilir. Yine sağır bir kimse, yazarak sesleri öğrenebilir. Dolayısıyla görme ve işitme özürlü olmalarına rağmen bu yetilerden uzak kimselerin herhangi bir yolla bilgi sahibi oldukları müşahade edilmektedir. Bu kimselerin kör veya sağır olmaları bilgi edinmelerine engel olmamıştır. Bir başka deyişle göz ve kulakları işlev görmediği halde bu iki organın insan için getirisi bir başka yoldan giderilmiştir. Ona göre, semî‘ ve basîr lafızlarının/vasıflarının kullanımında hem lafız hem de mana olarak en doğru görüş Basra ekolünün görüşüdür.⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, I, 176; II, 527; Bağdâdî, *Usûl*, s. 96; *Muğnî*, V, 241: 13-15; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah el-Askerî, *Kitâbü’l-furûk fi’l-Luğâ* (nşr. Ahmed S. el-Hımsî), Trablus/Lübnan: Gross Press, 1994, s. 95; Bu konuda detaylı bilgi için ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 228-230.

⁵⁹⁶ *Fâik*, s. 41: 1-5.

⁵⁹⁷ *Muğnî*, V, 241: 15-19.

⁵⁹⁸ *Fâik*, s. 40: 14-20.

Bağdat ekolü, Allah Teâlâ'nın müdrik sıfatı ile vasfedilmesi durumunda aynı şekilde “bir şeyi tadan (=zâik) ve koklayan (=şâmm)” olarak da vasfedilmesi gerekeceğini iddia eder. İbnü'l-Melâhimî, bu sıfatların durumunun hay olan Allah Teâlâ'nın müdrik oluşundaki gibi olmadığını belirtir. Ona göre, bu iki sıfat özel duyu organları (dil ve burun) ile idrak etmeyi arzulama anlamında kullanılır. Yani bu iki sıfat birer istekten ibarettir. “Zâik” kavramı yemek istediği şeyi diliyle dokunup tatmak isteyen varlık hakkında kullanılırken, “Şâmm” kavramı ise burnu ile bir şeyi koklamak isteyen varlık için kullanılır. Koklanacak veya tadılacak bir şey olmasa da “tattım veya kokladım” denilir. Yani bu iki özellik idrak etmek için müdrikte oluşan isteği ifade etmek için kullanıldığından Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında kullanılması asla söz konusu olamaz.⁵⁹⁹

3. FİİLÎ SIFATLAR

Fiilî sıfatlar Allah Teâlâ'nın kendisiyle nitelenmesi de, nitelenmemesi de câiz olan, bir başka deyişle hem menfî hem de müsbet olarak kullanılabilen sıfatlardır. Bu sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtının gereği değildir. Bu sıfatlara “câiz sıfatlar” da denilir.⁶⁰⁰

Mutezile düşüncesinde fiilî sıfatlar pek tartışılmamaktadır. Bunun sebebi öyle görünüyor ki, Mutezile'nin temel muhalifleri olan Eş'arîler'in de tıpkı Mutezilî kelâmcılar gibi, fiilî sıfatları zâtta kâim olmayan hâdis mânalar/sıfatlar olarak kabul etmeleridir. Dolayısıyla bu sıfatların zât ile ilişkileri, tartışılmaya ihtiyaç duyulmadığından, gündeme gelmemiş ve böylelikle esas tartışma konusunu oluşturan zâtî sıfatlara nazaran geri planda kalmışlardır.⁶⁰¹

Fiilî sıfatlar, zâtî sıfatlar gibi ezeli olmayıp, hâdistirler. Allah Teâlâ bu sıfatları ezelde değil, sonradan hak eder. Bu sıfatların ifade ettiği fiiller zaman içerisinde ortaya çıkar. Allah Teâlâ'nın fiillerini sayısal anlamda sınırlamak mümkün olmadığından fiili sıfatların sayısının belli bir sayıda olduğu söylenemez. Fiili sıfatlar hususunda özellikle Mutezile ve Eş'arîler arasında tartışmaya konu olan iki sıfat vardır. Bu sıfatlar irade ve

⁵⁹⁹ *Fâik*, s. 42: 3-7.

⁶⁰⁰ A. Sâim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi*, s. 93.

⁶⁰¹ Koloğlu, Mu'tezilî kelâmcıların fiilî sıfatları tıpkı zâtî sıfatlar gibi ezeli kabul eden Mâtüridîler ile yakın temas içerisinde bulunmuş olsalardı, bugün zâtî sıfatlar üzerindeki tartışma literatürünün bir benzerine fiilî sıfatlar hakkında da sahip olabileceğimizi kaydeder. Bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 249, dp. 132.

kelâm sıfatlarıdır. İbnü'l-Melâhimî de bu minval üzere fiilî sıfatlardan irade ve kelâmı tartışmak üzere gündemine alır ve bu konudaki değerlendirmelerini ve düşüncelerini bizlere aktarır.

3.1. Allah Teâlâ'nın Mürîd Oluşu

İrade sıfatı aslında Mutezile sistematüğinde tevhîd ilkesinin değil, adl ilkesinin bir konusudur. Çünkü irade Allah Teâlâ'nın bir fiilidir ve O'nun fiilleri daima hasendir. O'nun fiilleri daima âlemle olan bağlantısı düzleminde ele alınmıştır. Allah Teâlâ'nın âlem ile ilişkisi ise Mutezile sistematüğinde adl ilkesinin içeriğini oluşturmaktadır. Bu yönüyle irade sıfatı adl kapsamına taşınmış ve o kapsamda değerlendirilmiştir. Ancak problem esas itibarıyla sıfatlar meselesi ile alakalı olduğu için genel kelâm sistematüğün takiben tevhîd konusu çerçevesinde ele alınması da uygundur.⁶⁰²

İrade sıfatını zâtî ve ezelî bir sıfat olarak kabul eden Eş'arî⁶⁰³ ve Matürîdî kelâmcılardan⁶⁰⁴ farklı olarak Mutezile kelâmcıları fiilî sıfat olarak kabul etmişlerdir.⁶⁰⁵ Mutezile'nin irade fiilini Eş'arîler'den farklı olarak zâtî ve ezelî bir sıfat kabul etmemeleri, Allah Teâlâ'nın var olan her şeyi irade eden bir varlık olmasının önüne geçmeyi amaçlamalarındandır. Böylelikle Mutezililer, Allah Teâlâ'nın âlemde var olan kötülüklerle bağını kesmeyi sağlayabildikleri gibi, aynı zamanda insanın fiilleri konusunda da insana otonomi sağlamış olmaktadır.⁶⁰⁶

İrade konusu Mutezile ile Eş'arîler arasında derin görüş ayrılıklarına sebep olan bir konu olmanın yanında Mutezilî çevrede de üzerinde tartışılan ve farklı görüşlerin oluştuğu alanlardan birisidir. Basra ekolünden olan Ebû Ali ile Ebû Hâşim ve onları takip eden Behşemî kelâmcılar bu sıfatın fiile yönelik motivlerden farklı bir etken (*emren zâiden*) olduğu kanaatindedirler. Şâhid âlemdeki insan iradesinin fiile yönelten motivden farklı bir etken olduğunu belirten Behşemîler, bu etkenin kalbin fiili yapmaya yönelmesi şeklinde tanımlarlar. İnsan iradesi hakkında yaptıkları fiili yapmaya yönelik

⁶⁰² Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 251.

⁶⁰³ Mesela bk. Eş'arî, *Lüma'*, s. 101; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 8; Cüveynî, *İrşâd*, s. 102; Şehristânî, *Nihâye*, s. 243.

⁶⁰⁴ Mesela bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd* (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2002, s. 432; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul: Dârü't-tıbbâti'l-âmire, 1277, II, 69; a. mlf., *Şerhu'l-Akâid*, s. 26; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 105.

⁶⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar iradenin fiilî sıfat olması hususunda Mutezile mezhebi içerisinde herhangi bir ihtilafın olmadığını söyler. Bk. *Mugnî*, VI/2, 3: 8.

⁶⁰⁶ Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 251.

kalbin meyletmesi şeklindeki tanımın ise Allah Teâlâ'nın iradesi hakkında geçerli olmadığını söylerler.⁶⁰⁷

İbnü'l-Melâhimî, iradenin hem şâhid âlemde hem de gâib âlemde Allah Teâlâ'nın zâtından başka (*zâid*) bir etken olduğu yönündeki Behşemîler'e ait görüşün aynı zamanda Küllâbiyye, Eş'ariyye ve Neccâriye tarafından da paylaşıldığını ifade eder. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhız ve Kâ'bî gibi birçok Mu'tezilî kelâmcı ise iradenin Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı bir etken olduğunu benimsemezler.⁶⁰⁸ Bu kelâmcılara göre, Allah Teâlâ'nın mürîd olma vasfının tanımı şu şekildedir: "O, fiillerini irade edendir (mürîd) yani kendi fiilini gaflete düşmeksizin ve zorlanmadan yapandır". Bu durumda Allah Teâlâ'nın kendisi dışındaki varlıkların fiillerine mürîd olması, bu fiillerin yapılması yönünde emretmesi anlamına gelmektedir.⁶⁰⁹

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın mürîd oluşunda iradenin zâid bir etken oluşunu nefyeden yani zâtından ayrı bir iradenin varlığını benimsemeyen kelâmcıların konu hakkındaki düşüncelerini bize aktarır. Bu kelâmcılar, Allah Teâlâ'nın iradesinin, yarattığı fiilinde zorlanmaması ve gaflette olmaması anlamına geldiğini söylerler. Bir başka deyişle Allah Teâlâ'nın fiillerini mürîd olması bu fiillerin yapılması için emretmesi anlamına geldiğinden ayrıca bir irade sıfatının olmasına lüzum yoktur. Bu düşüncenin temel olarak Hüseyinîler'in irade anlayışlarına uygun olduğunu belirten İbnü'l-Melâhimî, bir şeyin zorlanmadan ve gaflette olmadan gerçekleşmesinin bir fâilin ancak bir fiili işlemeye yönelik motivin yönlendirmesi sonucunda mümkün olabileceğini kaydeder. Bir fiilin yapılmasını emreden bir kimse, fiilin emredilmesi yönünde kendisinde oluşan bir motiv sayesinde o fiilin yapılmasını emreder. Allah Teâlâ tarafından bir fiilin yaratılması esnasında kendisinde oluşan motiv doğrultusunda o fiili irade etmesi ve yaratması zâtı açısından daha uygundur.⁶¹⁰ İbnü'l-Melâhimî'ye göre irade, hem şâhid âlemde ve hem de gâib âlemde fiile yönelen halis (=tam) bir

⁶⁰⁷ *Fâik*, s. 42: 13-17.

⁶⁰⁸ *Fâik*, s. 42: 17-19; *Mu'temed*, s. 240: 1-10. Mutezile içinde Nazzâm, Kâ'bî ve Hayyât gibi kelâmcılar Allah Teala'ya gerçek anlamda değil, ancak mecazî olarak iradenin atfedilebileceğini söylemektedirler. İradeyi, Allah'ın yaratıklara ilişkin en uygun ve en kâmil düzeni bilmesi, nesne ve olayların buna uygun olarak vuku bulması anlamında geldiğini ve ilim sıfatına râci olduğunu söyleyen felsefecilerin bu görüşlerine yakın bir anlayışa sahip olan Câhız ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise iradeyi ilim sıfatına indirgemişlerdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *DİA*, XXII, 379-380.

⁶⁰⁹ *Fâik*, s. 42: 17-21.

⁶¹⁰ *Fâik*, s. 171: 19-172: 4.

motiv veya fiilin işlenmesine engel olan (=sârif) etkenin zıttına o fiili yapmayı tercih ettiren şeydir.⁶¹¹ Onun “doğruya en yakın görüş” olarak ifade ettiği iradenin (dolayısıyla kerahetin) hem şâhid âlemde hem de gâib âlemde motivden ayrı ve başka bir etken olmayıp özdeş olduğu yönündeki düşünce, Hüseyinîler’in ekol olarak benimsediği görüşür.⁶¹²

Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, iradenin hem şâhid âlemde hem de gâib âlemde motivden farklı (*zâid*) bir etken olmadığı yönündeki genel Hüseyinî bakış açısından farklı bir tavır sergilemiştir. Nitekim iradenin motivden ayrı bir etken olmasını şâhid âlemde insan için kabul ederken gâib âlemde Allah Teâlâ hakkında bu ayrışmanın geçerli olmadığını söylemiştir.⁶¹³ Bu yönüyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, ekolünün kabul ettiği düşünceden ayrılarak Behşemîler’in şâhid âlemde iradenin motivden farklı bir *ma'nâ* olduğu yönündeki görüşünü benimserken gâib âlemde Allah Teâlâ'nın iradesinin fiilin yaratılmasına yönelik *dâi* (motiv) den ibaret olduğunu söylemiştir. Şâhid âlemde ise irade motivden farklı ayrıca bir etkendir. Şahid âlemdeki irade-motiv arasındaki farklılığı şu şekilde izah eder: Mesela bir insan bir fiilin yapılmasında kendisi için hâlis (=tam) bir fayda olduğunu bildiğinde onu yapmak üzere kendinde bir his (=eğilim) oluşur ve nihayetinde o fiili yapmak ister. İradenin insanda oluşması hususunda bundan daha açık hiçbir şey yoktur. İnsandaki iradenin ortaya çıkmasında fiilin yapılmasına yönelik motiv ile birlikte kendisine fayda sağlayacağına dair bir bilginin oluşması gerekmektedir. Ancak insan iradesi için geçerli olan bu durum Allah Teâlâ'nın iradesi için söz konusu olamaz. Çünkü O, bir fiili yaratmak istediği zaman fiili anında yaratır. İradenin meydana gelmesi için tek gereken şey, fiili yaratma yönünde motivin oluşmasıdır. Dolayısıyla O'nun iradesi motivden ayrı olan bir *emr* değil, bilakis fiile yönelik motivin ta kendisidir.⁶¹⁴

İbnü'l-Melâhimî, şâhid âlemdeki iradenin motivden başka bir şey olduğu yönündeki Behşemîler'in görüşünü kritik eder ve eleştirir. İnsanda bir fiilin yapılması

⁶¹¹ *Fâik*, s. 169: 14-15.

⁶¹² *Mu'temed*, s. 240: 3- 6.

⁶¹³ *Mu'temed*, s. 252: 7-19. Konu ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Koloğlu, “Son Dönem Mutezilesi'nde Aslah: Hüseyiniye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, s. 6-9.

⁶¹⁴ *Fâik*, s. 43: 1-6. Gâib âlemde Allah Teâlâ söz konusu olduğunda motivin ortaya çıkması durumunda fiilin mutlaka meydana geleceğine dair Hüseyinî anlayışı Fahreddîn Râzî şöyle ifade etmiştir: “الفعل عند حصول الداعي واجب الوقوع”. Bk. Râzî, *Riyâz*, s. 291.

yönünde motiv oluştuğunda bu fiilin yapılmasının ertelenmesinin söz konusu olacağına iddia edilemeyeceğini söyler. Ayrıca fiilin yapılmasının ertelenmesinden sonra fiilin durumu ile ilgili olarak başka bir emr'in insanda oluşarak fiili yapmaya yöneleceği de söylenemez. Çünkü insanda fiilin yapılmasına yönelik motiv oluştuğunda bir sârif olmadıkça o fiilin yapılması ertelenemez. Dolayısıyla der İbnü'l-Melâhimî, iradenin motivden farklı bir şey olduğuna dair bir metod bulunmadığından bu görüşün nefyedilmesi gerekir.⁶¹⁵

İradenin motivden farklı bir etken olduğunu benimseyen Behşemîler, bu görüşlerini ispatlamak için birtakım delil ortaya koymuşlardır. Konu ile alakalı Behşemîler'in ileri sürdüğü deliller şunlardır: Kendisinde oluşan motiv doğrultusunda fiilini yapma yönünde bilgi sahibi olan kimse, bu fiili ancak yapmayı kastederek ve mürid olarak gerçekleştirir. Bir fiili yapmayı kastetmesi ve irade etmesinin illeti, bu fiili yapmak üzere kendisinde oluşan motiv ve zorlanmaksızın fiili yapmaya kâdir oluşudur. Fiilini yaratan bir varlık olarak fiil öncesindeki bu durum Allah Teâlâ hakkında da geçerlidir. Dolayısıyla bir fiili yaratmasında sadece mürid olmasına dair düşünce geçersizdir ve nefyedilmesi gerekir.⁶¹⁶ Behşemîler Allah Teâlâ'nın bir fiili yaratmasında sadece iradenin yeterli olmadığını, iradenin yanında motiv ve zorlanmaksızın fiile kâdir olmasının da gerekli oluşunu söylemek istemişlerdir.

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in bu iddiasındaki mürid olan kimse hakkındaki varsayılan hususların doğruluğunda herhangi bir şüphenin olmadığı tespitini yapar. Ancak burada Behşemîler'in yapması gereken şeyin öncelikle mürid olmanın, fiilin yapılmasına yönelik motivden ve fiilin yapılmasına engel olan veya yapılmamasını sağlayan sâriften başka bir emr olduğunu ispatlamaları olduğunu ifade eder. Bunun üzerine Behşemîler bir fiilin yapılmasına yönelik motivin başka fiilleri de yapmaya sevk edebileceğini söylerler. Yani insandaki motivin aynı anda birden fazla fiilin yapılmasına yönelik olabileceğini ileri sürerler. Mesela motiv iki kapılı bir evden çıkmaya yönelik olabilir. Bu durumda kendisinde çıkma yönünde motiv oluşan kimse sadece bir kapıdan çıkar. Şayet kendisinde kapının birinden değil de diğerinden çıkması yönündeki motivden başka zâid bir emr olmasaydı, çıkma fiilinin sadece bir kapıdan olması söz

⁶¹⁵ *Fâik*, s. 43: 7-12.

⁶¹⁶ *Fâik*, s. 43: 13-15.

konusu olmayacaktır. Behşemîler bu açıklamalarıyla insanda fiilin yapılması esnasında oluşan iradenin motivden farklı/başka bir şey olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in delil olarak verdikleri örnekteki insanın iki fiilden sadece birini yapmayı irade ederek o fiili yapmak istemesinin iradenin motivin kendisi olduğuna delâlet ettiğini belirtir. Ona göre bu açıklamaları ile Behşemîler bir bakıma iradenin motivin kendisi olduğu yönündeki Hüseyinî görüşü benimsemiş ve dile getirmişlerdir.⁶¹⁷

Allah Teâlâ'nın mürid olmanın olumsuz anlamındaki kârih sıfatına gelince Behşemîler, iradenin motivden başka bir *ma'nâ* olduğu şeklindeki düşüncelerine paralel olarak, bu sıfatı fiilden alıkoyan sâriften başka bir etken bir *ma'nâ* olarak kabul ederler. İbnü'l-Melâhimî ise Allah Teâlâ'nın kerih görmesini nasıl tanımladığını şöyle aktarır. Allah Teâlâ'nın bir şeyi çirkin görmesi, o şeyin yapılmasının tamamen (hâlis) engellenmesi veya o şeyin yapılmasına yönelik motivin tercih edilmesinin engellenmesidir. Bu ifadelerinden İbnü'l-Melâhimî'nin kârih olmayı mürid olmanın olumsuz varyantı olarak gördüğünü anlıyoruz. İrade sıfatını zâid bir *emr* (*ma'nâ*) olarak benimseyen Behşemîler, kârih olmayı da aynı şekilde zâid bir *emr* olarak kabul ederler.⁶¹⁸

İbnü'l-Melâhimî, iradenin motivden ayrı bir sıfat olup-olmaması ile ilgili temel bilgileri aktardıktan sonra Allah Teâlâ'nın mürid oluşuna ilişkin konunun değerlendirmesine geçer. Mezheplerin Allah Teâlâ'nın irade sıfatı hakkındaki genel düşüncelerinden bahseder. Buna göre Mu'tezile kabih fiiller hakkında Allah Teâlâ'nın irade etmediği, razı olmadığı ve sevmediği gibi insanlar tarafından yapılmasını da ittifakla çirkin görür. Mücbire⁶¹⁹, Eş'ariyye ve Küllâbiyye ise âlemde yaratılan her şeyin

⁶¹⁷ *Fâik*, s. 43: 16- 44: 1.

⁶¹⁸ *Fâik*, s. 45: 19-22.

⁶¹⁹ Cebriyye veya Mücbire, insanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adıdır. Bununla beraber Mutezile mensuplarıyla Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Cebriyye kavramına yükledikleri anlamlar önemli ölçüde birbirinden farklıdır. Mutezile'ye göre Cebriyye, kullara ait bütün fiillerin önceden belirlenmiş bir plan (kader) dâhilinde gerçekleştiğini ve bu tür fiillerin, kulun kısmî tesiri söz konusu olsa bile ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul eden grupların adıdır. Buna göre kadere inanan ve kullara ait fiillerin Allah'ın yaratmasıyla oluştuğunu savunan bütün Sünnî ekoller Cebriyye'ye dâhildir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre ise insanlara ait fiillerin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilâhî irade ve kudretin tesiriyle gerçekleştiğini ve insanların gerçek anlamda herhangi bir fiil sahibi olmadıklarını iddia eden herkes Cebriyye anlayışına sahiptir ve bu kimselere Cebriyye denilir. Bk. İrfan Abdülhâmid, "Cebriyye", *DİA* VII, 205-208.

Allah Teâlâ tarafından irade edildiği yönünde görüş sergiler.⁶²⁰ Buna göre Allah Teâlâ yaratılan küfür, kötülükler ve günahları irade etmiştir. Kâfirlerin taât ve iman gibi güzel davranışları meydana getirmesini irade etmemiştir. Bilakis bu davranışların kâfirler tarafından meydana getirilmesini kerih görmüştür. İbnü'l-Melâhimî, Eş'arî'nin bu görüşlerine Allah Teâlâ'nın kabih fiilleri ve küfrü yaratmayı sevdiğini ve razı olduğunu da ilave ettiğini de özellikle belirtir.⁶²¹

Mutezile sistematığında Allah Teâlâ'nın mürîd oluşu üç başlık altında değerlendirildiğinden İbnü'l-Melâhimî de konuyu bu metoda uygun olarak üç temel başlıkta ele alır.

3.1.1. Allah Teâlâ'nın Zâtıyla Mürîd Olmaması

İbnü'l-Melâhimî, ilgili başlığı değerlendirmeye başlamadan önce farklı görüşleri aktarır. Bu konuda Neccâr'ın⁶²² Allah Teâlâ'nın zâtıyla mürîd olduğu görüşünü

⁶²⁰ Eş'arîler, fiillerdeki hasen ve kâbihlik meselesinin akli değil, emir ve nehiyle belirlenmesinden hareketle Allah Teâlâ'nın fiillerinin hasen veya kabih olarak nitelendirilmesini uygun görmezler. Çünkü O, emir ve nehye muhatab değildir. Allah Teâlâ mülkünde mutlak yetki sahibidir, O'nun üzerinde hiçbir kuvvet yoktur ve O istediğini yapmakta serbesttir. Sınırlı bir günaha karşı sonsuz bir azap verebilir, insanların yaptığı amellere karşılık olarak bir mükâfat vermeyebilir, kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri yükleyebilir, onların acı duymalarına sebep olabilecek şeyleri onlarda yaratabilir. Bütün bunlar O'nun hakkında hasen olup adaletinin gereğidir. Bk. Eş'arî, *Lümâ'*, s. 149; *İbâne*, s. 50; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, IV, 294; Şehristânî, *Nihâye*, s. 397; Bakillânî, *Temhîd*, s. 382-383; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Iktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim A. Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962, s. 136.

Matürîdîler ise bu konuda ne Eş'arîler gibi kabihî açıkça Allah Teâlâ'ya izafe etmiş, ne de Mutezile gibi insan kudretinin sınırlı olduğunu ima eden bir yaklaşım içine girmişlerdir. Onlar Allah Teâlâ'nın hikmetle ve adaletle vasıflandığını, bunların zıddı olan zulüm ve sefehten münezzehe olduğunu söylemişlerdir. Matürîdî, hikmetsiz ve abes bir fiilin ancak cehalet ve ihtiyaç sebebiyle meydana geldiğini, bu ikisinin de Allah Teâlâ hakkında muhal olduğunu, zulüm gibi görünen şeylerde insanın maslahatına yönelik bir yön bulunduğunu söyler. Bu bağlamda Matürîdîler "hikmet" kavramını öne çıkararak zımnen de olsa Allah Teâlâ'nın kabihî işlemeyeceğini dile getirmek istemişlerdir. Eşyada bulunan fayda ve zarar vasıflarının bize göre olduğunu, fiillerimizdeki hüsün ve kubhun ise hem Allah Teâlâ'nın tavsifiyle hem de aklımızın idrak etmesiyle ortaya çıktığı görüşünü benimser bir tavır içinde olmuşlardır. Bk. Neseî, *Tebîr*, I, 384; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 127; Abdülkerim Osman, *Nazarîyyetü't-Teklîf*, s. 369; M. Sâim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984, s. 285-287; Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 75-84.

⁶²¹ *Fâik*, s. 169: 1-6.

⁶²² Asıl adı Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.230/845 civarı) olan Neccâr, Neccâriyye fırkasının kurucusudur. Kirman'ın Bâm bölgesinde doğdu. İbnü'n-Nedîm'e göre Kum asıllıdır. Kendi memleketinde yetişen Neccâr'ın, Abbas b. Muhammed el-Hâşimî'nin işlemeli resmî elbiseler imal edilen iş yerinde (dârü't-tirâz) dokumacı (örücü) veya madenî eşya ve terazi imal eden bir imalâthanede işçi olarak çalıştığı rivayet edilir. Öğrenimi hakkında yeterli bilgi bulunmamasıyla birlikte Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin talebesi olduğu bilinmektedir. Eş'arî, Neccâr'ın Mutezile âlimleri arasında insan iradesinin özellikleri konusundaki tartışmalarla ilgili önemli bir nakline yer verir. Bişr el-Merîsî'den gördüğü öğrenim sayesinde Mutezile'nin düşünce sistemine vâkıf olan Neccâr zaman zaman onlarla tartışmalara

benimsediğini kaydeder. Eş'ârî'nin ise kadîm irade ile mürîd olduğu görüşünde olduğunu belirtirken, bu konuda Mutezilî kelâmcıların tümünün iradenin fiili yapmaya yönelten motiv üzerine zâit bir şey (*emr*) yahut fiil üzerinde tercihte bulunduran şey olduğunda ittifak ettiklerini söyler. Hüseyinler olarak bu görüşü benimsemeyip iradenin fiil yapmaya yönelten tam veya tercihte bulunduran motiv olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Mutezile'nin ana eksenini oluşturan Behşemîler'den iradenin hakikati konusunda ayrıştıklarını ifade eden İbnü'l-Melâhimî, iradenin salt motivden ibaret olduğunu vurgular.⁶²³

Mutezile'ye göre, Allah Teâlâ'nın zâtıyla mürîd olması veya kadîm irade ile mürîd olmasının sonucunda kabul edilemeyecek durumlar ortaya çıkacaktır.⁶²⁴ Nitekim Mutezile Allah Teâlâ'nın zâtıyla veya kadîm irade ile mürîd olması durumunda kabih fiillerin Allah Teâlâ tarafından yaratılmasının söz konusu olacağını iddia eder. Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtıyla veya kadîm ilim ile âlim olduğunda bilinmesi mümkün olan her şeyi bilmesi gerektiği gibi, zâtıyla veya kadîm irade ile mürîd olması durumunda da meydana gelmesi yani hudûsu mümkün olan her şeyi irade etmesi gerekecektir. O'nun hudûsu mümkün olan her şeyi irade eden bir varlık olması imkânsızlığa götüren bir durumdur.⁶²⁵ Bu durumda Allah Teâlâ'nın irade ettiği hasen-kabih fark etmeksizin her şeyi yaratması söz konusu olacaktır ki Allah Teâlâ'nın kabih yaratması imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun zâtıyla ve kadîm irade ile mürîd olması geçersizdir.

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın iradesinin kadîm olmasının imkânsız oluşunu örnek vererek açıklar. Bu hususta Allah Teâlâ'nın mü'min bir kimse için küfrü veya kâfir bir kimse için imanı irade etmiş olmasını örnek olgu olarak gündeme getirir.

girmiş ve İbnü'n-Nedîm'in nakline göre özellikle Nazzâm ile tartışmaları olmuştur. Onunla, Allah'ın yaratma sıfatı konusunda yaptığı ve mağlûp olduğu bir münakaşadan kısa bir müddet sonra üzüntüsünden vefat etmiştir. Bu rivayet doğru kabul edilirse Neccâr'ın Nazzâm'ın ölüm tarihi olarak gösterilen 221 (836) ile 231 (846) yılları arasında öldüğü düşünülebilir. Bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd), Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 1988, s. 229; İbn Ebü'l-Vefâ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Cîze: Hejr li't-tibaa ve'n-neşr, I, 1993, 447; Eş'ârî, *Makâlât*, I, 415-416; Muhammed b. Hüseyin – Mustafa Öz, "Neccâr", *DİA*, XXXII, 481-482.

⁶²³ *Fâik*, s. 169: 11-17.

⁶²⁴ Kâdî Abdülcebbâr *Mugnî* adlı eserinin irade bahsine hasredilen VI/2. cildinde "Allah Teâlâ'nın zâtıyla mürîd olmasının câiz olmadığı hakkındaki bölüm" başlığı altında Allah Teâlâ'nın niçin zâtıyla mürîd olmaması gerektiğini detaylı olarak ele alır. Bk. *Mugnî*, VI/2, 111: 1-133: 10.

⁶²⁵ *Fâik*, s. 170: 3-6.

Müminin küfre girmesi mümkün olduğu için, Allah Teâlâ'nın mü'min bir kimse için küfrü irade eden olması gerektiği gibi, kâfirin de iman etmesi mümkün olduğu için de, onun hakkında imanı irade eden olması gerekir. Hatta muhaliflerin (bu bağlamda Eşarîler'in kastedildiği açıktır) görüşü dikkate alınır, Allah'ın küfrü müminde, imanı da kâfirden yaratmış olması da mümkündür. İşte İbnü'l-Melâhimî bütün bu seçeneklerin herkes nezdinde muhal olduğunu söyler.⁶²⁶ İbnü'l-Melâhimî burada, Allah Teâlâ'nın iradesinin zâtî ve kadîm olması durumunda, insan iradesine bağlı olarak oluşan iman ve küfrün Allah Teâlâ tarafından irade edilmiş olması gerektiği şeklinde imkânsız bir sonucun ortaya çıkacağını vurgulayarak Allah Teâlâ'nın zâtıyla ve kadîm irade ile mürîd olmadığını ortaya koymaya çalışır.

3.1.2. Allah Teâlâ'nın İradesinin Hâdis Oluşu

Allah Teâlâ'nın li-zâtihî veya kadîm irade ile mürîd olmamasının doğal sonucu olarak O'nun iradesinin hâdis olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Çünkü ilk başlık altında anlatılan bilgilerin mütemmimi Allah Teâlâ'nın iradesinin hâdis oluşudur. O'nun iradesinin hâdis olduğunu söylemekten başka bir seçenek söz konusu değildir. Bunun kabul edilmemesi Allah Teâlâ'nın mürîd olmadığını kabul etmek anlamına gelecektir.⁶²⁷

İbnü'l-Melâhimî'nin düşünce yapısında yer alan motiv ve sârif kavramları Allah Teâlâ'nın mürîd olmasının anlaşılmasında önemli yer tutar. Ona göre iradenin oluşmasında fiilin işlenmesine yönelik motivin engelleyici etkenlerden uzaklaşması (sârif) ve fiili tercih ettirici özellikte olması gerekir. İrade, fiilin yapılmasına yakınlaştırmacı niteliktedir. Motiv, sâriflerden uzak olup tercih etmeye yönelik olursa fiilin yapılmasına yakın olmuş olur.⁶²⁸ Allah Teâlâ'nın iradesinin ezelfi olduğunun söylenmesi durumunda fiilin yaratılmasını ezelde irade ettiği anlaşılır ki O'nun fiili ezelde yaratması mümkün değildir.⁶²⁹ Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın sonradan yarattığı

⁶²⁶ *Fâik*, s. 170: 7-9. Ancak bu seçeneklerin “herkes” için imkânsız olduğunu söylemek, şayet “herkes” ifadesiyle yalnızca Mutezililer kastedilmiyorsa, gerçekçi bir değerlendirme değildir. Nitekim Eşarîler tam da İbnü'l-Melâhimî'nin “imkânsız” olarak nitelendirdiği görüşleri dile getirmektedir.

⁶²⁷ *Mugnî*, VI/2, 140:3-6; *Mecmû'*, I, 282: 11-12.

⁶²⁸ İbnü'l-Melâhimî, motivin fiilin yapılmasına yakınlığı meselesinin daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'ân'dan bir âyeti delil olarak gösterir. Kur'ân'da geçen (...*yıkılmaya yüz tutmuş/yıkılmak üzere olan bir duvar gördüler*...) (el-Kehf 18/77) âyetinde duvarın yıkılmak üzere olduğu ifade edilmiştir. Bu âyette geçen duvar Türkçe'deki anlamıyla “yıkıldı yıkılacak” türden bir özelliğe sahip olduğu anlaşılıyor. İşte motiv de fiilin yapılmasına o kadar yakın olur ki fiilin yapılmış olması an meselesidir.

⁶²⁹ *Fâik*, s. 171: 3-9.

fiilin işlenmesine yönelik kendisinde oluşan motive bağlı olarak iradesi de sonradan oluşmuştur yani hâdistir.

Hikmet sahibi Allah Teâlâ'nın motivî fiile, fiil özü itibarıyla varlığa gelmesi mümkün olduğunda taalluk eder. Fiil ise ancak gelecekte varlığa çıkar. Diğer bir deyişle fiilin varlığa gelebilmesi ancak gelecekte mümkündür. Fiili yapan Allah Teâlâ ise fiilden ezeli olarak öncedir İmdî, Allah Teâlâ fiili ancak mükellefe yönelik bir ihsan ve maslahat olduğunda ve fiil kabihlik vecihlerinden uzak olduğunda yapacaktır. Bütün bunlar ise ancak gelecekte varlığı mümkün olan şeylerdir. Yani fiilin mükellef için ihsan ve maslahat olması, kabihlik yönlerinden uzak olması ezelde değil, ancak fiilin varlığa çıkmasının mümkün olduğu gelecekte gerçekleşebilir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın fiile yönelik motivî (fiilin ihsan olması vs.) ancak gelecekte oluşacağına ve bu motiv de –Hüseynîler nezdinde– irade olduğuna göre, Allah Teâlâ'nın iradesi gelecekte ortaya çıkacaktır. Bir başka deyişle O'nun iradesi hâdistir.⁶³⁰

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın iradesinin hâdis olduğunu aklî delil getirerek ispatlamanın yanında Kur'an'daki şu âyeti de naklî delil olarak gösterir: “*Biz, ne zaman bir şeyin olmasını istesek, ona sadece “ol!” deriz ve o şey hemen oluverir*” (en-Nahl 16/40). Bu ve buna benzer âyetler Allah Teâlâ'nın iradesinin muhdes olduğuna dair açık delillerdir. Çünkü Allah Teâlâ'nın iradesi muhdes olmasaydı, ihsana yönelik kendisinde motiv oluşmazdı. Allah Teâlâ'nın motivinin ihsana tam/hâlis olarak yönelmesi ve fiilin hudûsu yani sonradan yaratılmış olması sürekli yenilenen (*mütecedded*) bir durumdur ve yenilenen bir şeyin gelecekte gerçekleşmesi gerekir. Motiv doğrultusunda yaratılacak olan ihsanın gelecekte gerçekleşmesi nedeniyle Allah Teâlâ'nın ihsana yönelik iradesi de gelecekte meydana gelecektir.⁶³¹

Allah Teâlâ'nın iradesinin hâdis olmasının kabulü durumunda teselsül olarak başka hâdis iradelerin olabileceği hususunda ise İbnü'l-Melâhimî, bu tür bir endişenin yersiz olduğunu ifade eder. Çünkü insanların da hâdis iradeye sahip olarak fiillerini meydana getirdiğini, ancak hiçte bu konuda sonsuza kadar uzanan bir irade silsilesi oluşmadığını belirtir. Burada İbnü'l-Melâhimî fiil ile irade arasında bir ayırım yapar. Ona göre fiilin yaratılmasının (varlığa gelmesinin) illeti motivle kendisinin

⁶³⁰ *Fâik*, s. 171: 9-13.

⁶³¹ *Fâik*, s. 171: 13-18.

amaçlanmasıdır. Diğer bir deyişle onu yaratmaya yönelik motivin olmasıdır. Dolayısıyla kendisine yönelik motiv olan, ya da motiv sebebiyle varlığa gelen her şeyin bir iradeyle ortaya çıkması (varlığa gelmesi) gerekir. Bu sebeple bir fiilin öncesinde başka bir fiil olduğunda ona yönelik başka bir iradenin bulunması gerekir. Dolayısıyla varlığa gelebilmesi için kendisine yönelik motivin bulunması gereken her şey hakkında teselsül ileri sürülebilir. Oysa irade fiil gibi değildir. Çünkü iradeye motiv taalluk etmez. Zira irade zaten motivle birliktedir. İradeye motiv taalluk etmediğine göre, bu iradenin başka bir iradeyle ortaya konulması mümkün değildir.⁶³² Bu demektir ki bir fiil, bir fâil tarafından işlenmesi yönünde bir motiv oluşmuşsa fiilin yapılması için irade oluşur ve fiil gerçekleşir. Dolayısıyla kâdir olan fâilde fiilin gerçekleşmesi yönünde iradenin ortaya çıkmış olması fiilin gerçekleşmesi için yeterli bir sebeptir. Onun bu iradesinin ortaya çıkması için ayrıca başka bir iradeye gerek yoktur.

3.1.3. Allah Teâlâ'nın İradesinin Bir Mahalde Olmaması

Allah Teâlâ'nın iradesinin muhdes oluşu söz konusu olunca kaçınılmaz olarak iradenin bir mahalde olup-olmaması sorunu ortaya çıkacaktır. Bu sorunu tetikleyen bir başka unsur ise irade ile ortaya konan fiilin hâdis özelliğini taşımasıdır. Bu sorunu çözmek için Mutezile, Allah Teâlâ'nın iradesinin bir mahalde olmaksızın gerçekleştiğini iddia eder. İnsan vücudundan örnek vererek bu konuya delil getirir. Kalbimizin çalışmaması durumunda el ve ayaklarımızın da işlevini yapamadığını belirtir. Hâlbuki vücudumuzdaki kalp çalıştığı sürece diğer organlarımız gibi el ve ayaklarımızı da kullanırız. Oysa bu organlarda herhangi bir irade söz konusu değildir. Canlılık özelliği bulunan organlarda irade bulunmadan iradenin etkisini görebiliriz. Demek ki irade, bir mahalde bulunmaksızın işlevini yapabilmektedir. O'nun iradesinin mahalli, canlı varlıklar olmadığı gibi cansız varlıklar hiç olamaz. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın iradesi hâdis olup, herhangi bir mahalde de bulunmaz.⁶³³

Ancak Mutezile'nin mahalsiz irade anlayışına arazların bir mahalde bulunmaksızın var olmasının imkânsızlığından hareketle itiraz edilebilir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî de arazların bir mahalde bulunmaksızın var olmasının imkânsız olduğu ilkesini gündeme getirerek, mahalsiz iradeyi de mahalsiz bir araza benzeten ve bu

⁶³² *Fâik*, s. 172: 7-13.

⁶³³ *Fâik*, s. 172: 14-173: 3; ayrıca bk. *Mugnî*, VI/2, 149: 4-5; *Ta'lik*, s. 440: 7; *Mecmû'*, I, 282: 22-23.

sebeple de böyle bir iradenin mevcudiyetini imkânsız gören itirazı gündeme alır ve sorunu da şu şekilde çözmeye çalışır: Arazların mahalde olmaksızın meydana gelmesi düşüncesi zorunlu değil, istidlâli bir bilgidir. Oysa Allah Teâlâ'nın muhdes iradesinin bir mahalde olmaksızın meydana gelmesi zorunlu bilgiye dayanır.⁶³⁴ Böylelikle İbnü'l-Melâhimî her ne kadar arazların bir mahalde bulunmaksızın var olmasının imkânsız olduğu düşüncesinin mantıklı olsa da, Allah'ın iradesinin bir mahalde bulunmaksızın var olmasının kaçınılmaz, dolayısıyla da ister istemez kabul edilmesi gereken tek seçenek olduğunu vurgular.

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın iradesinin hâdis olduğu hususundaki görüşünü yansıtan bilgileri insan ve iradesi bağlamında verdiği örneklerle aktardıktan sonra Allah Teâlâ'nın iradesi ile insan iradesinin benzerliğinin önüne geçmek için iki irade arasına bir engel koymak ihtiyacı hisseder. Çünkü hiçbir mahalde olmaksızın mevcut olan iradenin Allah Teâlâ'ya özgü olmadığı iddiasından yola çıkarak, O'nun mürîd oluşunun biz insanların mürîd oluşundan farklı olmadığı iddia edilmiştir. Bu iddiaya cevaben bir mahalde olmaksızın mevcut olan iradenin sadece Allah Teâlâ'nın zâtına özgü bir özellik olduğunu belirtir. Biz insanlarda ise herkes aynı iradeye sahip olmayıp, insanlardaki irade insandan insana farklılık arz eder. Yani herkeste aynı oranda irade bulunmaz. Ancak bazı insanlarda iradenin bulunmaması biz insanların mürîd olmasına engel değildir. Bir başka deyişle insanların iradeleri farklı seviyelerdedir. Bir kısım insandaki irade yoksunluğu tüm insanların iradeden yoksun olduğu anlamına gelmeyeceğini belirten İbnü'l-Melâhimî, insanlara özgü olan irade ile ilgili hükmün Allah Teâlâ için geçerli olmadığını ifade eder. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın iradesinin diğer varlıklardaki iradelerden farklı olarak telakki edilmesi gerektiğini, bunun sonucunda da O'nun iradesinin bir mahalde olmaksızın var olmasının sadece O'na özgü bir özellik olduğunu söyler.⁶³⁵

⁶³⁴ *Fâik*, s. 173: 4-6.

⁶³⁵ *Fâik*, s. 173: 11-16. Allah Teâlâ'nın hiçbir mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle mürîd olması ilk bakışta çok garip görülebilecek bir çözüm olsa da, Mutezilîler nezdinde mümkün olan tüm seçeneklerin en mantıklısı, ya da en zararsızı görüldüğü için kabul edilmek zorunda kalmıştır. Bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 257.

3.2. Allah Teâlâ'nın Mütakellim Oluşu: Halku'l-Kur'ân

İbnü'l-Melâhimî'nin ele aldığı bir başka konu, Allah Teâlâ'nın mütakellim oluşunun tartışılmasına bağlı olarak ortaya çıkan Kur'ân'ın yaratılmışlığı (Halku'l-Kur'ân) meselesidir.⁶³⁶ Aslında tartışma konusu Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı ve bu sıfatın zâtî veya fiilî bir sıfat olup-olmaması iken yaşanan tarihî ve siyasî olaylardan dolayı Kur'ân'ın mahlûk olması meselesi daha çok ön plana çıkan bir tartışma konusu olmuştur.⁶³⁷

İslâm düşüncesinde Kur'ân'ın yaratıldığına dair görüşü ilk ortaya atan Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)'dir. Daha sonra Cehm b. Safvân (ö. 128/746) bu görüşten etkilenerek Kur'ân'ın yaratılması düşüncesini benimsemiş ve savunmuştur.⁶³⁸ Cehm'in ölümünden bir asır sonra hicrî üçüncü asrın başlarında Bişr el-Merîsî (ö. 218/833)⁶³⁹ meseleyi yeniden gündeme sokmuş, sözlü ve yazılı olarak bu nazariyeyi kabule çağrıda bulunmuştur.⁶⁴⁰ Merîsî'den sonra Kur'ân'ın yaratıldığı görüşünü sahiplenen İbn Ebî

⁶³⁶ Kelâm sıfatı da, tıpkı irade sıfatı gibi, Mutezile sistematüğinde genel olarak "adalet" ilkesi kapsamında ele alınıp incelenmektedir. İbnü'l-Melâhimî de bu sıfatı genel yaklaşıma uygun olarak "adalet" ilkesinin ele alındığı bölümde değerlendirmiştir. Bunun sebebi Kur'ân'ın, Allah Teâlâ'nın bir fiili olarak telakki edilmesidir. Allah Teâlâ'nın bütün fiilleri "adalet" kapsamında tartışıldığı için, O'nun kelâm fiili olan Kur'ân da, "adalet" ilkesi kapsamında tartışılmıştır. Nitekim *Mugnî*'de ve *Ta'lik*'te de bu başlık altında incelenmektedir. Ancak Kâdî Abdülcebbar *Muhtasar*'da "tevhîd" ilkesi altında konuyu ele almıştır. Konunun Allah Teâlâ'nın sıfatları meselesinden kaynaklanması nedeniyle, "tevhîd" ilkesi başlığında ele alınması daha uygun olacaktır. Bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 257, dp. 160.

⁶³⁷ Kur'ân'ın yaratılmamış kelâm olduğu yönündeki görüş, muhtemelen siyasî ve sosyal olayların kader veya Allah Teâlâ'nın takdiri ile meydana geldiğini iddia etmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu anlayışa göre Kur'ân'da birtakım tarihî olaylar zikredilmiştir. Bu olaylar Allah Teâlâ tarafından bilinmektedir ve fâil için önceden takdir edilmiştir. Mu'tezile ise bu meseleyi insan özgürlüğü bağlamında değerlendirmiş ve buna uygun olan yolun, Kur'ân'ın yaratıldığı hususunda ısrar etmek olduğunu görmüş ve görüşlerini âyetlerle destekleme yoluna gitmişlerdir (bk. Watt, *Teşekkül Devri*, s. 224). Özellikle Cemal ve Sıffin savaşları ve sonrasında herhangi bir yabancı kültür etkisi olmaksızın meydana gelen olayların ve ortaya çıkan fiillerin kader veya Allah Teâlâ'nın takdiri ile meydana geldiği yönündeki Mürcîî anlayışa karşı Mutezile'nin, insanın özgürlüğünü öne çıkaran yorumuna Kur'ân'ın ezelde yaratılmadığı görüşü uygun gelmiştir. Bu ve başka etkenlerle birlikte kendi sistemlerini kurmada temel unsurlardan biri olmuştur. Bk. Güneş, *Akıll ve Nass*, s. 281.

⁶³⁸ Bk. Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 59, 61; Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 12.

⁶³⁹ Bişr el-Merîsî, Bişr b. Gıyâs olarak da bilinen Cehmîye ile Mürcie'nin görüşlerini benimseyen kelâmcı ve Hanefî fakihidir. İlk defa Cehm b. Safvân'ın ortaya attığı halku'l-Kur'ân görüşünü hararetle savunup yaymaya çalışmıştır. Halifenin nüfuzundan faydalanarak halku'l-Kur'ân görüşünü devletin resmî mezhebi haline getirmeye çalıştı ve mihne devrinin ortaya çıkmasında büyük rol oynadı. Bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 221-222.

⁶⁴⁰ Bk. Zehebî, *Siyer*, X, 200; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü Nahdati'l-Mısriyye, 1964, III, 162; Osman Aydın, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mutezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (I)", *Dinî Araştırmalar*, c. 3, sy. 9 (2001), 53.

Duâd (ö. 240/854)⁶⁴¹, bu görüş lehine sultanları etkilemeye başlamıştır. Böylece siyasi desteği de arkasına alan ve Müslümanlar arasında tartışma konusu olmaya başlayan ilâhî kelâmın mahlûk olduğu şeklindeki görüş yayılmaya başlamıştır. Mihne⁶⁴² adıyla meşhur olan dönemden sonra bu olayın fiilî bir sonucu olarak “Allah Teâlâ’nın kelâmı olan Kur’ân yaratılmamıştır” tezi, Sünnî akidenin güçlü şekilde inşâ edilen bir parçası oluvermiştir. Diğer taraftan bu söylemin izahı, Sünnî kelâmcılarla başta Mutezile olmak üzere karşı taraf arasında pek çok tartışma ve ihtilafı kızıştırmış ve böylece Kur’ân’ın yapısı, İslâm kelâmında geniş çapta tartışılan problemlerden biri olmuştur.⁶⁴³

Kur’ân’ın yaratılmışlığı meselesi hakkında yapılan tartışmalar ve bu konuda ortaya çıkan görüşlerin değerlendirmesine girmeden önce İbnü’l-Melâhimî, Kur’ân’ın “mahlûk” olması ile ilgili Mutezile’ye yönelik iddiaları gündeme getirir ve bu hususta bilgi verir. Ona göre muhalifler Mutezilî kelâmcılar’ın Kur’ân’ın mahlûk olduğu yönündeki birtakım sözlerini yanlış anlamışlardır. Kendilerine atfedilen ithamların doğru bilgiye değil, zanna dayandırılarak yapıldığını söyler. Bu konudaki görüşlerinin yanlış anlaşılacak farklı yerlere götürüldüğünü ve bu şekilde yayıldığından şikâyet eder.⁶⁴⁴ Dolayısıyla konunun doğru ve sağlıklı olarak anlaşılması gerektiği düşüncesiyle olsa gerek konu hakkında bilgi vermek ve açıklama yapma ihtiyacı hisseder.

⁶⁴¹ İbn Ebî Duâd, Abbâsî Devleti’nde başkadılık yapan ve mihne olayında etkili olan Mu‘tezilî âlimdir. Halku’l-Kur’ân meselesinde Mu‘tezile’ye muhalefet eden muhafazakâr âlimlere baskı yapması için Halife Mu‘tasım-Billâh’ı teşvik etmiştir. İbn Ebû Duâd’ın Me‘mûn, Mu‘tasım-Billâh ve Vâsiq-Billâh üzerindeki geniş nüfuzunun yanı sıra başkadılık görevinde bulunması Mu‘tezile’nin resmî mezhep haline gelmesini temin etmiş, dolayısıyla inanç ve düşünce hürriyetini kısıtlayan mihne olayının gerçekleşmesine de yol açmıştır. Ahmed b. Hanbel’in bu konudaki düşüncesinden dolayı sorgulanmasını ve işkenceye uğramasına sebep olmuştur. Onun bu tavrı sonuçta Mutezile’nin aleyhine olmuştur. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Ebî Duâd”, *DİA*, XIX, 430-431.

⁶⁴² Sözlükte “sorguya çekmek, çetin imtihana tâbi tutmak, eziyet etmek” anlamlarına gelen Mihne, bazı Abbâsî halifelerinin döneminde ehl-i hadis âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylardaki yönetimin takındığı baskıcı tutuma denir. Mihne olayı Abbâsî halifelerinden Me‘mûn tarafından başlatılmıştır. Me‘mûn, hadis âlimlerinin Kur’ân’ın yaratılmışlığı (halku’l-Kur’ân) konusunda sorguya çekilmesini, ayrıca Kur’ân’ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere resmî görev verilmemesini ve şahitliklerinin kabul edilmemesini istemiştir. Mihne olayına dair bilgi veren kaynaklarda konu daha çok Ahmed b. Hanbel ve ona yönelik eziyetler etrafında işlenmiştir. Mihne olayının zuhuruna ilişkin birçok tez ortaya atılmıştır. Bu tezleri reddetmeyi gerektirecek açık bilgiler kaynaklarda mevcut değildir. Bunlardan her birinin mihne devrinin oluşmasına tesir ettiğini söylemek mümkündür. Bk. Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *DİA*, XXX, 26-27.

⁶⁴³ Wilferd Madelung, “The Origins of the Controversy Concerning The Creation of the Koran” *Orientalia Hispanica*, (ed. J. M. Barral), I, Leiden: Brill, 1974, 504.

⁶⁴⁴ *Fâik*, s. 195: 9-12.

Öncelikle “halaka” ve “mahlûk” terimlerine ilişkin lugavî ve örfî bilgileri verir. “Halaka” fiilinin lûgat anlamı üzerinde Bağdat ve Basra ekollerinin farklı görüşte olduklarını ifade eder. Bağdat ekolüne göre, “halaka” fiili bir fiilin doğrudan yaratılması (ihtira‘) anlamında olup, Allah Teâlâ’nın fiilinin dışında kulların fiilleri hakkında kullanılması söz konusu değildir. İbnü’l-Melâhimî, bu fiile bu şekilde bir anlam verilmesinin mümkün olmadığını Kur’ân’dan birtakım ayetler ile delillendirmeye çalışır. Allah Teâlâ şu ayette geçtiği üzere “... *Hani sen iznimle çamurdan kuş gibi bir şey yaratmıştın*” (el-Mâide 5/110) yaratma fiilini Hz. İsa için kullanmıştır. Bir başka ayette ise “hâlik” kelimesini çoğul olarak kullanılmıştır: “... *Yaratanların en iyisi, en ustası olarak Allah ne yücedir!*” (el-Mü’minûn (23/14). İbnü’l-Melâhimî, bu ayet ile Allah Teâlâ’nın kendisi dışındaki varlıklardan da “hâlik” olabileceğini bildirdiğini söyler.⁶⁴⁵

Basra ekolü ise “halk” kelimesinin lûgat anlamının “fiilin takdir edilmesi” olmasından hareketle fiilin sağlam ve menfaate uygun olarak yaratılmasının düşünülmesi (=fıkr) anlamına geldiği kanaatindedir.⁶⁴⁶ Düşünme kelimesinin Allah Teâlâ hakkında kullanımını uygun görmediklerinden bu tabir yerine Allah Teâlâ’nın fiilinin başka varlıkların fiillerinden ayırt edilip bilinmesi için “halk” kelimesini kullanmışlardır. Ayrıca “halk” kelimesinin Allah Teâlâ’nın fiili dışındaki fiiller için kullanımını genel olarak şer‘ân uygun görülmemiştir. Bunun sebebi ise insanların fiillerinde abes ve sefihliğin bulunmasıdır. Dolayısıyla “halk” kelimesi ve “hâlik” kelimesi sadece Allah Teâlâ’nın fiillerinde hikmet ve sağlamlık bulunduğu için Allah Teâlâ’nın fiili ve zâtı için kullanılmıştır.⁶⁴⁷ “Halk” kelimesinin lugavî olarak fiili tam, eksiksiz ve güzel yapma anlamını içermesinden dolayı, “fiilini düzenleyen ve onu doğru bir şekilde yapan” herkese hâlik dense de, gerçek ve mutlak olarak bütün işlerini doğru planlamış şekilde yapan anlamında sadece Allah Teâlâ’ya ait olduğu ilkesi –Allah Teâlâ’dan başka hâlik yoktur– benimsenmiştir.⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ *Fâik*, s. 195: 13-17.

⁶⁴⁶ “Halk” kelimesinin takdir etmek anlamına geldiği görüşü Ebû Ali’ye aittir. Ona göre mahlûk; motive uygun olarak ne fazla ne de az olmamak üzere motive tam uygunluk içerisinde yapılması düşünülen (takdir edilen) fiildir. Ebû Hâşim ise mahlûkun irade anlamına geldiği kanaatindedir. Bk. *Ta’lik*, s. 548: 8-13.

⁶⁴⁷ *Fâik*, s. 195: 17-196: 8.

⁶⁴⁸ Bk. Askerî, *el-Furûk fi’l-luğâ*, Beyrut: 1990; Kâdî Abdülcebbar, Ebû’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-Metâ’in*, Beyrut, ts., s. 278.

Basra ekolünün “halk” kelimesinin takdir anlamına geldiği yönündeki yaklaşımına onay veren İbnü'l-Melâhimî, Kur'ân'ı mahlûk olarak vâsf ettikleri zaman bunun anlamının Allah Teâlâ'nın kullarının dinî ihtiyaçlarını tam olarak karşılayacak şekilde ve sağlam olarak (*muhkem*) ihdâs ettiği şeklinde anladıklarını ifade eder. Ona göre Kur'ân'ın bu tanımı üzerinde ittifak edilen bir görüştür. “Halk” kelimesinin takdir edilen yani ölçülüp biçilen ve ona göre düşünülen anlamına geldiğini destekleyen âyetlerin bulunduğunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî, bu âyetlerden bazılarını zikreder. “O, her şeyi gereğince yarattı/takdir etti” (el-Furkan 25/20) ve “O, yeryüzünü ve gökleri yarattı/takdir etti” (Yunus 10/7) âyetleri “halk” kelimesinin ölçülüp biçilen, ona göre düşünülen kelâm olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğuna ve bu şekilde vâsfedileceğine delildir.⁶⁴⁹

Kur'ân'ın mahlûk olmasına ilişkin temel yaklaşımları hakkında giriş mahiyetinde bilgilendirmenin ardından kelâm sıfatı çerçevesinde yapılan tartışmaların ve ortaya çıkan görüşlerin ele alındığı esas bölüme geçer. Öncelikle bu mesele hakkında iki ayrı uçta bulunan Ehl-i Sünnet ile Mutezile'nin kelâm sıfatına dair temel tezlerini aktarır. Ehl-i Sünnet kelâm sıfatını Allah Teâlâ'nın zâtî ve ezeli sıfatı olarak kabul ederken⁶⁵⁰, Mutezile ise Allah Teâlâ'nın kadîm bir kelâm ile değil, kendi fiili olan hâdis bir kelâm ile mütekellim olduğunu yani zâtıyla (*li-zâtihî*) mütekellim olmadığı görüşündedir.⁶⁵¹ Mutezile, kelânullahın muhdes olduğunu iddia ettiği gibi, bu görüşü naklen de teyit etmek üzere onun Arapça oluşu, levh-i mahfûzda bulunuşu ve kıssa şeklinde ifade edilmesini delil olarak gösterir.⁶⁵²

Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı hakkındaki temel görüşleri genel olarak dile getiren İbnü'l-Melâhimî daha sonra Kur'ân ile ilgili Mutezilî kelâmcıların bakışını aktarır. Onlara göre Kur'ân, Allah Teâlâ'nın kullarının maslahatı doğrultusunda kendisi

⁶⁴⁹ *Fâik*, s. 196: 12-17.

⁶⁵⁰ Bk. Eş'arî, *İbâne*, s. 28; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 27; Bâkîllânî, *İnsâf*, s. 37, 71; Kemâlüddin Ahmed b. Hasan el-Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam* (nşr. Yusuf Abdurrezzâk), İstanbul: 1949, s. 138-144.

Eş'arî ve Mâtüridîler arasında kelâm sıfatı ile ilgili görüş farklılıkları için ayrıca bk. Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 89-91.

⁶⁵¹ Bk. *Muğnî*, VII, 3: 14-17; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, s. 258.

⁶⁵² Cârullah Zühdi, *el-Mutezile*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, 1990, s. 86-87. Kadî Abdülcebbar kelâmın Allah Teâlâ'nın sıfatı değil fiili olduğunu, lâfzî olarak ifade edilen kelâmın dışında başka bir hakikatinin olmadığını söyler. Bk. Kâdî, *el-Muhtâsar fî Usûli'd-Dîn* (nşr. M. İmâre, (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde), Kahire: Dârü'l-hilâl, 1971, I, 193.

sayesinde konuştuğu fiillerinden biridir. Tüm peygamberlere vahyini ulaştırırken aynı şekilde konuşmuştur. Kelâmında kabihî emretmek, haseni yasaklamak, haberinde yalan, hitap tarzında derinlik ve karmaşıklık yoktur. Yani sâdelik ve anlaşılabilirlik vardır. İnsanlardan istediğine yani muradına delalet eden şey ne ise bu isteğin bizzat kendisi veya istediği şeyin karînesi kelâmında bulunur. Müslümanlar, Allah Teâlâ'nın konuştuğu ve Kur'ân'ın O'nun kelâmı olduğu hususunda hemfikirdir.⁶⁵³ İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın sadece Kur'ân ile değil, diğer ilahî kitaplar sayesinde de insanlarla konuştuğunu belirtir. Bahsedilen görüşlerine Kur'ân'dan birtakım âyetleri delil olarak gösterir. Bu âyetler şunlardır: “Eğer müşriklerden biri, senden mühlet isterse dilerse, ona Allah'ın kelâmını dinlemesi için mühlet, aman ver!” (et-Tevbe 9/6). Bu ayette Allah Teâlâ kendi kelâmından bahsederken onu Kur'ân olarak zikrederken bir başka âyette ise Allah Teâlâ, Tivrât'ı kelâmı olarak zikreder: “Yahûdiler'in size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Hâlbuki onlardan bir fırka vardır. Bunlar Allah'ın kelâmını dinler ancak doğruyu anladıktan sonra bilerek onu değiştirirler” (el-Bakara 2/75).⁶⁵⁴

3.2.1. Allah Muhdes Kelâm ile Mütakellimdir

İbnü'l-Melâhimî, konu ile ilgili tartışmaları detaylıca aktarmadan önce Kur'ân'ın yaratılması/yaratılmaması hakkındaki mezheplerin temel görüşleri ile ilgili bilgi verir. Bu konuda ehl-i hadis ve Hanbelîler, Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın kelâmı olduğunu ve bu kelâmın yaratılmış ve muhdes olmayıp kadîm olduğunu benimserler.⁶⁵⁵ Eş'ariyye ve Küllâbiyye ise tilâvet olunan Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın kelâmı olmadığını ileri sürer. Onlara göre Allah Teâlâ tilâvet olunan Kur'ân veya onun benzeri bir kelâmı konuşmamıştır. Allah Teâlâ, harf ve sestem oluşmayan, tecezzi (bölünme) kabul

⁶⁵³ Kâdî Abdülcebâr Kur'ân hakkındaki Mutezile'nin genel ve ittifak ettiği ilkelerini şu şekilde özetler: Allah Teâlâ'nın kelâmı, şahid âlemdeki bilinen kelâm ile aynı cinstir, belirli bir düzen içerisindeki harflerden ve birbirinden bağımsız seslerden oluşmaktadır. Bu kelâm Allah Teâlâ'nın cisimlerde, işitilecek ve mânası anlaşılacak şekilde yarattığı bir arazdır. Vahiy meleği bunu peygamberlere Allah Teâlâ'nın emrettiği şekilde ulaştırır ve Bu kelâm tıpkı insanların kelâmı gibi emir, nehiy, haber ve diğer kısımları içerir. Bk. *Mugnî*, VII, 3: 4-8.

⁶⁵⁴ *Fâik*, 179: 5-14.

⁶⁵⁵ Mesela bk. Ebu Ya'lâ Kâdî Muhammed b. Huseyn b. Muhammed ibn Ferrâ, *İbtâlû't-Te'vilât li-Ahbâri's-Sifât* (nşr. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed en-Necdî), Kuveyt: Daru İlfî'd-Düveliyye, 1407/1987, s. 49.

Hadisçiler ile Kelâmcılar arasındaki münakaşalardan biri olan Halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili tarihi süreç ve meydana gelen tartışmalar ve tarafların görüşleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Bk. Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yayınları, Ankara: 1984, s. 184-220.

etmeyen zâtı ile kâim olan kadîm kelâm ile mütekellimdir. Kur'ân süre, âyet, emir, nehiy ve haberlerden oluşmuş olsa da tek bir mânadır. Ayrıca Kur'ân zâtıyla kâim olan kelâmının lafızlarıdır. Mutezile ise Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın diğer fiilleri gibi bir fiili olduğu kanaatindedir. Onlara göre Kur'ân, mahlûk ve muhdestir.⁶⁵⁶

Kur'ân'ın yaratılması/yaratılmaması hakkındaki mezheplerin temel yaklaşımlarını aktaran İbnü'l-Melâhimî, öncelikle Sünnî kelâmcıların Kur'ân'ın kadîm olduğu yönündeki görüşlerinin yanlışlığını ve ardından Allah Teâlâ'nın kelâmının işitilen (*mesmû'*) harflerin meydana getirdiği düzeneklerden ibaret olması nedeniyle kadîm olmadığını ortaya koymaya çalışır. Hadîs ehlinin “kadîm” kelimesinin anlamını kavrayamadığını, dolayısıyla “öncesi olmayan” manasında sadece Allah Teâlâ için kullanılması gereken bu kelimeyi Kur'ân hakkında da kullandıklarını ifade eder. Âyet ve hadislerden, bazen de Arap dilinden örnekler vererek kadîm kelimesinin “öncesi olmayan” anlamında değil, günlük dilde eski, önce anlamlarında kullanıldığını belirtir. Mesela Kur'ân'daki bir âyette “*Ayda bir işaret vardır ki biz onu, eski ve eğik bir hurma dalı andırır hale gelinceye kadar çeşitli safhalardan geçirdik*” (Yasin 36/39) geçen “kadîm” kelimesi eski anlamında kullanılmıştır. Arapçada aynı kelime eski bir ev için “kadîm (eski) ev” şeklinde kullanılır. Kur'ân ve Arapça dilinden örneklerle düşüncesine delil oluşturan İbnü'l-Melâhimî, bu hususta Hz. Peygamber'in hâdislerinden de delil getirmeyi ihmal etmez. Nitekim Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadiste “Allah var iken hiçbir şey yoktu. Sonra O, zikri yani Kur'ân'ı yarattı”⁶⁵⁷ buyurulmuştur. Ona göre

⁶⁵⁶ *Fâik*, s. 179: 17-20; *Ta'lik*, s. 527: 8-528: 10. Ehl-i Sünnet'in Kur'ân'ın yaratılmaması hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Eş'arî, *Luma'*, s. 92; a. mlf.; *İbâne*, s. 28; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 27; Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 138-144.

⁶⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî'nin işaret ettiği hadis rivayeti için bk. Buhârî, *Sahîh*, Bed'ü'l-halk, 1; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, (no. 11176), 126; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV, (no. 5630), 300; İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, (no. 6140), 7. Zikredilen kaynaklarda hadisin metni “Allah vardı O'ndan başka hiçbir şey yoktu. Arşı suyun üzerindeydi. [Olup bitecek ne varsa] her şeyi zikirde yazdı. Yeri ve gökleri yarattı.” şeklinde olup buradaki zikir ile kastedilenin levh-i mahfuz olduğu da ifade edilmiştir. Rivayetin buna yorumlanabilecek lafızlarla [sadece levh] nakli de bulunmaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII, (no. 19876), 107-108; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV, (no. 5629), 299-300. Taberânî söz konusu rivayetin “zikri yarattı” ifadesiyle Muhammed b. Ubeyd tarafından rivayet edildiğini ancak bunun Ahmed b. Hanbel tarafından hata olarak belirtildiğini kaydeder. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XVIII, (no. 204).

Ayrıca ilâhî kitaplardan Tevrât'ın yaratıldığına dair hadis bilgisine ulaştık. Câbir b. Hakîm'in rivayetine göre; “Allah üç şey dışında hiçbir şeye eliyle dokunmamıştır: Cenneti ve Âdem'i eliyle yarattı, Tevrât'ı eliyle yazdı.” Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef* (nşr. Yûsuf el-Hût), Beyrut: 1989, VII, (no. 33957), 28.

Âdem ile Musa'nın arasındaki tartışma ile ilgili rivayette Allah'ın Musa için Tevrat'ı eliyle yazdığından bahsedilmektedir. Bk. *Müslim*, Kader, (2652/15).

hadiste ifade edildiği üzere Kur'ân iddia edildiği gibi kadîm değil, Allah Teâlâ'nın ilk yarattığı şeylerin en eskisi anlamındadır.⁶⁵⁸

Kelâmın yapısı bağlamında kelâmcılar arasındaki tartışma konularından biri de “isim-müsemmâ” hakkındadır.⁶⁵⁹ Nitekim İbnü'l-Melâhimî de, bu tartışmaya yer vererek değerlendirmelerini aktarır. Ehl-i hadisin isim ile müsemmanın aynı şey olduğu yönünde görüş belirttiğini söyler.⁶⁶⁰ Onlar isim ile müsemmanın ayniyetini savunmaları ve Kur'ân'da da Allah Teâlâ'nın isimlerinin geçmesi nedeniyle Kur'ân'ın mahlûk ve muhdes olduğunu söylemekten sakınmışlardır. Ancak bu durum onları birtakım çelişkili ifadelerden kurtaramamıştır. Nitekim ehl-i hadisten bazıları “*De ki: O, tek Allah'tır, Sâmed'dir, doğurmamıştır ve doğmamıştır ve hiçbir şey O'nunla mukayese edilemez*” (el-İhlâs 112/1-4) sûresinde Allah Teâlâ'nın isimleri geçtiği için İhlâs sûresinin kadîm olduğunu söylerken Mesed sûresinin “*Ebû Leheb'in elleri kurusun, kurudu da...*” (el-Mesed 111/1) âyetinde bir insan ismi olarak Ebû Leheb'in ismi geçtiği için bu sûrenin mahlûk olduğunu söylemiştir.⁶⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, ismin müsemmâ ile aynı olduğunu iddia ettikleri halde Kur'ân'da geçen ve insanlar tarafından telaffuz edilen kelimelerin bulunduğu iki sûrenin birisinde Allah Teâlâ'nın ismi geçtiği için bu sûrenin kadîm, insan ismi geçtiği için diğer sûrenin ise mahlûk olduğunu

İlgili hadis metninde geçen “ketebe” fiilinin yaratma anlamına geldiği ifade edilmiştir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâkî, *Kitâbü'l-esmâ' ve's-sifât* (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî), Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1993, II, 125.

⁶⁵⁸ *Fâik*, s. 179: 23- 180: 3.

⁶⁵⁹ Kelâmda “isim-müsemmâ” konusu isimlerle, adlandırdıkları varlıklar arasında nasıl bir ilişkinin kurulabileceği açısından ele alınmıştır. Kelâmcıların burada tartıştığı asıl mesele Allah Teâlâ'nın zâtı ile isim ve sıfatları arasındaki ilişkidir. “Bilen, güç yetiren, bağışlayan” gibi isimlerin Allah Teâlâ hakkında ne ifade ettiğini belirlemek için tartışılan isim-müsemmâ konusu sıfat probleminin bir bölümünü oluşturur. İsim-müsemmâ tartışmalarının temelinde, terimlere yüklenen farklı mânalarla lafız-mâna ve dil-mantık ilişkisinin gerektiği şekilde anlaşılammış olması yatmaktadır. Hemen hemen bütün gruplar, Allah'ın zâtı ve sıfatları itibarıyla yaratılmışlık özelliği taşıyan her türlü nitelemeden münezze olduğunu kabul eder. Fakat muhtelif mezhep veya şahıslar isim, tesmiye, müsemmâ kelimelerine farklı anlamlar yükleyerek karşıt görüşleri eleştirir. İsim-müsemmâ probleminin büyük ölçüde lafızlarıyla mânaları aynı olan bir terminolojiyi kullanmamaktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bk. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemmâ”, *DİA*, XXII, 548-550.

İbn Teymiyye isim-müsemmâ meselesinin halku'l-Kur'ân tartışmalarına bağlı olarak doğduğunu söyler. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri süren Mutezile, orada yer alan ilâhî isimlerin de mahlûk olup müsemmadan farklı olduğunu belirtmiş, Ehl-i Sünnet âlimleri de, “İsim müsemmanın aynıdır” sözüyle buna karşılık vermiştir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (nşr. Âmir el-Cezzâr – Enver el-Bâz, Mansûra: Daru'l-Vefâ, , 2005, VI, 185-210.

⁶⁶⁰ Ehl-i Sünnet kelâmcıları isim ve müsemmanın aynı şey olduğunu söylerler. Allah Teâlâ'nın isimleri insanların isimlendirmesiyle değil, var olan sıfatlarından dolayıdır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 160; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 79-80; Eş'arî, *Makalât*, I, 252-253; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 225-226; Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, s. 3-4.

⁶⁶¹ *Fâik*, s. 180: 3-7.

söylemenin çelişki olduğunu ifade eder. İbnü'l-Melâhimî'ye göre, Kur'ân'da geçen tüm kelimeler ister Allah Teâlâ isterse diğer varlıklarla ilgili olsun tümüyle insanın dilinden dökülen lafızlardır.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre, Kur'ân'da geçen Allah Teâlâ'nın isimleri işitilen harflerin insanlar tarafından belli bir düzen içerisinde bir araya getirilmesiyle oluşan kelimelerdir. İnsan eseri olarak işitilen harflerden meydana gelen birer düzenek olan kelimeler Allah Teâlâ'nın zâtı olamaz, O'nun yerine geçemez. İsim, gündelik konuşmalarımızda yer alan bir şeydir. O'nun zâtının isimlere hulûl etmesi imkânsızdır. İsimler bizim fiilimizdir, ancak Allah Teâlâ zâtıyla varlığı zorunlu olan bir varlıktır.⁶⁶²

O'nun ismini söylediğimizde, ağızımızdan çıkması nedeniyle dilimizden dökülen bu isimler yaratılmıştır. Dolayısıyla dilimizle ifade ettiğimiz Allah Teâlâ'nın isimlerinin kadîm olduğunu iddia etmek yanlıştır. Ayrıca Kur'ân'da bulunan Allah Teâlâ'ya ait isimlerin kadîm, Kur'ân'da bulunmayıp diğer yerlerde kullanılan isimlerinin ise muhdes olduğunu iddia etmeleri bir başka çelişki olup eleştirilmesi kaçınılmazdır. Bu yaklaşım biçimine rekâke⁶⁶³ denildiğini söyleyen İbnü'l-Melâhimî, ehl-i hadisın söyledikleri ile düşünceleri arasında çelişki olduğunu ifade etmek ister.⁶⁶⁴ İbnü'l-Melâhimî'nin isim-müsemâmaya ayırdığı bu bölümündeki ifadelerinde anlıyoruz ki o da bir Mutezilî kelâmcı olarak ismin müsemâmın aynısı olmadığı kanaatindedir.⁶⁶⁵

İbnü'l-Melâhimî isim ile müsemâmın aynısı olmadığını izah ettikten sonra Kur'ân'ın muhdes ve yaratılmış olduğunu gündelik hayatta kullanılan kelime üzerinden örneklendirerek açıklamaya devam eder. Ona göre kelâm ard arda gelen harflerden meydana gelir. Meselâ “el-hamd” kelimesini oluşturan harfler belli bir düzende birbirinin ardından sıralanarak bu kelimeyi oluşturur. “Elif” harfî, “lâm”dan önce gelir, daha sonra kelimenin diğer harfleri olan “ha”, “mim” ve “dâl” sıralanır. “el-hamd” kelimesinin oluşabilmesi için bu harflerin diziliş sıralarının böyle olması gerekir. Aksi halde “hamd” kelimesi ile “demhen” ile “mehden” kelimeleri arasında herhangi bir

⁶⁶² *Fâik*, s. 180: 8-10.

⁶⁶³ “Rekâke” kelimesi, söylenen sözün tutarsız olduğu ve ifade edilmek istenen düşünce ile bir bağlantısının olmaması anlamına gelir. Bk. Ferit Develioğlu, “Rekâket”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 1986, s. 1061.

⁶⁶⁴ *Fâik*, s. 180: 10-13.

⁶⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr da isim ve müsemâmın aynı şey olmadığını ifade ederek bu hususta Sünnî anlayışı eleştirir. Bk. *Muğni*, VII, 164: 12-165: 11; *Ta'lik*, s. 543: 19-544: 10.

öncelik ve farklılık olmayacaktır. Kelimeleri oluşturan harflerin dizilişleri insanların oluşturduğu bir şey olduğu halde “elif” harfi “lâm” harfinden daha önce telaffuz edilerek varlığa geldiği halde “lâm” harfinin kadîm olmasının cevaplanması gerekeceğini söyleyen İbnü’l-Melâhimî, insanların oluşturduğu harf düzeneklerinin yaratılmış olduğuna dikkatleri çeker. Çünkü yukarıda örnek olarak verilen düzenek içerisindeki harflerden önce gelenin kadîm, sonra gelen harfin ise ilk harfe göre muhdes olması gerekmeyecek midir? İki ayrı harf aynı zaman diliminde kelâm olarak vahyedildiği halde nasıl olur da bir tanesi diğerinden daha önce veya sonra meydana gelmiştir? Bu durum Kur’ân’da bulunan tüm kelimeler için geçerlidir. Bu durumda şayet Kur’ân bu özelliğe (harflerin ard arda gelmesiyle oluşan bir kelâm olması) sahip olarak kadîm olsaydı ve Allah Teâlâ da bu kelâm ile ezelde mütekellim olmuş olsaydı, ezeli olan kelâm hiçbir fayda kimseye vermeyeceğinden bu durum O’nun için noksanlık ifade edecektir. Çünkü kelâma konu olan emir ve yasaklar ezeli olduğundan zamana bağlı olan diğer varlıkların bu emir ve yasaklardan faydalanmaları söz konusu olmayacaktır. Bir başka deyişle Allah Teâlâ dışında başka ezeli hiçbir varlığın olmadığı kelâmının da ezeli olduğu zaman diliminde kelâmın içerdiği emir ve yasaklardan faydalanacak olan muhdes varlıklar mevcut olmadıklarından bu emir ve yasaklardan faydalanacak olan varlık sadece O’nun zâtı olacaktır. Hâlbuki O’nun için faydalanma imkânsızdır ve O noksanlıklardan uzaktır.⁶⁶⁶ O’nun kelâmı zaman ve mekânla kayıtlı olan canlıların faydalanmalarına yöneliktir. Dolayısıyla muhdes varlıklarla ilgili kelâmın ezeli değil, muhdes olması gerekecektir.

İbnü’l-Melâhimî, sonraki zaman dilimlerinde gerçekleşen olaylara yönelik emir, nehiy ifade eden kelâmın kadîm değil, sonradan yani muhdes olması gerektiğini, nitekim Allah Teâlâ’nın Kur’ân’ın özelliklerini sayarken onun muhkem⁶⁶⁷, mufassal⁶⁶⁸, muvassal⁶⁶⁹, âyet⁶⁷⁰, nâsîh ve mensûh⁶⁷¹ özelliklerinin bulunduğunu ve Arapça olarak

⁶⁶⁶ *Fâik*, s. 180: 16-181: 4.

⁶⁶⁷ Bk. Âli İmran (3/7), Muhammed (47/20).

⁶⁶⁸ Bk. el-En‘âm (6/97), el-A‘râf (7/52).

⁶⁶⁹ Söz konusu âyette meâlen “*Gerçek şu ki, biz vahyi onlara adım adım ulaştırdık ki böylece belki üzerinde düşünürler*” (el-Kasas (28/51) buyurulmaktadır. Lâfzen “*Biz bu sözü onlara tadrîcen ulaştırdık*”. Bu tadrîcîlik anlamı, Kur’ân’ın Muhammed (a.s) ‘in yirmiüç yıllık risalet görevi içinde adım adım vahyedildiğine işaret etmek üzere – gramatik olarak *nezzelnâ* fiiliyle aynı yapıda olan– *vesselnâ* fiilinin muhtevasında vardır. Bk. Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı* (çv. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999, c. 2, 793.

⁶⁷⁰ Bk. el-Bakara (2/118), Yûnus (10/60).

indirdiğini söyler. Çünkü Kur’ân ile ilgili belirtilen tüm bu vasıflar fiil ile ilgili sıfatlardır. Mesela “*Kur’ân’ı Arapça kıldık*” (ez-Zuhruf 43/3) âyetinde Allah Teâlâ Kur’ân’ı “ce‘alnâ” yani Arapça kıldığını, yarattığını bildirir. Bu ayette geçen “ce‘alnâ” lafzının açıkça Kur’ân’ın Allah Teâlâ tarafından yaratıldığının açıklaması olduğunu söyleyen İbnü’l-Melâhimî, bu özelliklerin fiile ait özellikler olabileceğini ve dolayısıyla Kur’ân’ın nasıl kadîm olabileceğini sorar. İbnü’l-Melâhimî, “ce‘ala” fiilinin yaratma anlamına geldiği yönünde delil olarak seleften İbn. Abbas ve Mücahid’den nakledilen bir rivayeti aktarır. Bu rivayete göre Kur’ân hakkında kullanılan ayetteki “ce‘alnâ” lafzı “haleknâ” yerine kullanıldığından ayetin anlamı “Kur’ân’ı Arapça yarattık” şeklinde olacaktır.⁶⁷²

İbnü’l-Melâhimî, Kur’ân’ın mahlûk olduğu yönündeki Mutezilî anlayışa destek açısından Kur’ân’dan delil göstermeye devam eder. Bu delillerden biri birçok âyette geçen ve Kur’ân’ı, “zıkr” olarak vasf eden lafızdır. “Zıkr” ile kastedilenin Kur’ân’ın kendisi olduğunun herkesçe bilindiğini belirten İbnü’l-Melâhimî, bu hususta şu âyeti gündeme getirir. Allah Teâlâ, “*Ne zaman Rablerinden kendilerine yeni, muhdes bir zıkr gelse, onu ancak alaya alarak dinliyorlar*” (el-Enbiyâ 21/2) âyetinde zıkr olarak belirttiği Kur’ân’ı “muhdes” olarak vasıflandırır. Bu âyette Kur’ân, insanları uyaran ve zikredilen olarak nitelendirilir. Ayrıca Allah Teâlâ zıkr olarak nitelendirdiği Kur’ân’ı “muhdes” olarak isimlendirir. Ona göre, âyetteki zıkr lafzının resul anlamına gelmesi uzak bir ihtimaldir. Çünkü zıkr ile bağlantılı olarak onun dinlenmesinden bahsedilmektedir. Bu da zıkr ile kastedilenin Kur’ân’ın kendisi olduğunu ortaya koymaktadır. Hal böyleyken Kur’ân’ın kadîm olduğunu ileri sürenlerin bu ayetle ilgili olarak “Onun indirilişi muhdestir” demelerini ise İbnü’l-Melâhimî, herhangi bir delile dayanmadan âyetin zâhir anlamından uzaklaşma olarak değerlendirir.⁶⁷³

Eş’arîler Kur’ân’ın muhdes olmadığını bilakis kadîm olduğunu izah ederken Kur’ân’da geçen şu âyeti delil olarak gösterirler: “*Bir şeyi irade ettiğimiz zaman o şey için “ol” deriz o da oluverir*” (en-Nahl 16/40) âyetinde Allah Teâlâ bize âlemde bulunan her şeyi “kün” emri ile yarattığını haber vermiştir. Âyette geçen “kün” lafzının

⁶⁷¹ Bk. el-Bakara (2/106)

⁶⁷² *Fâik*, s. 181: 5-9.

⁶⁷³ *Fâik*, s. 181: 9-12; *Ta’lik*, s. 531: 18-532: 3; ayrıca bk. Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr: Mefâtihu’l-gayb*, XXII, 140.

muhtes olması durumunda bu âyetin meydana gelmesini sağlayacak ve bu âyetten önce başka bir “kün” emrinin olması gerektiğini söyleyen muhalifler bunun bizi teselsüle götüreceği endişesiyle âyetteki “kün” lafzının kadîm olması gerektiğini ileri sürerler.⁶⁷⁴ Bu iddiaya cevap veren İbnü’l-Melâhimî, âyette geçen “kün” emrinin istikbal ifade etmesi nedeniyle kadîm değil, muhtes olduğunu söyler. Bu emrin istikbalde gerçekleşecek şeyleri kapsadığı dilbilimcilerin de ortaya koyduğu bir bilgidir. “Kün” lafzının muhtes olduğunun bir başka delili olarak lafızdaki harflerin dizilişi gösterilir. Buna göre lafzın iki harften oluşması nedeniyle kadîmlik söz konusu olduğunda harflerden birinin diğerinden önce gelmesi gerekecektir veya önce gelmemesi için harf tekrar edilecektir. Bunun imkânsızlığı ortada olduğuna göre “kün” lafzı örneğinden hareketle tüm Kur’ân’ın kadîm değil, muhtes olduğu gerekir.⁶⁷⁵

İbnü’l-Melâhimî âyet içerisinde geçen “kün” lafzı ile ilgili olarak Eş’arîler’in yaptığı ilzâmı tam tersine onların aleyhinde kullanır. Bu ilzama göre onların iddialarının doğru kabul edilmesi durumunda kendi anlayışlarına zıt bir durumun ortaya çıkacağını belirtir. Şöyle ki; âyette geçen “feyekünü” lafzı “kün” lafzının hemen ardından gelmektedir. Bu durumda “kün” lafzı “feyekünü” lafzından biraz önce gelmekle kadîm olmaktadır. Dolayısıyla Eş’arîler’in âyetlerin kadîm olduğuna dair ileri sürdükleri görüş kendi içinde çelişkilidir.⁶⁷⁶

Ayrıca “kün” lafzının ma’dûma yönelik bir emir olmaması da, bu lafzın, dolayısıyla içinde bulunduğu âyetin hâdis, yani sonradan yaratıldığının bir delilidir. Çünkü ma’dûm olandan herhangi bir emir veya nehyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ma’dûm olana yönelik bir emir veya nehiy mümkün olmadığından bu âyetle ifadesini bulan “ol” emrinin muhatabının ma’dûm olması geçersizdir. Âyetten anlaşılmanın ise Allah Teâlâ’nın diğer varlıkların fiillerinin aksine bir şeyi yapmak istediği zaman süratle yapabileceğini ifade etmesi olduğunu belirten İbnü’l-Melâhimî, Allah Teâlâ’nın herhangi bir şeyi yaratmasının diğer varlıklardan farklılık arz ettiğini vurgular. Âyetten anlaşılması gereken anlamın ise Allah Teâlâ’nın diğer varlıkların fiillerinin aksine bir şeyi yapmak istediği zaman süratle yapabileceğini ifade etmesidir.

⁶⁷⁴ Meselâ bk. Râzî, *Mefâtiḥü’l-gayb*, XX, 33.

⁶⁷⁵ *Fâik*, s. 189: 18-190: 5.

⁶⁷⁶ *Fâik*, s. 190: 6-8.

Âyetin işaret ettiği anlam çerçevesinde Allah Teâlâ herhangi bir şeyi irade ettiği zaman emretmesi yeterlidir. Allah Teâlâ'nın bu durumunu şu âyet gayet bariz bir şekilde anlatır: “*Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne: “İsteyerek veya istemeyerek, gelin! Dedi. İkisi de “isteyerek geldik” dediler*” (Fussilet 41/11). Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın emredici olduğu durumda emredilen varlıkların kendisinin sözünü işitmelerine muhtaç olması söz konusu değildir.⁶⁷⁷

İbnü'l-Melâhimî, bu deliller ile Kur'ân'ın iddia edildiği gibi kadîm değil, muhdes yani sonradan yaratılmış olduğunu ortaya koymaya çalıştıktan sonra konu ile alakalı alt başlıkların değerlendirilmesine geçer.

3.2.2. Kelâm Mâna Değildir

İbnü'l-Melâhimî Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra kelâmın ses ve harf cinsinden olmayıp, mütekellim olan Allah Teâlâ ile kâim olan mâna olduğunu ileri süren Eş'arîler'in ileri sürdüğü görüşü kritik eder. Kelâmın bir mâna olmasının yanlışlığını iki başlık altında değerlendirerek ortaya koymaya çalışır:

1. Şâhid ve gâib âlemde mütekellim ile kâim olan kelâmın mâna olduğunu ispat edebilecek bir metodun bulunmaması,
2. Arapçada kelâm ve mütekellim ile ilgili tanımların mâna kavramını desteklememesi.⁶⁷⁸

İbnü'l-Melâhimî, Arapçadaki kelâm ve mütekellim ile tanımlarının Eş'arîler'in bu kelimelere yüklediği anlamlarla örtüşmediğini ve bu konudaki görüşlerini desteklemediğini söyler. Ona göre Eş'arîler'in mütekellim olan kimsenin “mânanın kendisiyle kâim olduğu zât” olduğu şeklindeki tanımının doğru olması durumunda konuşulan sözün kelâm ve bu kelâmla konuşan kimsenin de mütekellim olarak isimlendirilmesi câiz olmazdı. Çünkü kelâm, insanda bulunan bir mâna değil, mânaları ifade etmek için kullanılan farklı şekillerde olan ve işitilen harflerden oluşan düzenektir. Mütekellim de işitilen harflerin sıralanışından oluşan kelâmın fâilidir.⁶⁷⁹

⁶⁷⁷ *Fâik*, s. 190: 8-13.

⁶⁷⁸ *Fâik*, s. 182: 9-12.

⁶⁷⁹ *Fâik*, s. 182: 9-15. Kâdî Abdülcebbar, kelâmın belirli bir düzen içerisinde parça parça ortaya konulan harf ve seslerden ibaret olduğu kanaatindedir. Bu görüş aynı zamanda Ebû Hâşim'in de benimsediği

Kelâmın mânâ olarak kabul edilmesinin yanlış olması ile ilgili ele alınan ilk başlık, mânânın kelâm olduğunu şâhid ve gâib âlemde ispatlayacak bir metodun bulunmaması ile alakalıdır. Kelâmın mütakellim ile kâim olan mânâ olduğunu iddia eden Ehl-i Sünnet, ilâhî kelâmın bu dünyadaki kelâma benzetilmesi (*kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid*) metodunun her iki âlem için kullanılabilir bir ölçüt olduğunu söyleyerek birbirine benzeyen şeyin işitilen kelâm olduğunu iddia eder. Onlara göre işitilen kelâm dışında başka bir kelâm ile mütakellim olunsaydı, mütakellimin o kelâm ile konuşması mümkün olamazdı. Dolayısıyla işitilen kelâm, mütakellim ile kâim olan kelâm yerine geçen hikâye veya ibaredir.⁶⁸⁰ Diğer bir deyişle mütakellimden sâdır olan sözler, kendisinde bulunan kelâma delâlet eden işaretlerdir ve bu durum, şâhid âlemde de gâib âlemde de aynıdır.⁶⁸¹

İbnü'l-Melâhimî işitilen kelâmın aşağıda belirtilen özelliklerin ötesinde başka bir şey olmadığı kanaatindedir. Bu özellikler şunlardır:

a) Kelâm sonradan ortaya çıkmış şeydir. Kelâmın hudûsu fâilinin kâdir olmasıyla gerçekleşir.

b) Kelâm belirli bir düzen (*intizâm*) içerisinde bulunan şeydir. Kelâmın düzeni fâilinin âlim olmasıyla gerçekleşir.

c) Kelâm bir dile (dilini gramerine vs.) uygun olan şeydir. Bu ise bir dilde konuşan kimsenin, bu dili konuşmayı amaçlamasıyla gerçekleşir. Diğer bir deyişle kelâmı oluştururken bu dili (kelimelerini, gramerini vs.) kullanmayı amaçlamasıyla gerçekleşir.

görüştür (bk. *Muğni*, VII, 6: 11-134; *Ta'lik*, s. 528: 16-529: 3). Ebû Ali ise kelâmın seslere zâit olan mânâ olduğunu söyler (bk. *Tezkire*, 362: 1-4).

⁶⁸⁰ *Fâik*, s. 183: 1-4.

⁶⁸¹ Ehl-i Sünnet ve Mutezile meseleleri izah etme ve çözüme kavuşturmak için gâib âlemin şâhid âleme kıyas edilmesi metodunu sıkça kullanmışlardır. Ancak kelâm konusunda olduğu gibi kullandıkları metod aynı olmasına rağmen farklı görüş ortaya koymuşlardır. Mutezile, kelâmın içsel yönünü temelde kabul etmeyerek ilâhî kelâmın dolayısıyla Kur'ân'ın maluk oluşunu iddia ederken esa kabul ettiği şâhid âlemdeki dilsel gerçekliği ön plana çıkarmaktadır. Ehl-i Sünnet ise yine şâhid âlemdeki dil yapısını kendi nazariyesi çerçevesinde belirleyerek, metafizik boyutla kıyaslamasını buna göre şekillendirir. Dolayısıyla her iki ekol, teolojileriyle dil mantıkları arasında uyumlu bir bağ kurarak sistemini kurmuş ve böylece bir iç tutarlılık sağlamıştır. Bk. Öge, a.g.e, s. 49.

d) Kelâm bir muhataba hitaptır. Bu ise konuşanın, muhatabının konuşmasını anlamasını amaçlamasıyla gerçekleşir.⁶⁸²

e) Kelâm beliğ, fasih ve mucizevî olmalıdır. Ancak bu şart sadece kelâmın Allah Teâlâ'nın kelâmı olması durumunda geçerlidir. Yani kulun kelâmının kelâm olması için böyle bir şart aranmaz. Bu ise konuşanın (Allah Teâlâ'nın) fesahatin her türlü inceliğini ve en üst seviyesini bilmesiyle ve bu kelâmı bir peygamberini iddiasında tasdik etmeyi amaçlamasıyla gerçekleşir.⁶⁸³

İbnü'l-Melâhimî bu şartları sıralayarak bir şeyin kelâm olması için başka bir şarta gerek olmadığını vurgulamaya çalışır. Kelâm ancak bu sayılan özellikleri taşıyan şeydir. Dolayısıyla, Eşarîler'in dediği gibi mâna olmak kelâmın kendisi olmak bir yana, kelâmın özellikleri arasında bile yoktur. Ona göre “*tekellüm*” yani konuşmak, yazı yazma veya diğer yaptığımız sanat dallarındaki fiillerimiz mesabesinde olup aynı şekilde gerçekleşir. Zikredilen sanat dallarında sanatkârların yaptıkları işlerin gerçekleşmesi için kudret, bilgi, irade ve düşünce dışında nefislerinde bulunan (kâim olan) ayrıca bir mânaya ihtiyaçları olmadığı gibi mütekellimin de kelâmını gerçekleştirilmesi için bu nitelikler dışında mâna olarak ifade edilen bir şeye ihtiyacı yoktur.⁶⁸⁴

İbnü'l-Melâhimî, Ehl-i Sünnet'in kelâmın mâna olduğu yönündeki görüşünü ve bu bağlamda çözüm olarak ileri sürdüğü “*nefsî kelâm*”⁶⁸⁵ düşüncesini kritik etmeye

⁶⁸² Bu sebeple bu ilkenin bazı istisnaları vardır. Nitekim insanlar içerisinde konuşan fakat konuşması hitap olmayan yani anlaşılabilen kimseler de vardır. Bunlar hitap olmadığı için İbnü'l-Melâhimî'nin dile getirdiği bu şart geçerliliğini yitirecektir. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî kelâmın, şayet insanın ortaya koyduğu bir kelâm ise, kendisiyle abesin amaçlanmış olmaması gerektiğini söyler. Dolayısıyla insanların kelâmı içerisinde kendisiyle abes herhangi bir şey amaçlanmayan kelâm dışında kalan kelâm(lar)ın muhataba hitap olması gerekir. Bir başka istisna ise Allah Teâlâ'nın kelâmı söz konusu olduğunda devreye girer. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah Teâlâ'nın kelâmı olup, herhangi bir peygambere mucize amacıyla verilmeyen kelâm da bir muhataba hitap olması şartı aranmaz. Oldukça muğlak olan bu ifadede İbnü'l-Melâhimî'nin neyi kastettiği belirgin olmasa da, muhtemelen o Hz. İsa'nın kelime olmasını kastetmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İsa'nın Allah Teâlâ'nın Meryem'e ulaştırdığı bir kelimesi olduğu belirtilir (en-Nisâ 4/171). Bu kelime (kelâm) herhangi bir kimseye hitap değildir. Fakat bunun varlığından yola çıkarak kelâmın muhataba hitap şeklinde olamayacağı da ileri sürülemez. Çünkü Allah Teâlâ bunu diğer peygamberlerine indirdiği kitaplar gibi bir peygambere görünen bir mucize kılmamıştır. Bu sebeple bu da istisnadır.

⁶⁸³ *Fâik*, s. 183: 4-12.

⁶⁸⁴ *Fâik*, s. 183: 12-14.

⁶⁸⁵ Sünnîler kelâm sıfatını ikiye ayırırlar a) Kelâm-ı lâfzî b) Kelâm-ı nefsi. İlâhî sözleri kullara ulaştıran harf ve seslere kelâm-ı lâfzî denir. Bunlar Allah'ın zâtında bulunmayıp herhangi bir nesnede yaratıldıklarından hâdistir ve mecâzi olarak kelâm-ı ilâhî diye adlandırılır. Kelâm-ı nefsi, ezelde henüz

devam eder. Nitekim Sünnî kelâmcılar insanın konuşma yapmadan önce konuşacağı kelâmı zihninde tasarladığını, daha sonra da zihninde oluşturduğu tasarıma göre harfleri dilinden döktüğünü ileri sürerek esas kelâmın insanın nefsinde oluşan mâna olduğunu söylerler.⁶⁸⁶ İbnü'l-Melâhimî bu görüşe karşı şu şekilde cevap verir. Ona göre, kelâmın kendi fiili olması nedeniyle insanın içinde hissettikleri, konuşacağı kelâmı oluşturan söz şekillerini hatırlaması, konuşmayı amaçlaması ve sesleri oluşturan harfleri bilmesinden başka bir şey değildir. Ayrıca kelâm yani konuşma, yazma gibi insanın yaptığı fiillere benzemektedir. Nasıl ki insana ait fiiller insanda kudret, ilim, irade ve fikrin bulunmasını gerekli kılıyorsa, yazma ve konuşma fiillerinin gerçekleşmesi hususunda bu etkenlerin yeterli olacağını ifade eder. İnsanın bu türden fiilleri gerçekleştirme için bu yetkinliklerin dışında ayrıca bir mânaya ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla “nefiste kâim olan kelâm” gibi bizim kelâmımızdan farklı bir kelâm kabul edilemez.⁶⁸⁷

Günlük hayattaki konuşmalarda kullanılan “içimde bir söz var (في نفسي كلام)” ifadesinin manevî kelâm anlamına geldiği yönünde delil olarak kullanılması karşısında İbnü'l-Melâhimî, bunun kişinin içindeki konuşma duygusunu/isteğini ifade eden bir söz olduğunu söyler. Nitekim konuşmak istediğimiz zaman “içimden konuşmak geçiyor” deriz. Bir evimizin olmasını istediğimiz zaman “bir evim olsun isterim” veya yolculuk yapmak istediğimiz zaman “içimden sefere çıkmak geçiyor” deriz. Ancak yapmak istediğimiz fiilleri içimizden geçirmemiz kelâm değildir. Dolayısıyla ses ve işaret olmaksızın bir insanın dilinden kelimeler dökülmeden kelâmın oluşması mümkün değildir. Suskun olduğu halde içinden konuşmanın geçtiği kimseye mütekellim

gerçekleşmemiş olan olayların gelecekte vuku bulacağı tarzında Allah'ın zâtında mevcuttur. Olaylar gerçekleşince onlardan “vuku bulmuş” diye kelâm-ı lâfzî ile haber verilir. Varlıklar yokken Allah'ın ezelde kelâm sıfatı bulunması bir problem oluşturmaz. Zira varlıklara kelâm-ı nefsi ile değil kelâm-ı lâfzî ile hitap edilir. Allah'ın varlıklarla konuşması ancak harf ve ses yaratmasıyla mümkün olur. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye âlimleri bu görüştedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, XXV, 194-195.

Kelâm ilminde tartışılan “nefsî kelâm-lâfzî kelâm” ayrımının ilk temeli Ebû Hanife tarafından atılmıştır. O, Kur'ân'ı yaratılmamış olarak nitelendirirken, Kur'ân'ın telaffuz edilmesini, yazılmasını mahlûk kabul etmiştir. Bu görüş ileriki dönemlerde Ehl-i Sünnet'in halku'l-Kur'ân problemini çözmek için geliştireceği “nefsî kelâm-lâfzî kelâm” ayrımına temel teşkil etmiştir. Bk. Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, s. 68.

⁶⁸⁶ Ehl-i Sünnet'e göre nefs-i kelâm, zât ile kâim olan ve harfler ve sesler tarafından ifade edilen mânadır. Kâğıt üzerine yazılan şekiller (harfler), hançereden çıkan sesler gerçek kelâm değildir. Zihinlerde kelimelere dökülmemiş şekildeki gerçek kelâmdır. Hakikati iç dünyada gerçekleşen, lafzın ötesindeki bu manaya “nefsî kelâm” denir. Nefsî kelâm ile ilgili ayrıca bk. İcî, *Mevâkıf*, s. 294; Bâkullânî, *Temhîd*, s. 283-284; Cüveynî, *İrşâd*, s. 100; Gazzalî, *İktisâd*, s. 60; Şehristânî, *Nihâye*, s. 292; Nesefî, *Tebsıra*, I, 371; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 86-87; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 88; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (nşr. A. Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002, I, 304.

⁶⁸⁷ *Fâik*, s. 183: 15- 184: 4; *Muğnî*, VII, 3: 9-11.

denilebilir. Çünkü mütakellim insanlar hakkında bizim meydana getirdiğimiz bir isimdir. Nitekim terzilik yapmadığı halde bir insan için “bu kimse terzidir” denilebilir. Bu nedenle Eş’arîler’in “nefsî kelâm” ifadesiyle kastettikleri anlam Arap dili yapısına uygun değildir.⁶⁸⁸

Nefsî kelâmın bir kelâm çeşidi olduğunu savunan Sünnî kelâmcılar insanın kendi kendine konuşmasını bu türlü kelâmın varlığına delil gösterirler. İbnü’l-Melâhimî insanın kendi kendine konuşmasının iki türlü olabileceğini söyler. Bunlardan birincisi, konuşanın sesinin karşıdaki kimsenin duyamayacağı kadar gizli bir şekilde konuşmasıdır. İkinci şekli ise konuşanın aktarmak istediği merâmını ifade eden kelimelerin yerine bu kelimeleri sembolize eden işaretleri kullanarak yani işaret diliyle konuşmasıdır. Allah Teâlâ’nın zâtının nefsî kelâm türünden bir kelâm ile kâim olduğunun iddia edilmesi durumunda nefsî kelâmı kadîm olarak ortaya konulması mümkün olmayacaktır. Çünkü biz insanlar konuşmak istediğimiz kelâmın sözlerinin işaretlerini önce belleğimizde ard arda gelecek şekilde oluşturur, daha sonra bu dizilişe göre konuşuruz. Bu durum Allah Teâlâ’nın zâtı için câiz değildir. Çünkü düşünme anında zihnimize geçen bilgilere kelâm denilmez. Dolayısıyla mâna olarak isimlendirilen kelâmın var olduğu yönünde ortaya konulan deliller anlaşılabilir mantıklı bilgiler değildir.⁶⁸⁹

Kelâmın mâna olmadığı yönündeki tartışmanın ikinci başlığı, Arapçanın kelâm ve mütakellim tanımları ile Eş’arîler’in bu kavramlara yükledikleri anlamların birbirine uygun olmaması ile ilgilidir. Arapçada manevî konuşma denilen şeyin kelâm olarak isimlendirilmediğini ve Arapların işitilecek şekilde konuşmaya sâkıt (=suskun/dilsiz) dediklerini belirten İbnü’l-Melâhimî’ye göre, manevî kelâmı kabul edenler açısından mütakellim ile sâkıt aynı konumda olmaktadır. Çünkü onlara göre mütakellim, harf ve ses olmaksızın mânaya kâim olandır. Sadece mânaya kâim olma şeklindeki konuşmanın ise susmak ile işlevsel olarak hiç bir fark yoktur. Çünkü her ikisinde de sessizlik ve suskunluk vardır. Dolayısıyla kelâmı harf ve ses çıkarmaksızın insanda bulunan bir

⁶⁸⁸ *Fâik*, s. 184: 5-7.

⁶⁸⁹ *Fâik*, s. 184: 10-17. Mutezile kelâmı ses ve işitilen harflerde ibaret görüp insanın nefsindeki mânayı bu tanımlama içerisinde değerlendirmez. Bunu söylerken, insanın zihninde ya da gönlünde birtakım içsel anlamlar olduğunu mutlak anlamda reddettikleri anlaşılmalıdır. Söz konusu reddiye, mahiyeti net bir şekilde ortaya konamayan bu içsel anlamlara “kelâm” denilmesine yöneliktir. İlâhî kelâmın lafız ve mânadan ibaret ikili yapısını reddetmemektedirler. Bk. Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, s. 64-65.

mâna ve mütekellimi de bu mânaya sahip olan kimse olarak tanımlamak doğru değildir.⁶⁹⁰

4. TENZİHÎ SIFATLAR (Allah Teâlâ İçin Mümkün Olmayan Hususlar)

Mutezile kelâm sistematüğinde sıfatlar konusunun son aşamasını Allah Teâlâ'dan uzaklaştırılması (nefyedilmesi) gereken hususlar oluşturur. Cisim ve madde türü şeyler olması, arazlara ait özellikler, mâkul bir temeli olmayan sıfatlar, zâtı sebebiyle hak edilmeyen sıfatlar (zâtı dışında bir nedenden dolayı hak edilen sıfatlar), sıfatlarının zıtları, bu zıtların zâtı gereğı var olması, taalluk etmesi mümkün olan sıfatlarının taalluklarında herhangi bir sınırlandırma,⁶⁹¹ kendi zâtında veya zatî sıfatlarında bir benzerinin bulunması gibi hususlar Allah Teâlâ'dan zâtından nefyedilen/uzak özelliklerdir.⁶⁹²

4.1. Allah Teâlâ'dan Cismânî Özelliklerin Nefyedilmesi

İbnü'l-Melâhimî konuya başlarken ehli kible olarak nitelediğı Müslümanlar arasında bu hususta farklı görüşler bulunduğunu söyler. Onun ifadesine göre Mutezile, Allah Teâlâ'nın zâtının cisim ve hacim olmayı ifade eden her türlü özelliklerden uzak olduğu görüşündedir. Allah Teâlâ'yı cismanileştirerek O'nun uzunluğu, eni ve derinliğı olan bir cüsseye sahip bir varlık olduğunu iddia edenler olduğunu, bazı insanların da O'nun cisim olmasını hacim anlamında değil de, zâtıyla kâim olan bir varlık anlamında anladıklarını söyler.⁶⁹³ Mu'tezilî anlayışa göre Allah Teâlâ'dan cismiyyetin

⁶⁹⁰ *Fâik*, s. 184: 18-185: 4.

⁶⁹¹ Bu ifadeyle kastedilen şey, Allah Teâlâ'nın taallukunda sınırlandırma yapılmasını gerektirmeyen sıfatlarıdır. Sözgelimi ilim ve kudret gibi mahiyeti gereğı taallukları sınırlandırılmayan ya da sınırlandırılmasını gerektiren bir neden olmayan sıfatlarda sınırlandırma yapılamayacağı kastedilmektedir. Buna mukabil, irade gibi, zaten yapısı gereğı her şeye taalluk edemeyen (ya da; etmeyen) sıfatlar bu kapsamda değildir. Onlar zaten taallukları sınırlıdır.

⁶⁹² *Fâik*, s. 50: 9-15.

⁶⁹³ Allah Teâlâ'yı cisim olarak düşünenler veya O'na cismanî özellikler nisbet edenler İslâm düşünce tarihinde Mücessime olarak isimlendirilmiştir. Allah Teâlâ'nın sadece zihinde değil gerçekte de mevcut olduğunu belirtmek ve insan aklının soyut bir varlığı tasavvur etmedeki aczi karşısında zihinde bir fikir uyandırmak istenmiştir. Bu nedenlerle Allah Teâlâ'ya istivâ (arş üzerinde karar kılma), nüzûl (yukarıdan aşağıya inme) gibi fiillerle yed, vech, ayn (el, yüz, göz) gibi organlar nisbet eden naslar sebebiyle ilk dönemlerden itibaren ulûhiyyet konusunda çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır. İlâhî sıfatları, inkâra götürülecek şekilde te'vile tâbi tutan Muattıla'ya karşılık O'na cismanî nitelikler izâfe eden Mücessime de aşırı bir grup olarak zuhur etmiştir. Bk. İlyas Üzüm, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 449-450.

Bu anlayışın doğmasının sebepleri arasında nasları hakikat-mecaz ayırımına gitmeksizin zâhirine göre yorumlama, koyu bir antropomorfik anlayışa dayalı ulûhiyyet fikrine sahip bulunan Yahudiliğın tesirinde kalma ve Kur'an'ın tevhid ilkesini akli bakımdan yeterince temellendirememesi şeklinde üç ana faktörden

nefyedilmesinin delili, hacmi olan her şeyin hâdis ve sınırlı olacağı ve kadîm olan Allah Teâlâ'nın da bu özelliklere sahip hâdis varlık olmasının imkânsız oluşudur. Bu delile göre hâdis varlıkların sonsuz olması mümkün değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ hâdis ve sınırlılık özelliğini taşıyan cisim olmaktan uzaktır.⁶⁹⁴

Allah Teâlâ'nın cisim olup-olmaması ile ilgili genel değerlendirmesini yapan İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın cismanî özelliklere sahip olabileceği yönündeki görüş ve düşünceleri kritik eder ve eleştirilerini ortaya koyar.

Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu iddia edenlerin esas amaçlarının O'nun akledilebilir bir varlık olması gerektiğine dair düşünceleri olduğunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî, tecsim görüşünde olan bir kimsenin delilini şu şekilde aktarır: Bir hacme (kendi başına bulunabilen üç boyutlu somut varlık) sahip olmayan yahut araz olmayan şey akledilebilir bir şey değildir. Allah Teâlâ'nın araz olamayacağına göre O'nun hacim (sahibi) olması gerekir. Hacim olduğuna göre tek bir cüzden de oluşmuş olamaz, zira bu durumda en küçük cisimden de daha küçük olması gerekir. Kezâ tek bir cevher hay, kâdir olamaz. O halde hacim sahibi olan Allah Teâlâ'nın cisim olması gerekir.⁶⁹⁵

Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu iddia edenlerin yaşadığımız tabiat ortamında Allah Teâlâ benzeri bir varlık görmemeleri nedeniyle sadece görebildiklerinden yola çıkarak O'nun cisim olabileceğini söylediklerini belirten İbnü'l-Melâhimî, tabiatta O'nun varlığına işaret eden çokça delilin olduğunu ifade eder. Ona göre kadîm ve bir benzeri olmayan Allah Teâlâ'yı bilmek ve akletmek isteyen herkes için tabiatta bulunan birçok delil O'nu bilmek için yeterlidir. Ayrıca cisim ve araz olmayan bir varlığa inanmanın mümkün olmaması nedeniyle O'nun cisim olmasının gerektiği düşüncesi de doğru bir tespit değildir. Çünkü insanların ruhî yapılarındaki Allah Teâlâ inancının ortaya çıkmasını sağlayan, mümkün kılan metot veya metotlar aynıdır, insandan insana

söz etmek mümkündür. Bk. M. Ramazan Abdullah, *el-Bâkullâni ve Ârâ'ühü'l-Kelâmiyye*, Bağdat: Matbaâtü'l-Ümme, 1986, s. 510-522.

Tecsim düşüncesinin özellikle aşırı Şiîlerdeki anthropomorphizmin (Allah Teâlâ'nın kendilerinde tecessüd ettiği) kaynağı, imamlarına ilahî veya yarı ilahî bir statü kazandırmak olduğudur. Bu garip görüş Yahudilikten dönme Abdullah b. Sebe'ye atfedilmektedir. Bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları, s. 50.

⁶⁹⁴ *Fâik*, s. 51: 1-7.

⁶⁹⁵ *Fâik*, s. 51: 8-11. Cisim tabirini var olan her şey için kullanan Hişâm b. Hakem bu tabiri Allah Teâlâ hakkında kullanan ilk kelâmcıdır. Ona göre Allah Teâlâ eni, boyu ve genişliği olan bir cisimdir. O'nun aynı zamanda rengi, kokusu ve dokunma özellikleri vardır. O, hareket eder, durur, oturur ve kalker. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 281.

değişmez. Her insanın yapısında O'nun varlığına inanmayı mümkün kılan bir özellik mevcut olup, inanmak isteyen veya zihninde inkâra yönelim olan insanlar vicdanlarının sesine kulak verdiklerinde doğru inanca ulaşacaklar ve inanacaklardır. Nitekim biz insanlar vicdanlarımızda yerleşik olan bir yaklaşımla sonradan yaratılmış hâdislerin kadîm bir Sâni' tarafından meydana getirildiğini şüphe götürmeyecek şekilde biliriz. Allah Teâlâ'yı bir cisim olarak telâkki eden kimseler de Allah Teâlâ'nın varlığı hususunda bizim takındığımız yolu seçtiklerinde ve düşündüklerinde Allah Teâlâ hakkında ulaştığımız bilgilere ulaşabileceklerdir.⁶⁹⁶

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olan varlık anlamında cisim olduğuna dair söylemin manâ itibariyle doğru ancak lafız yönüyle yanlış olacağını ifade eder. Arapçadaki cisim kelimesinin kullanımından hareketle bunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî, cisim kelimesinin uzunluğu derinliği ve eni olan hacimli şeyler için kullandığını belirtir. Meselâ bir cisim diğerinden daha büyük olduğunda mübalağalı ifade kullanılarak "bu cisim diğerinden daha hacimli" veya "o daha hacimli" denilir. Hacim ve cisim ile ilgili Arapçadaki lügat anlamları ortaya koyan İbnü'l-Melâhimî, cismin artma ve azalmayı kabul eden özellikte olduğunu ancak kendi başına kâim olan bir cismin ise artmayı kabul etmesinin mümkün olmadığını söyler. Bu bilgileri aktaran İbnü'l-Melâhimî, boyutları olan cismin artmayı kabul eder özellikte olmasından dolayı zâtıyla kâim olan Allah Teâlâ'ya manâ yönünden cisim denilse de artmayı kabul etmediği için O'nun boyutları olan cisimler gibi olmadığını ifade eder.⁶⁹⁷ Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Melâhimî Allah Teâlâ'ya bu amaçla cisim denilmesinin manâ yönünden doğru olmasına rağmen boyutları olan cisimler gibi olmasının niçin yanlış olduğunu da izah etmiştir.

Allah Teâlâ'ya şey denilmesinin câiz görülmesi nedeniyle O'na cisim de denilebileceği iddia edilmiştir. İbnü'l-Melâhimî, şey kelimesinin bilinmesi mümkün olan her şey için kullanılmasından dolayı Allah Teâlâ'nın da bilinebilen varlık olması itibariyle şey denilebileceğini söyler. Ancak Allah Teâlâ diğer bilinenlere benzemeyen bilinen bir şey olduğunu da ilave eder. Bununla birlikte o, Allah Teâlâ'nın diğer bilinen şeylere benzemeyen bir şey olduğu ifadesinin, O'nun diğer cisimler gibi olmayan bir

⁶⁹⁶ *Fâik*, s. 51: 11-17.

⁶⁹⁷ *Fâik*, s. 51: 18-52: 2.

cisim olduğu ifadesi gibi anlaşılması gerektiği hususunda dikkatleri çeker. Çünkü cisim kavramı “boyutları olan şeyler” için kullanılır ancak Allah Teâlâ boyutları olan diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir. Dolayısıyla Allah Teâlâ hakkında cisim ifadesinin genel anlamda kullanılması uygun değildir.⁶⁹⁸ Bu durumda Allah Teâlâ’nın boyutları olan bir cisim veya hacim olarak tavsif edilmesi imkânsız olduğu gibi O’nun hakkında “O’nun uzuvları vardır” şeklinde bir ifadenin de kullanılmayacağını belirten İbnü’l-Melâhimî, O’nun zâtı hakkında –hareket etme, durma, gelme, gitme inme, çıkma– gibi cisim olma özelliğini çağrıştıran fiillerin zâtına izafe edilemeyeceğini söyler. Çünkü bu fiiller O’nun mekân ve cihazlarda (=yönlerde) bulunmasını gerektirir ki bu mümkün değildir.⁶⁹⁹

Ona göre Allah Teâlâ’nın bir mekânda ve bir yönde bulunması câiz değildir. Çünkü bir mekânda kâin olmak o mekânda bulunmak demektir. Yine ayrıca bir yönde meydana gelmek ve böylece bu mekânda meydana gelerek başka bir cismin bu mekânda meydana gelmesine engel olmak demektir. Dolayısıyla O, bir cisim değildir ve cisim hakkında mümkün olan bu özellikler O’nun için muhal/geçersizdir. Bir cisimde var olmak anlamında bir yönde bulunması ve o yönde meydana gelmesi de O’nun hakkında geçersizdir.⁷⁰⁰

İbnü’l-Melâhimî’ye göre “Allah Teâlâ cisim değildir, bir cisme hulûl de etmemiştir. Ancak zâtı bir yönde bulunmaktadır” sözü O’nun her yerde bulunduğu sözyle aynı anlamda olup her ikisi de yanlış ifadelerdir. Ayrıca Allah Teâlâ’nın üst tarafta bulunduğunu iddia eden söylemin Kerrâmiyye’ye⁷⁰¹ ait olduğunu belirterek bu

⁶⁹⁸ *Fâik*, s. 52: 2-11.

⁶⁹⁹ *Fâik*, s. 52: 12-14.

⁷⁰⁰ *Fâik*, s. 52: 15-18.

⁷⁰¹ Kerrâmiyye IX. yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir’de ortaya çıkan itikadî bir mezheptir. Adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm’dan almıştır. Başlangıçta Mürcie’nin bir alt grubu olan bu hareketin önemli merkezlerinden Nişâbur yöresindeki mensupları Hanefî mezhebine bağlıydılar. Ardından Sind ve Gur civarındaki Kerrâmîler farklı bazı fikhî görüşler benimsemişlerdir. Kaynaklar bu mezhebi fikhî ve itikadî anlamda müstakil bir ekol veya sadece itikadî bir fırka olarak (Bağdâdî, *Fark*, s. 160-168; İsferyînî, *Tefsîr*, s. 111-117) ele almıştır. Bazı kaynaklar ise iman nazariyeleri bakımından Mürcie’nin alt grubu olarak görülmüştür. Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist fikirleri dolayısıyla da Sifâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe’nin alt grupları arasında sayılmıştır. Bk. Şehristânî, *Milel*, I, 124.

Mezhebin kurucusu Muhammed b. Kerrâm’a göre Allah Teâlâ’nın zâtı cevherin birliğidir, O’nun zâtının keyfiyetini ise kendisinden başkası bilemez. Bu kimse “Rahmân arşı kuşatmıştır” (Tâhâ 20/5) meâlindeki ayete dayanarak Allah’ın arşa dokunduğunu (mümâsse) ve arşın O’nun mekânı olduğunu ileri sürmüştür. Ancak sonraki bazı Kerrâmîler, bu telakkiyi Allah’ın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim

söylemin de yanlış olduğunu ifade eder. Çünkü Allah Teâlâ'nın bir yönde olduğunu iddia etmek zâtına mekân izafe etmektir. Zâtına yön izafe edilmesinin mana olarak makûl olduğunun iddia edilmesinin ardından Allah Teâlâ'ya yön izafe etmenin genel bir ifade olabileceğini ve normal karşılanabileceğine dikkatleri çeken İbnü'l-Melâhimî, manâ olarak da olsa Allah Teâlâ'nın bir yönü işgal ettiğinin söylenmesinin yanlış olduğunu ifade eder. Bir başka deyişle zâtına yön izafe edilmesi durumunda O'nun için mekân düşüncesi ortaya çıkar ki Allah Teâlâ'nın mekân işgal etmesi imkânsızdır.⁷⁰²

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu çağrıştıran âyet ve hadislerin delil olarak kullanılmasının doğru bir yaklaşım olmayacağını ifade ederek ilgili âyet ve hadislerin aklî yorum ve tevellere tabi tutulmasının gerekliliğine işaret eder. Ayrıca bu konuda âyet ve hadislerin delil olarak kullanılmasından önce aklen O'nun hacim olmadığını bilmesi gerektiğini bildirerek, böyle bir durumda zaten başka bir delile ihtiyaç hissedilmeyeceğini söyler. Kaldı ki O'nun hacim olduğu veya hacim olmadığını ispatı âyet ve hadislere taallukla halledilemez. Bu meselenin ayrıca aklî izahlarla açıklığa kavuşturulması ve anlaşılması gerekir. Bu bilgilerin ardından bu konudaki Kur'ân ve hadislerdeki bilgilerin tartışmalı (=müteâriz) olmasının da işin cabası olduğunu ifade eder. Ona göre zahirde Allah Teâlâ'nın cisim olduğu zannını veren âyet ve hadislerin ilim adamları tarafından te'vil edilerek uygun bir şekilde yorumlanmıştır. Bu nedenle cismiyyeti çağrıştıran hususlarda muhaliflerin yapabilecekleri iddiayı destekleyecek herhangi bir bilgi ve delilin de ortada bulunmadığını ifade eder.⁷⁰³

4.2. Allah Teâlâ'nın Görülmesi: Rü'yetullah

Allah Teâlâ'nın bir cisim olarak telakki edilerek bu hususta ileri sürülen düşüncelerin geçersiz olduğunu birtakım izahlarla ortaya koymaya çalışan İbnü'l-Melâhimî, O'nun cisim olmasını çağrıştıran âyet ve hadislerin Arapça dil kuralları ve aklın öngördüğü şekilde te'vil edilmesinin gerekliliğine işaret ettikten sonra Allah Teâlâ'nın görülüp-görülememesi meselesinin değerlendirmesine geçer.

olduğu şeklinde yorumlamıştır. Onlara göre zâtıyla kâim olan her şeye cisim denildiğine göre Allah'a da bu anlamda cisim denebilir. Bunlar "arşa dokunma" yerine "karşılaşma" (mülâkat) sözünü kullanmışlardır. Bk. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV, 295-296.

⁷⁰² *Fâik*, s. 52: 22-53: 3.

⁷⁰³ *Fâik*, s. 53: 13-18.

Allah Teâlâ'nın görülüp-görülememesi meselesi, Mutezile'yi diğer mezheplerden özellikle Ehl-i Sünnetten ayırıştıran ve kelâm tarihinde "rü'yetullah" olarak adlandırılan problemin doğmasına yol açan konulardan biridir.⁷⁰⁴ Tartışmanın derinlik kazanmasında ilgili nasların (âyet ve hadislerin) her iki yöne de işaret eden verileri barındırmasının büyük önemi vardır.⁷⁰⁵ Dolayısıyla rü'yetin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi düşüncesini savunan kelâmcılar bu konudaki tartışmalarını ilgili âyet ve hadisleri benimsedikleri ilkeler doğrultusunda te'vil ederek karşıt delillerin geçersizliğini ortaya koymak şeklinde yapmışlardır.⁷⁰⁶

4.2.1. Rü'yetullah ile İlgili Naklî Deliller ve Kritiği

1. İbnü'l-Melâhimî öncelikli olarak Allah Teâlâ'nın görülmesi/görülememesi ile ilgili tartışmaların odağında olan "Gözler O'nu idrak edemez, ancak O gözleri idrak eder" (el-En'âm 6/103) âyetini ele alır ve bu âyet hakkında Mutezile'nin ve Ehl-i Sünnet'in yaptığı yorumları aktarır. Mutezile anlayışına göre bu âyet, Allah Teâlâ'nın zâtının gözlerle idrak edilmesini nefyederek O'nu övgü konumunda olan bir âyettir. Şüphesiz idrak lafzı göz ile birlikte kullanıldığında görme anlamına gelir. Bu âyette Allah Teâlâ kendi zâtının gözlerle idrak edilemeyeceğini bilakis zâtının gözleri idrak edeceğini buyurarak zâtını övmüştür. Âyetin anlamını bu şekilde olduğunu kabul etmeyip gözlerin O'nu idrak edemeyeceğini/göremeyeceğini söylediğimizde âyetle

⁷⁰⁴ Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah Teâlâ'nın ahirette gözle görüleceği görüşündedirler. Onlara göre ahirette mü'minlerin Allah Teâlâ'yı görmeleri aklen mümkündür. Bu görme salt mü'minlere has olup kâfirler bundan mahrum olacaklardır. Yine Ehl-i Sünnet anlayışına göre, Allah Teâlâ öteki dünyada herhangi bir keyfiyet, cihet ve sınırlama olmaksızın görülecektir. Cennetlikler Allah Teâlâ'yı O'nu keyfiyet, sınırlama ve belirli bir yer tayini olmaksızın gözleriyle görürler. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 346; *Luma'*, s. 110; Nesefî, *Tabsıra*, I, 508; Şehristânî, *Nihâye*, s. 356; Sâbunî, *Bidâye*, s. 38; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 34-35; Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, s. 139-146
Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330, s. 221.

İslâm mezheplerinden Şiâ'ya göre ise Allah Teâlâ'nın dünyada ve ahirette görülmesi ilmî ve Kur'ânî verilere göre mümkün olmayıp gerçekleşmeyecektir. Bk. Ethem Rûhi Fığlalı, *İmamiyye Şîası*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1984, s. 204.

⁷⁰⁵ Meselâ bk. Ebü'l Fezâil er-Râzî, *Kitâbu Huceci'l-Kur'ân* (nşr. A. Ömer el-Mahmesânî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986, s. 80-81. Bu eserde Kur'ân'da geçen Allah Teâlâ'nın görülmesi veya görülmemesi ile ilgili her iki tarafın delil olarak gösterdikleri âyetler konu edilmiştir.

⁷⁰⁶ Ehl-i Sünnet kelâmcılarının rü'yetullahın olacağına dair bazı nasları delil olarak kullanmasına Ebü Ali itiraz eder. Ona göre Kur'ân'ın getirdiği "tevhîd" ve "adl" ilkeleriyle ilgili haberler, akılda olanları tekit etmek için vârid olmuştur. Nasların, başlangıçta kendileriyle istidlâlde bulunmalarına imkân veren delil olmaları imkânsızdır. Bk. *Mugnî*, IV (nşr. M. Mustafa Hilmi – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısıryye li't-te'lif ve't-terceme, ts., 175: 1-6. Ebü Ali'nin bu görüşü ile ilgili bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 291, dp. 279.

amaçlanan övgü gerçekleşmeyecektir. Çünkü gözlerin O’nu görememesi O’nun görülemeyen bir varlık olması anlamına gelir ki O’nun görülemez bir varlık olma sıfatı O’nun için övgü ifade etmez. Bu durumda O’nun gözle görülememesi anlamında bir sıfatının var olduğunun ispatı olur ki, bu O’nun zâtı için övgü değil, aksine noksanlık olacaktır. Hâlbuki Allah Teâlâ için hem bu dünyada hem de ahirette noksanlık imkânsız ve geçersizdir.⁷⁰⁷

İbnü’l-Melâhimî, ayrıca En’âm süresindeki ilgili âyetin Allah Teâlâ’yı övgü konumunda olduğunun âyetin zâhirinden anlaşıldığını ifade eder. Muhalifin de bu âyetin Allah Teâlâ’yı övücü bir mahiyette olmasını tartışma konusu yapmadığını söyleyen İbnü’l-Melâhimî buna rağmen muhalifin âyette geçen idrak etme fiilini göz ile görme (rü’yet) anlamında değil de başka bir anlamda tefsir ettiğini söyler.⁷⁰⁸ Hâlbuki “Gözler O’nu idrak edemez” âyeti övgü anlamında olup, âyetin övgü bağlamının dışında anlaşılması mümkün değildir.⁷⁰⁹

İbnü’l-Melâhimî göz ile yapılan idrakin, rü’yet yani görmek anlamına geldiğini söyler ve rü’yetin göz ile oluşan idrak olduğuna dair dil bilimcileri ve selefi salihinden gelen rivayetleri nakleder. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Allah Teâlâ’nın insanlar tarafından görüleceğini yönünde yorumladıkları “O gün birtakım yüzler Rabblerine bakıp parlamaktadır” (el-Kıyâme 75/22-23) âyetindeki “bakmak” (*nâziretün*) kelimesinin O’nu görmek değil, “intizar” yani beklemek, ummak anlamına geldiğine dair İbn Abbas’tan bir rivayet aktarır.⁷¹⁰ Bu rivayette İbn Abbas, âyetin açıklamasını “onlar Allah’ın rahmet ve sevabını beklerler” şeklinde yaptıktan sonra bu anlamı destekleyici mahiyette “Gözler onu idrak edemez. Ancak O, gözleri idrak eder” âyetini

⁷⁰⁷ *Fâik*, s. 54: 13-17; *Muğni*, IV, 144: 18-145: 9; *Ta’lik*, s. 233: 12-17.

⁷⁰⁸ “İdrak” kelimesinin mânâsında “nazar” ve “rü’yet” anlamları ile birlikte “bütün yön ve sınırlarıyla ihata etmek” ve “kühüne vâkıf olmak” manaları da bulunmaktadır. Bu bakımdan gözler, Allah Teâlâ’yı ahirette göreceklerdir; fakat O’nu idrakten, kühüne vâkıf olmaktan aciz kalacaklardır. Bk. Taftazânî, *Şerhü’l-akâ’id*, s. 36; İbn Hazm, *Fasl*, III, 2-3.

Âyetteki idrak fiili Sünnî kelâmcılar tarafından “bütün yön ve sınırlarıyla ihata etmek” şeklinde anlaşılmıştır (bk. Taftazânî, *Şerhü’l-akâ’id*, s. 36). İlgili âyet şu şekilde tefsir edilmiştir: O’nu gözler idrak etmez yani kendisinden başka hiçbir göz sahibi insanlar akıllarıyla O’nu kavrayıp ihata edemez. Ancak O, gözleri yani akıllarda olanı ihata eder. Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, III, 2016-2017.

⁷⁰⁹ *Fâik*, s. 54: 17-21.

⁷¹⁰ Sünnî kelâmcılar Mutezile’nin aksine bu âyetteki “*nâziretün*” kelimesinin “ilâ” harfi cerri ile kullanıldığında gözlerle bir şeyi görmek anlamını içerdiğini dolayısıyla “*vücûhün*” (yüzler) kelimesi ile “nazara” fiili ardı ardına geldiğinde ahirette birtakım insanların Allah Teâlâ’yı görebileceği anlamının söz konusu olduğunu söylerler. Bk. Eş’arî, *İbâne*, s. 11.

okumuştur.⁷¹¹ İbnü'l-Melâhimî, İbn Abbas'ın bu âyeti okumasının sebebinin önceki ayetteki “*nâziretün*” kelimesini Allah Teâlâ'yı görmek anlamına gelmediği yönünde tefsir etmek için okumuş olduğunu söylemeye çalışır.

İbnü'l-Melâhimî, rü'yetin imkânsızlığına ilişkin delil sadedinde sahabe döneminden Hz. Ayşe'den bir rivayeti aktarır. Bu rivayete göre Hz. Ayşe, Hz. Muhammed'in Miraç gecesinde Allah Teâlâ'yı gördüğünü söyleyen kişiye tepki göstererek “söylediğinden dolayı tüylerim diken oldu” dedikten sonra “*Gözler O'nu idrak edemez*” âyetini okumuştur.⁷¹² Bu da gösteriyor ki Arapçaya ve dinin prensiplerine hâkim çevre olan sahabe dönemindeki bilgi sahibi çevrelerde idrak fiili rü'yet anlamında anlaşılmamış ve kullanılmamıştır.⁷¹³

İbnü'l-Melâhimî, idrak kavramı ile ilgili Mutezilî görüşü destekleyici mahiyetteki sahabe müfessirlerinin sözlerini aktardıktan sonra bu kavramla alakalı lügat bilgilerini verir. Ona göre idrak kelimesinin esas anlamı bir cismin diğer bir cisme ulaşması, birleşmesidir. İdrak kelimesinin bir şeye ulaşmak anlamında Kur'ân'da geçen bir âyette “...*Musa'nın yanındakiler: “bize ulaştılar” dediler*” (Şu'arâ 26/61) buyurulmaktadır. Bu âyette idrak kelimesi “bir şeye ulaşmak” şeklinde aslî anlamında kullanılmıştır. Ancak idrak kelimesi çocukların yetişmesi ve meyvelerin olgunlaşması anlamlarında teşbih ve istiâre olarak cisimden başka şeyler için de kullanılmıştır. İdrak kelimesinin lügat anlamlarını aktaran İbnü'l-Melâhimî, rü'yetin göz ile meydana geldiğini söyler. Çünkü görme olayı, göz ışınlarının görülen şeye ulaşmasıyla gerçekleşir. Bu durumda idrakin de aslî anlamının bir şeye ulaşmak olması nedeniyle idrak göz sayesinde gerçekleşen bir fiil olacaktır. Dolayısıyla idrak ve rü'yet kelimeleri aynı anlamda kullanıldığına göre aynı anlamdaki iki kelimedenden birisiyle nefyin diğeriyle de ispatın olması mümkün değildir. Çünkü bu iki kelimenin aynı anda farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılması dil açısından uygun olamaz. Meselâ

⁷¹¹ *Fâik*, s. 55: 1-4. İbn Abbas'dan Allah Teâlâ'nın görülebileceğine dair rivayet aktarılmıştır. Bu rivayete göre İbn Abbas “O'nu gözler idrak edemez” ayeti kendisine sorulduğunda Hz. Muhammed'in Rabbini nur olarak iki kere gördüğünü, bu ayetin ise rü'yetin imkânsız olduğuna değil, görme anında O'nu ihata etmenin mümkün olmayacağına dair olduğunu söyler. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihi'l-İmam el-Buhârî* (nşr. Ömer b. Hüseyin el-Haşşâb), XIII, Kahire: 1319, 430.

⁷¹² Hz. Ayşe'den Hz. Muhammed'in Miraç gecesinde Allah Teâlâ'yı görmediğine dair aktarılan bir başka rivayet ise “bir kimse Muhammed'in Rabbini gördüğünü iddia ederse, o, en büyük yalanı söylemiş olur” şeklindedir. Bk. Müslim, *el-Câmi'us-sahîh*, “Kitabu'l-imân”, hâdis no. 287.

⁷¹³ *Fâik*, s. 55: 1-6.

günlük dilde “bir kişiyi gözlerimle idrak ettim ama onu göremedim (ادركتُ بـبصري شخصاً) ولم أراه” şeklinde bir ifade kullanılmaz. Çünkü gözüyle birisini idrak eden kimse idrak ettiği kişiyi mutlaka görecektir. Dolayısıyla gözlerle idrak edilen bir kimsenin görülememesi imkânsızdır. Bu da gösteriyor ki idrak ile rü’yet kelimeleri aynı anlama gelmektedir. İbnü’l-Melâhimî, bu açıklamalarıyla idrak ile rü’yetin göz ile gerçekleşen görme anlamına geldiğini dolayısıyla Allah Teâlâ’nın zâtının göz ile görülmesi anlamına gelen âyetteki idraki görme anlamının dışında ihata etmek şeklinde başka bir anlamda kullanılmasının doğru olmadığını ortaya koymaya çalışır.⁷¹⁴ Ona göre Allah Teâlâ’nın zâtının gözler tarafından ihata edilmesi muhaldir/geçersizdir.⁷¹⁵

Allah Teâlâ’nın ilgili âyette herkes tarafından görülmesinin nefyedildiği söylenerek rü’yetin bir nimet olarak Müslümanlara verileceği kâfirlerin bu nimetten mahrum olacağı şeklinde bir yorum yapılmıştır. Bu yoruma göre âyetteki Allah Teâlâ’nın âhirette görülmesinin mümkün olmaması Müslümanlarla ilgili değil, bu nimetten faydalanamayacak olan kâfirlerle ilgilidir.⁷¹⁶ Bu görüşü değerlendiren İbnü’l-Melâhimî, âyette O’nu tüm gözlerin idrak edemeyeceği şeklinde değil bazı gözlerin idrak edemeyeceği şeklinde olması halinde bu yorumun doğruluk payının olabileceğini söyler. Hâlbuki âyette tüm gözlerin O’nu idrak edemeyeceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla âhirette Allah Teâlâ sadece kâfirler tarafından değil, tüm insanlar tarafından görülemeyecektir.⁷¹⁷

İbnü’l-Melâhimî, ayrıca bu âyetteki Allah Teâlâ’nın idrak edilememesi anlamındaki nefyin övgü konumunda olduğunu müslümanlara yönelik bir va’d anlamı içermediğini kaydeder. Nitekim âyetin devamındaki “O, gözleri idrak eder” ifadesi va’d olduğu yönündeki bu yorumu boşa düşürmüştür. Çünkü idrak etme görme anlamında bir mükâfat olarak va’d olmuş olsaydı, “O, gözleri idrak eder” ifadesinin O’nun zâtı için bir mükâfat ve verilmiş bir va’d anlamı içermesi gerekir ki bu imkânsızdır. Ayrıca zâtından bir sıfatın nefyedilmesi ile (gözlerin O’nu görememesi) yapılan övgünün ispat edilmesi noksanlığı gerektirir. Yani Allah Teâlâ kendisi hakkında görülemeyeceği

⁷¹⁴ *Fâik*, s. 55: 6-12.

⁷¹⁵ *Fâik*, s. 55: 19.

⁷¹⁶ Allah Teâlâ’nın görülüp-görülememesi, görülme olayının dünya veya âhirette olup-olmayacağına dair mezhep görüşleri ve rü’yetullah hakkındaki diğer bilgiler için ayrıca bk. Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *DİA*, XXXV, 311-314.

⁷¹⁷ *Fâik*, s. 56: 1-3.

şeklinde bir özellikle zâtını övdükten sonra, bu özelliğin bazı kimseler için geçerli olacağını söylenmesi, diğer bir deyişle müminlerin Allah Teâlâ'yı görebileceğinin söylenmesi Allah Teâlâ'nın zâtına eksiklik atfetmek olur.⁷¹⁸ Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Melâhimî, âyetin öncesi ve sonrasını göz önünde bulundurarak, âyetten muhaliflerin iddia ettiği gibi, Allah Teâlâ'nın gözle görülmesi ve bunun da imkân dâhilinde olmasının anlaşılması durumunda, yine muhaliflerin dile getirdiği âyetin va'd niteliği taşıdığı iddiasını geçersiz kılacak çelişkilerin ortaya çıkacağını vurgulamaya çalışmaktadır.

“Gözler O’nu idrak edemez” âyetinde Allah Teâlâ'nın göz ile idrak edilememesinin O'nun için övgü anlamına gelmediği; nitekim ses ve tat gibi şeylerin de göz ile idrak edilmediği halde bunun bu şeyler için övgü olarak addedilmediği iddia edilmiştir. Bu iddiaya cevap olarak İbnü'l-Melâhimî bu âyetin, öncesindeki ve sonrasındaki âyetler topluluğuyla birlikte değerlendirildiğinde Allah Teâlâ'nın zâtı için övgü anlamı olduğunun anlaşılacağını söyler. Çünkü bu âyetten bir önceki âyetlerde “O, göklerin ve yerin yaratıcısıdır. O'nun eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir! Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur. İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin, O her şeye vekildir.” (el-En'âm 6/101-102) Allah Teâlâ'nın eş ve çocuk sahibi olmadığı, yer ve göklerin yaratıcısı olması gibi O'nun zâtına yönelik övgü içeren niteliklerden bahseden bilgiler mevcuttur. Ona göre Allah Teâlâ hakkında övgü içeren bu âyetlerin ardından “Gözler O’nu idrak edemez” âyetinin gelmiş olması bu âyetin de aynı minval üzere övgü bağlamında anlaşılması gerekir. Bu durumda ayetler bir bütün olarak ele alındığında şu anlam ortaya çıkacaktır: Allah Teâlâ insanlar gibi bir canlı değildir, eşi ve çocuğu yoktur ve insanların görebileceği bir varlık değildir. Âyetlerde geçen birbirini tamamlayıcı mahiyetteki bu özellikler O'nun hakkında varid olan övgü makamındaki sıfatlardır. Dolayısıyla “Gözler onu idrak edemez” âyeti önceki âyetlerden bağımsız olarak tek başına tefsir edilip yorumlandığında kastedilen anlam ortaya çıkmayacaktır. İlgili âyet öncesi ve sonrası ile birlikte bir bütünlük içerisinde değerlendirilip

⁷¹⁸ Fâik, s. 56: 1-7.

yorumlandığı zaman ilâhî kelâmın vermek istediği mesaj tam ve doğru olarak anlaşılabilir.⁷¹⁹

İbnü'l-Melâhimî, bu âyete benzer övgü içeren bir başka âyeti bu hususta delil olarak gösterir. Delil olarak gösterdiği âyette “*O, yedirir ancak kendisi yemez*” (el-En’am 6/14) buyurulmuştur. Bu âyette canlıların muhtaç varlık olduğu ancak Allah Teâlâ’nın muhtaç olmadığı ifade edilerek Allah Teâlâ övülmüştür. Ancak bu âyetteki Allah Teâlâ’ya yönelik övgü anlamının anlaşılabilmesi için âyetin bir bütün olarak insan ve Allah Teâlâ hakkındaki özelliklerin birlikte değerlendirilmesi gerekir.⁷²⁰ Dolayısıyla “*Gözler O’nu idrak edemez ancak O gözleri idrak eder*” âyetindeki övgü anlamının ortaya çıkması için Allah Teâlâ’nın insanları idrak ettiği ancak insanların O’nu idrak edemeyeceği şeklindeki iki ayrı durumun aynı anda değerlendirilmesi gerekir. Çünkü karşılıklı hükümleri içeren âyetlerin doğru olarak yorumlanabilmesi için âyetteki her iki hükmün birlikte değerlendirilmesi ve anlamlandırılması tefsir mantığının gereğidir.

İbnü'l-Melâhimî, rü’yet ile ilgili “*Gözler O’nu idrak edemez ancak O gözleri idrak eder*” (En’âm 6/103) âyeti etrafında şekillenen tartışmayı ve değerlendirmelerini aktardıktan sonra Allah Teâlâ’nın görülmesi anlamını taşıyan diğer âyet ve hadisler etrafında cereyan eden tartışmalara geçer. Bu hususta Allah Teâlâ’nın görülebileceğini iddia eden muhalif konumundaki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ileri sürdüğü görüşlerini kritik eder. İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ’nın görülebileceği anlamına gelebilen bu âyet ve hadisleri Mutezile’nin genel metoduna uygun olarak akıl çerçevesinde ve Arapça dilbilgisini de kullanarak te’vil eder. Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında tartışmaya konu olan diğer âyetler şunlardır:

2. Konu ile ilgili âyetlerin başında “*O gün birtakım yüzler Rabbine bakıp parlamaktadır.*” (el-Kıyame 75/22-23) âyeti gelir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu âyetin Allah Teâlâ’nın âhirette görülebileceğine delil olarak gösterirler.⁷²¹ Bu nedenle âyette

⁷¹⁹ *Fâik*, s. 56: 8-13.

⁷²⁰ *Fâik*, s. 56: 14-17.

⁷²¹ Meselâ bk. Eş’arî, *İbâne*, s. 12; a. mlf., *Lüma’*, s. 112; Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 141; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 303; Cüveynî, *İrşâd*, s. 168; Şehristânî, *Nihâye*, s. 369; Neseî, *et-Temhîd fî usûl’i’-d-dîn* (nşr. Abdülhak Kâbil), Kahire: Dârü’s-sekâfe li’n-neşr ve’t-tevzî, 1987, s. 39.

geçen “*nâziretûn*” kelimesi ile ilgili lügat anlamlarını tek tek değerlendirerek yapılan eleme sonucunda bu lafzın rü’yet anlamına geldiğini ispatlamaya çalışırlar.⁷²²

Onlara göre “*nâziretûn*” kelimesinin taşıdığı diğer muhtemel anlamlar söz konusu âyetin anlam bütünlüğüne uymamakta ve Allah Teâlâ açısından uygun olmamaktadır. Bu nedenle geriye rü’yet yani “bir şeyi görmek” anlamı kalmaktadır. Nitekim Sünnîler “nazara” fiilinin Arapçada görmek anlamında kullanılmasına örnek vererek görüşünü desteklemeye çalışırlar. Mesela Arapçada bir kimse birisini gördüğü zaman “nazartü ilâ fûlanin” yani “falancayı gördüm” şeklinde ifade eder. Âyetteki “nazara” kelimesinin vech (yüz) kelimesi ile birlikte ve ilâ harfi cerri ile de müteaddî olması da görmek anlamına geldiğine dair görüşü kuvvetlendirmiştir. Dolayısıyla Sünnî kelâmcılara göre âyetteki “nazara” fiilinin “intizar” yani birisini beklemek anlamında değil, birisini görme anlamında olduğu ve kastedildiği apaçıktır.⁷²³

İbnü’l-Melâhimî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının rü’yet konusunda ilgili âyette geçen “*nâziretûn*” lafzı etrafında şekillenen görüşlerini aktardıktan sonra ilgili kelime hakkındaki görüşünü ifade eder. Ona göre, “nazara” fiili lügatte görme anlamında değil, görmek amacıyla sağlıklı gözün görülecek şeye doğru yönelmesi anlamına gelmektedir. Ancak göz, görme amacıyla yöneldiği o şeyi bu fiilin sonunda görebilir de göremeyebilir de. Mesela “Hilâle baktım, ancak göremedim” denilir. Rü’yet, nazarın amacıdır. Bu anlamda meselâ “seni görünceye kadar etrafa bakındım” denilir. Nazar göz ucuyla bakmak, süzmek anlamlarına da gelir. Ancak tüm bu bakışların sonunda

⁷²² İbnü’l-Melâhimî’nin aktarımına göre, Ehl-i Sünnet “*nâziretûn*” lafzının türediği “nazar” kelimesinin lügatteki muhtemel anlamlarını şöyle sıralamıştır:

a) “Nazar” kelimesi “düşünmek” (=fikretmek) anlamında kullanılır. Allah Teâlâ’nın zâtının düşünülmesinin imkânsız olması nedeniyle âyetteki nazar ile kastedilen anlamın “düşünmek” olması mümkün değildir. *Fâik*, s. 58: 17-19.

b) Nazar” kelimesi “intizar” yani “bekleme” anlamında kullanılır. Ancak âyetteki bu lafza bekleşip durma anlamı verildiği zaman beklemekten mütevellid üzüntü ve keder gibi olumsuz duyguların meydana gelmesi ihtimali söz konusu olacaktır. Ancak bu türlü olumsuz duyguların cennet ehli için imkânsız olmasından dolayı kelimenin anlamının “bekleme” olması da mümkün değildir. *Fâik*, s. 58: 19-21.

c) “Nazar” kelimesinin bir başka anlamı “rahmet” yani acımadır. Âyetteki “*nâziretûn*” kelimesi ile bu anlamın da kastedilmiş olması mümkün değildir. Çünkü ilgili kelime “ilâ” harfi cer edatıyla kullanıldığı için bizim Allah Teâlâ’ya rahmet ettiğimiz anlamı çıkar ki bu anlam geçersizdir. Çünkü biz insanların O’na rahmet etmesi değil, O’nun bize rahmet etmesi söz konusudur. Bk. *Fâik*, s. 58: 21-22.

⁷²³ *Fâik*, s. 58: 22-59: 5. “O gün Rablerine bakan parlak yüzler vardır” meâlindeki âyette geçen “*ilâ rabbihâ nâzirah*” ifadesinin görmek anlamına geldiği bir başka âyetle desteklenmiştir. Nitekim “ilâ” edatıyla kullanılan “nazara” fiili Hz. Musa’nın Allah Teâlâ’yı görme talebini dile getiren âyette (el-A’râf 7/143) “*enzur ileyk*” şeklinde geçmekte ve “baş gözünün bakması” anlamına gelmektedir. Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân (Tefsiru’t-Taberî)*, XII, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî, Riyad: Daru Âlemi’l- Kütüb, 2003, 13-18.

görme fiilinin gerçekleşeceğini düşünmek doğru değildir. Ayrıca “nazara” fiilinin “ilâ” harfi cerrriyle müteaddi olması ve vech (=yüz) kelimesi ile birlikte kullanılması durumunda görmenin mutlaka meydana geleceği iddiaları da doğru değildir. Mesela konuşma dilinde “نظرت بوجهي إلى الهلال فلم أراه” şeklinde bir cümle kullanılır. Bu cümlelerin mânâsı “Hilale bizzat kendim baktım, ancak onu göremedim” dir. Bu cümlede “nazara” fiili muhaliflerin söylediği gibi ilâ harfi cerrriyle müteâddî olmasına ve cümle içerisinde vech kelimesi ile birlikte kullanılmasına rağmen gözle görme fiili gerçekleşmemiştir.⁷²⁴

İbnü'l-Melâhimî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının nazar kelimesi ile görmenin kastedildiğine dair görüşlerini Arap dili ve lügat bilgilerini kullanarak yanlışlığını ortaya koymaya çalışırken rü'yetin imkânsızlığına ilişkin seleften gelen birtakım rivayetlerden faydalanmayı da ihmal etmez. Onun aktardığı rivayetlere göre selef âlimleri âyette geçen “nâziretûn” lafzına görmek şeklinde anlam vermemişler, âyeti te'vil etmişlerdir.⁷²⁵

“Nazar” kelimesinin rü'yet anlamına gelmediğini açıklamaya çalışan İbnü'l-Melâhimî ayrıca bu kelimenin kendilerinin kabul ettiği “intizar”, yani “beklemek” anlamında te'vil edildiği zaman, beklemek fiilinin anlam içeriğinde üzüntü ve kederin bulunabilmesi hasebiyle, cennet ehli hakkında mümkün olamayacağı iddiasına da cevap verir. Ona göre beklemek fiili her zaman için üzüntü ve kedere vesile olmaz, bazen de bir kimsenin ertesi gün çocuğunun gurbetten geleceği ve ona kavuşacağı müjdesinin verilmesi gibi durumlarda o kimse ümit içerisinde bunların gerçekleşmesini beklerken sevinç ve ferahlık hisseder. Yahutta bir ziyafete çağrılan kişi, ziyaret saatini beklerken

⁷²⁴ *Fâik*, s. 59: 6-12.

⁷²⁵ İbnü'l-Melâhimî âyetteki “nâziretûn” lafzı ile ilgili selef tarafından yapılan te'villeri aktarır. Bu te'villerin ilki İbn Abbâs ve Mücâhid tarafından yapılmıştır. Onun aktarımına göre âyetin anlamı kendisine sorulan İbn Abbâs, “O'nun benzeri ve örneği yoktur. Cehennem ehline rahmet nazarıyla bakmaz. Cennet ehli de O'nun rahmet ve keremini umarak bekler” şeklinde cevap vermiştir. Kezâ âyet hakkında kendisine “İnsanlar bu âyetten Rab'lerini göreceklerini zannediyorlar. Siz ne dersiniz?” şeklinde sorulan Mücâhid de “O zaman yanılğı içerisinde bulunuyorlar. Çünkü Allah Teâlâ'yı hiçbir kimse göremez. Ancak insanlar sevap umarak sevinç ve umut içerisinde beklerler.” şeklinde cevap vermiştir. İbnü'l-Melâhimî ayrıca Saîd b. el-Müseyyeb'den de benzer bir rivayeti aktarır. Bk. *Fâik*, s. 59: 13-20. İbnü'l-Melâhimî'nin “nâziretûn” lafzı ile ilgili seleften aktardığı ikinci te'vile göre ise bu kelime cennete girecek kimselerin Rab'lerinden gelmesini umdukları huri, köşk ve elbiseden oluşan sevabı beklemek anlamına gelmektedir. “*Şehre (halkına) sor*” (Yusuf 13/82) âyetinde olduğu gibi muzâf olan sevab kelimesi düşerek muzâf yerine muzâfun ileyh olarak nâziretûn kelimesi kullanılmıştır. Nazara kelimesi bu şekilde te'vil edildiğinde sevap ummak ve bunun için beklemek anlamına gelecektir. Bk. *Fâik*, s. 60: 12-15.

yine üzüntü içerisinde değil, bilakis mutluluk ve sevinç duyguları içerisinde bekler. Tüm bunların yanında bazen de muhaliflerin dediği gibi bir kişi üzüntü ve keder duygularıyla bir şeyi bekleyip durabilir. Ancak bu tür bir umutsuz bir beklenti içinde olma ihtimali istisnâî bir durum olup o kişinin beklediğine kavuşamama durumunda söz konusu olacaktır.⁷²⁶

3. Rü'yet ile ilgili Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışma konusu olan başka bir âyet ise Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı görmek istemesinden bahseden âyettir. A'râf süresinin 143. âyetinde geçtiği üzere⁷²⁷ Hz. Musa, Allah Teâlâ'dan kendisini göstermesini istemiştir. Rü'yetin mümkün olduğu düşüncesini benimseyenler, sıfatlarıyla birlikte Allah Teâlâ'yı herkesten iyi bilen bir peygamber olarak Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'dan mümkün olmayan bir niyazda bulunmasının câiz olmadığını ileri sürerler. Demek ki Hz. Musa O'nun görülmesinin mümkün olduğunu biliyor ki dua edip gerçekleşmesini istemiştir.⁷²⁸ İbnü'l-Melâhimî ise öncelikle bu isteğin Hz. Musa'ya ait olmayıp kavminin isteği olduğunu, onun da bu isteğe aracılık yaptığını belirtir ve bu isteğin geçtiği başka âyetlerinden örnekler verir. Mesela, *“Bir zamanlar siz, “Ey Musa, biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız” demiştiniz”* (el-Bakara 2/55) ve *“Ehl-i kitap senden kendilerine gökten kitap indirmeni istiyor. Ancak daha önceleri Musa'nın kavmi kendisinden daha büyük bir istekte bulunmuş ve “Allah'ı bize açıktan göster!” demişlerdi”* (en-Nisa 4/153).⁷²⁹ Dikkat edilirse bu âyetlerde Allah Teâlâ'yı görmek yönündeki isteğinin Hz. Musa'nın kavminden geldiği açıkça belirtilmektedir.

İbnü'l-Melâhimî âyette Hz. Musa'nın isteğe aracılık yapmasının bir benzerinin günlük hayatta yaşanabilecek bir olgu üzerinden örneklendirir. Mesela cebinde cevher bulunan bir kimse hakkında *“falancanın cebinde cevher vardır”* diye bir haber halk

⁷²⁶ *Fâik*, s. 59: 21- 60: 2; *Ta'lik*, s. 248: 1-9.

⁷²⁷ Söz konusu âyette meâlen “Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim” dedi.” (el-A'râf 7/143) buyurulmaktadır.

⁷²⁸ Ehl-i Sünnet kelâmcıları rü'yet câiz olmasaydı, Hz. Musa'nın bunu istemesinin câiz olmayacağını ve Allah Teâlâ'nın da rü'yetin gerçekleşmesini mümkün olan dağın yerinde kalmasına bağlamayacağını söylerler. Rü'yetin olabilmesinin koşulu olarak dağın yerinde kalması gibi mümkün bir olaya bağlanmış olması Allah Teâlâ'nın görülebileceğinin delilidir. *Mugnî*, IV, 217: 15-19. Ayrıca bk. Eş'arî, *İbâne*, s. 14; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 139-140; Nesefî, *Tabsıra*, I, 392; Şehristânî, *Nihâye*, s. 367.

⁷²⁹ *Fâik*, s. 61: 6-13.

arasında yayılmış olsun. Bu kimsenin cebindeki tahmin ettiği şey olmadığını bilen bir kimsenin de bu haberi işittiğini düşünelim. Bu kimse bunu bildiği halde diğer kimseye “cebindeki cevheri bana göster” diye bir talepte bulunabilir. Aslında bu kimse talepte bulunurken onun cebinde bir şey olmadığını bilmektedir. Ancak bu kimsenin bu talebini söylerken amacı elbisesinde cevherin olmadığını bizzat talep ettiği kimse tarafından ikrar edilmesidir.⁷³⁰ İbnü’l-Melâhimî’ye göre aynı bu örnekte olduğu gibi rü’yetullah’ın imkânsız olduğunu bilen Hz. Musa, âsi ve nankör kavminin anlamsız isteklerine karşı bizzat Allah Teâlâ tarafından olumsuz yanıt verilmesini arzulamıştır. Böylelikle Hz. Musa âsi ve inatçılıklarından zaman zaman yakındığı kavminin yani İsrail oğullarının imkânsız ve uygun olmayan talebi olan Allah Teâlâ’nın görülmesinin mümkün olmadığını göstermek istemiştir.

Kelâm âlimleri Hz. Musa’nın Allah Teâlâ’nın görülmesine ilişkin isteği kendi isteğiymiş gibi kendisine izafe etmesini Allah Teâlâ’nın “beni asla göremezsın” şeklinde karşılık vermesinden dolayı olduğunu söylerler. Çünkü O, yaşadığı zaman dilimindeki insanlar içinde Allah Teâlâ’ya en yakın olan bir peygamberdir. Bundan dolayı Allah Teâlâ’nın bu şekilde görülmesinin mümkün olmadığını öncelikli olarak bilen bir kimsedir. İbnü’l-Melâhimî, bu niteliklere sahip bir insan olarak Hz. Musa’nın yaptığı bu istekten sonra dağın sarsılması nedeniyle kendisinde korkunun oluşmasını, ayrıca yine bu istek nedeniyle sarsıntı ve ateşin meydana gelmesini Allah Teâlâ’nın görülmesinin imkânsız oluşunun delilleri olduğu görüşündedir. Ona göre, insanların sevap olarak Allah Teâlâ’yı görmek istemeleri hemencecik karşılık bulsaydı ve bu âciliyette insanlar için maslahat olsaydı, Allah Teâlâ bu korkuları insanlara göstermez ve yaşatmazdı. Demek ki Allah Teâlâ’nın görülmesinde insanlar açısından herhangi bir maslahat yoktur.⁷³¹

Bu isteğin gerçekleşmesinin imkânsız oluşunda insanlar adına bir maslahatın olmamasının yanında kendisinin gösterilmesi isteğine Allah Teâlâ’nın verdiği “لن تراني” (beni asla göremezsın)” şeklindeki cevabı da rü’yetin imkânsızlığına başka bir delildir. Çünkü Arapçada “لن” edatı rü’yetullah’a benzer olması mümkün olmayan ve gerçekleşmesinden ümit kesilen olguları ifade etmek için kullanıldığını söyleyen İbnü’l-

⁷³⁰ *Fâik*, s. 61: 13-15.

⁷³¹ *Fâik*, s. 61: 16-21.

Melâhimî, buna delil olarak Kur'ân'dan bazı âyetlerden örnekler verir. Meselâ “*Kâfirler dediler ki: “Biz bu Kur'ân'a ve ondan önce gelen kitaplara asla inanmayacağız”* (Sebe' 34/31) ve “*Ey Musa! Allah'ı apaçık görünceye dek sana asla inanmayız”* (el-Bakara 2/55) gibi âyetlerdeki “لن” edatı kendisinden ümit kesilen ve kesin olumsuzluk anlamını içeren olguları ifade etmek için kullanılmıştır.⁷³²

Mutezilî kelâmcılar Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'nın bizzat kendisini görmek istemesinde O'nun bir şeye benzetilmesi (=teşbih) endişesiyle O'nun görülmesinin imkânsız olduğu kanaatindedirler. Çünkü Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'dan “*Rabbim bana kendini göster de seni göreyim*” âyetindeki “nazara” fiilinin baş gözüyle bir şeyi görmek anlamında anlaşılması durumunda tecsim tehlikesi ortaya çıkacaktır. Çünkü nazar kelimesi bir şeyi görmek amacıyla gözlerin o şeye yöneltilmesidir. Bu şekildeki görme olgusu ise sadece cisimler ve arazlar hakkında mümkün olmasından dolayı bu durumda Allah Teâlâ'nın bir cisim olması söz konusu olacaktır ki bu, kesinlikle kabul edilmemesi gereken bir düşüncedir.⁷³³

İlgili âyette geçen nazar kelimesinden kastın Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı görmek istediği anlamının nasıl verildiği yönündeki bir soruya İbnü'l-Melâhimî, âyeti işitenin Hz. Musa olduğunun bilinmesi sebebiyle görmek isteğini ifade eden cümlenin düştüğünü söyler. Buna göre âyetin cümle olarak düzeni, “Rabbim! Kendini bana göster ki (ben de göreyim)” şeklinde olacaktır. İbnü'l-Melâhimî, bu istekten dolayı tevbe eden Hz. Musa'nın niçin tevbe ettiğini şu şekilde açıklar: Hz. Musa kendisine böyle bir istekte bulunma hususunda Allah Teâlâ tarafından izin verilmeden önce kavminin isteğini onların huzurunda Allah Teâlâ'ya arz etmiştir. Bir peygamber olarak imkânsız bir şeyin gerçekleşmesi için istekte bulunan Hz. Musa'nın bu isteğinden dolayı tövbe etmiştir. Yahutta bu istekten dolayı hata yapmamamış olsa da o anda kendisini korku hali sarınca her salih kul gibi tövbe etmiştir.⁷³⁴

İlgili ayetin anlamını bir başka şekilde anlamlandıran ve Hz. Musa'nın isteğinin zorunlu ma'rifete yönelik bir istek olduğunu düşünen âlimlere göre⁷³⁵, Hz. Musa bu

⁷³² *Fâik*, s. 61: 22-62: 2.

⁷³³ *Fâik*, s. 62: 3-6.

⁷³⁴ *Fâik*, s. 62: 7-11.

⁷³⁵ İbnü'l-Melâhimî'nin verdiği bilgi ve kavramlardan anlaşıldığına göre bazı âlimler diye bahsettiği kimseler muhtemelen tasavvuf ehlinde kimselerdir. Tasavvuf ilminde marifet, ruhânî halleri yaşayarak iç

isteğiyle zihnindeki şüphelerin giderilmesini ve vesveselerin yok olmasını amaçlamıştır. Buna göre Hz. Musa, “Bana kendini göster” şeklinde bir istekte bulunmakla “Seni açık bir ma‘rifetle (=ma‘rifeten celiyyeten) bilmemi sağlayacak görüşü benim için mümkün kıl” demek istemiştir. Bu durumda âyetin mânası şu şekilde olur: “Senin indindeki âyetlerini (=mucizelerini) görmek istiyorum. Bu âyetleri göreyim ki bende açık marifet meydana gelsin”. Hz. Musa yaptığı duada görmek fiilini Allah Teâlâ’ya izafe etmiştir. Ancak Allah Teâlâ’nın görülmesi imkânsız olmasından dolayı Hz. Musa O’nun âyetini görmek ve bu sayede Allah Teâlâ’yı daha içten bilmek (ma‘rifet) istemiştir. Böylelikle Hz. Musa’nın yaptığı dua ile Allah Teâlâ’nın âyetini görerek O’nu daha iyi öğrenmek (=ârif olmak) için istemiş olduğunu biliriz. Dolayısıyla bu âyetteki Hz. Musa’nın duası, Allah Teâlâ’dan kendisini değil de, O’nu açıkça bilmek (=ârif olmak) için âyetlerini görmek istemesine matûftur.⁷³⁶

4. Allah Teâlâ’nın âhirette görülebileceği bağlamında Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından delil olarak gösterilen bir başka delil, bir hadise dayanır. Câbir’den⁷³⁷ rivayet edilen bu hadis’e göre âhirette insanlar Allah Teâlâ’yı dolunayı gördükleri gibi göreceklerdir. Hadisin metni şu şekildedir: “Ay’ı dolunay halinde iken nasıl net bir şekilde görüyorsanız âhirette hiçbir sıkıntı çekmeden ve eksiksiz bir şekilde Rabbinizi

tecrübe ile elde ettikleri bilgi, irfandır. Bu bilgiye ulaşan kimseye de ârif-i billâh denir. Bk. Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981, s. 487-495; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991, s. 316-318.

⁷³⁶ *Fâik*, s. 11-16. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, tartışmaya konu olan “kendini bana göster” ayetini “bana açık ma‘rifet ver” şeklinde te‘vil etmiştir. İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’a ait te‘vili aktarmıştır. Bu te‘vile göre, ilgili ayette Hz. Musa Allah Teâlâ’dan dünyada bir örneği olmayan sadece ahiret ehli için meydana gelmesi mümkün olan bir fiil olarak açık marifeti (=bilgi) kendisine vermesini istemiştir. Ebü'l-Hüzeyl, açık marifet gibi sadece ahirette meydana gelebilecek olaylara örnek olarak dağların didik didik parçalanması, göğün yarılması ve erimiş maden gibi olması gibi olayları gösterir. Bu olaylar meydana geldiği anda insanların kalplerinde bulunan şüphe ve vesveselerin kalkmasına sebep olacaktır. Ancak bu olağanüstü olaylar gibi açık marifetin insanda meydana gelişi de ahirette gerçekleşebilecek türden olaylardandır. İşte Allah Teâlâ, Hz. Musa’nın bu isteğini geri çevirerek bu olayın dünya hayatında gerçekleşmesinin mümkün olmadığı mesajını vermiştir. Çünkü sadece ahirette gerçekleşebilecek bir olay olan açık marifetin insanlarda belirmesi gibi göğün yarılması ve erimiş maden gibi olması türünden olağanüstü olayların meydana gelebilmesi için insanın yapısı müsait değildir. Dünya hayatında iken insan yapısının açık marifeti görmeye uygun olmaması nedeniyle bu dünyada gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu Allah Teâlâ biz insanlara bir örnek ile bildirmek istemiştir. Bu nedenle Allah Teâlâ Hz. Musa’nın isteği üzerine açık marifeti göstermiş ancak Hz. Musa bir insan olarak buna dayanamamış ve bayılmıştır. Sonuçta şu ortaya çıkmıştır ki dünyada iken bir insanın açık marifeti görebilmesinin ihtimali söz konusu değildir. Açık marifeti zamanından önce gerçekleşmesini istediği için pişman olan Hz. Musa bu isteğinden dolayı Allah Teâlâ’ya tövbe etmiştir. Bk. *Fâik*, s. 62: 17-22; *Ta‘lik*, s. 262: 12-19.

⁷³⁷ Asıl adı Ebü Abdillah Câbir b. Abdullah b. Amr b. Haram el-Ensârî (ö. 78/697) olan Câbir, en çok hadis rivayet eden sahabelerdendir. Bk. M. Yaşar Kandemir, “Câbir b. Abdullah”, *DİA*, VI, 530-532.

göreceksiniz”.⁷³⁸ Hadis kritiği açısından buna benzeyen ancak muarız yani tam tersi anlam içeren Allah Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olmadığı yönünde bilgi içeren rivayetlerin⁷³⁹ de olduğunu ifade eden İbnü'l-Melâhimî'ye göre, ahâd haberlerin bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür ahâd haberlerin içerdiği bilgilerin de kelâm ilmi açısından ilmî bir değeri yoktur.⁷⁴⁰

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın dolunayın görülmesi gibi net olarak görülebileceğine dair hadisin ahâd haber olması ve râvilerinden Ebû Hâzm'ın ömrünün sonlarında ne dediğini bilememe şeklinde ortaya çıkan bunama rahatsızlığı geçirmesi nedeniyle kritik edildiğini ve metnin hadis tekniği açısından eleştirildiğini belirtir. Dolayısıyla bu tür haberlere güvenilmeyeceğini söyler. Ayrıca bu hadisin içeriğinin doğru olması söz konusu olsa bile hadiste sadece mü'minlere verilecek esas müjde, rü'yet olarak tabir edilen ve kendisi sayesinde şüphelerin giderileceği, hiçbir külfet ve meşakkat barındırmayan açık bilginin (=ma'rifeten celiyyeten) kendisidir.⁷⁴¹

Rü'yetin Allah Teâlâ'nın görülmesi anlamında değil de açık bilgi şeklinde te'vil edilmesi sarf bilgisi açısından muhalif kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriye göre, rü'yet ilim manasında kullanıldığında iki mef'ul ile müteâddî olması gerekir. Ancak âyette geçtiği üzere rü'yet fiili tek meful ile müteâddî olmuştur. İbnü'l-Melâhimî, ilim kelimesinin ma'rifet manasında kullanılması durumunda tek mef'ul ile

⁷³⁸ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII, 107-108, no. 19876.

⁷³⁹ İbnü'l-Melâhimî Allah Teâlâ'nın dünyada ve ahirette görülemeyeceğine dair bazı hadisleri aktarır. Câbir'in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Dünyada ve ahirette hiç kimse Allah Teâlâ'yı göremez” Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'e “ahirette Rabbimizi görecek miyiz?” şeklinde bir soru sorulduğunda Hz. Peygamber düşerek toprağa kapaklanır. Daha sonra kendine geldiğinde “Allah Teâlâ'yı hiçbir kimsenin görmesi söz konusu olamaz” demiştir. Bk. *Fâik*, s. 63: 1-14.

⁷⁴⁰ Kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, haber-i vâhidin sadece zannî bir delil teşkil edebileceği, zannî delilin ise akaid konularında tek başına yeterli olamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Mesela Ebû Hanîfe, Kur'ân'a aykırı bilgiler ve hükümler ihtiva eden ahâd haberlerin reddedilmesi gerektiğini söylemiştir. Zira Hz. Peygamber'in Kur'ân'a ve akla aykırı bir beyanda bulunması imkânsızdır. Bu temel ilkeyi kabul etmek peygamberi tasdik etmenin bir gereğidir. Ayrıca Kur'ân'a ve akla aykırı olan haber-i vâhidin reddedilmesi Resûl-i Ekrem'i yalanlamak anlamına gelmeyip ona bu isnadı yapan kişinin sözünün kabul edilmemesi demektir. Böyle bir davranış, Hz. Peygamber'i Kur'ân'a muhalif davranmış gibi göstermekten tenzih etmek için de gereklidir. Gazzâlî'ye göre ahad haber, Allah'a ve peygambere iman gibi dinin aslını teşkil eden konuların ispat edilmesi için yeterli değildir. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Bulak: el-Matba'atü'l-Emiriyye, 1322-1324, I, 145-148.

Ahmed b. Hanbel sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tarafından nakledilen ahâd haberlerin, ister akâide ister fıkha ve ahlâka dair olsun kesin delil kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu konudaki reddi tutumlarından dolayı bu haberleri dikkate almayan Cehmiyye ve Mutezile'yi şiddetle eleştirmiştir. Bk. Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1981, s. 236-237.

⁷⁴¹ *Fâik*, s. 63: 7-14.

yetinilebileceğini belirtir. Kur'ân'dan bu hususta delil teşkil eden âyetleri örnek olarak verir. Mesela “*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz (لا تعلمهم)*.” (el-Enfâl 8/60) ile “*Sen benim içimde olanı bilirsin (تعلم), ama ben sende olanı bilemem (لا أعلم)*.” (el-Mâide 5/116) ayetlerinde ilim kelimesi tek mef'ul alarak müteâddî olarak kullanılmıştır. Bu âyetlerdeki ilim kelimesinin yerine aynı anlama gelen ma'rifet kelimesi kullanılabilir. Dolayısıyla ma'rifet anlamına gelen rü'yet kelimesi de tek mef'ul ile müteâddî olarak kullanılabilir.⁷⁴²

4.2.2. Rü'yetullah ile İlgili Aklî Deliller ve Kritisiz

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın görülemesi ile ilgili Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ileri sürdükleri âyet ve hadislerden oluşan naklî deliller üzerindeki tartışma ve değerlendirmelerden sonra konu hakkında ortaya konulan aklî delillerin değerlendirmesine geçer. Ona göre, şu anda bizim Allah Teâlâ'yı göremeyişimizin üç sebebi bulunmaktadır. Bu sebepler şunlardır:

1. Biz O'nu görebilecek özellikte değiliz.
2. O'nu görmemizin önünde birtakım engeller var.
3. Allah Teâlâ'nın zâtı görülecek özellikte değildir.⁷⁴³

İbnü'l-Melâhimî, bu hususta taksim metodunu uygulayarak ilk iki seçeneğin elenmesi sonucunda geriye üçüncü seçeneğin kalmasını sağlayacaktır. Bu durumda biz Allah Teâlâ'yı görecekte durumda değilsen ve O'nu görmemize mani olan engellerin varlığından bahsediyorsak geriye O'nun zâtının görülmesinin imkânsızlığı seçeneği kalacaktır. İbnü'l-Melâhimî görme özelliği olan her insanın gözleri sayesinde görülebilecek olan her şeyi görebilecek vasıf ve güce sahip olduğunu belirtir. Ona göre biz insanlar görülebilecek her şeyi görmeye muktediriz ve bu özelliğimiz sağlıklı-sağlam duyu organlarına sahip canlı bir varlık olmamızdan kaynaklanır. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın kendisi bizim görebileceğimiz özellikte olmuş olsaydı, O'nu görmemize engel olabilecek hiçbir şey olamazdı. İbnü'l-Melâhimî, sağlıklı bir insanın

⁷⁴² *Fâik*, s. 63: 15-20.

⁷⁴³ *Fâik*, s. 56: 18-20.

bir şeyi görmesine engel oluşturma imkânı olan ve aklın öngördüğü muhtemel engelleri sayar. Bu engeller yoğun bir perde, görülecek şeyin konum itibariyle farklı olması, yapı itibariyle ince ve latif olması, aşırı yakın veya uzak olması, göz ile görünecek şey arasında uygun ışık ortamının olmaması gibi durumlardır.⁷⁴⁴ Tüm bu hususlar cisim olmayan veya cisme hulül etmeyen Allah Teâlâ hakkında engel olarak düşünülemez. Yani bu engeller Allah Teâlâ'nın görülmesine mani değildir. Şayet Allah Teâlâ görülebilecek özellikte olmuş olsaydı, engellerin ortadan kaldırılmasıyla şu anda da bizim O'nu görmemiz mümkün olabilecektir. Ancak şu an için bunun imkânsızlığı söz konusu olduğuna göre bu durum O'nun bizzat kendisinin görülebilecek özellikte olmadığını delilidir.⁷⁴⁵

Allah Teâlâ'nın kurguladığı ve yarattığı düzen içerisinde O'nun görülemeyeceğini iddia eden Mutezile'ye muhalif kesimden mevcut şartlar altında görme olayının ortamını sağlayan Allah Teâlâ'nın isterse daha farklı ortamlarda (duyu organlı veya organsız, engellerin olması veya olmaması gibi) görmemizi sağlayabilecek güç ve potansiyele sahip olduğuna dair bir itiraz gelebilir. Buna göre Allah Teâlâ isterse kendisinin de görülebileceği şartları ve ortamı biz insanlar için oluşturabilir/yaratabilir, bizler de O'nu görebiliriz. İbnü'l-Melâhimî ise yeryüzünün bir düzeninin olduğunu, akıllı insanların bu düzeni kavradıktan sonra hayal etmelerine rağmen bazı arzu ve isteklerine ulaşamadıklarını belirtir. Nitekim bir insan büyük bir ateşe atılarak kendisine bu ateşin vereceği azap ve acıyı hayal edebilir. Ancak bu bir hayal olduğu için bu büyük ateşin o anda vereceği sıcaklığı ve acıyı hissedemez. Çünkü nihayetinde bu bir hayaldir. Gerçeklikle bir alakası yoktur. Yine bir kimse yüce dağları görmenin ve dağlardaki heybetli seslerin yankısını duymanın hayalini kurabilir. Ancak bütün bunlar hayalden ibaret olduğu için bu kimsenin o anda gerçeklik olarak dağları görmesi ve sesin yankısını duyması söz konusu değildir.⁷⁴⁶ İbnü'l-Melâhimî, duyu organı olmaksızın bir şeyi görmenin veya görülemeyecek durumdaki bir şeyi görmenin mümkün olması halinde gören bir insanın önündeki duvarı da görmemesi gerekeceğini ifade eder. Böyle bir durumda bir mekânda olmaksızın o mekânda olup bitenleri görmek mesela Bağdat'ta iken Çin ülkesindeki bir şeyi görebilmek gibi olguların mümkün olması

⁷⁴⁴ Rü'ye'te engel olabilecek durumlar için ayrıca bk. *Ta'lik*, s. 257: 18-258: 2.

⁷⁴⁵ *Fâik*, s. 56: 20-57: 4.

⁷⁴⁶ *Fâik*, s. 57: 5-12.

gerekecektir. Tüm bunların meydana gelmesinin mümkün olması ise her şeyin makûl olmaktan çıkması demektir.⁷⁴⁷

İbnü'l-Melâhimî, bu ifadeleriyle insanların kurdukları türlü hayallerin olabileceğini, bu hayallerinden birinin de Allah Teâlâ'nın kendilerince görülmesine ilişkin arzu ve istek olduğunu, ancak mevcut yaratılmış hayatın gerçekliğinde bunun mümkün olmadığını anlatmak ister. Çünkü Allah Teâlâ'nın yarattığı evrendeki varlıklar dünyasındaki oluşumların devamı için koyduğu kurallar hep aynıdır ve böyle devam edecektir. Varlık dünyasının kuralları belirlidir ve değişmeyecektir. Bu kuralları belirleyen ve yaratan hâkim ve kâdir olan Allah Teâlâ'nın bizzat kendisidir.

İbnü'l-Melâhimî, genel olarak duyu organlarımızın özelde ise görme fiilinin gerçekleşmesinde zorunlu olan şartların dışında daha başka şartların olması gerektiğini söyleyenlerin bu tezlerine aklen delil getirmeleri gerektiğine işaret eder. Ancak görülen ve bilinenlerin dışında ayrıca şart veya şartların olduğunun ispatlanmasının imkânsız olduğunu da ifade eder. Eğer mevcut şartların dışında ayrıca daha başka şartların olabileceği ihtimali söz konusu olması durumunda yokluk halindeki ma'dûm olan şeyin ve seslerin de görülebilmesi mümkün hale gelecektir. Ona göre, bu tür düşünceler cehalet sebebiyle ortaya konan ürünlerdir. Onların dediği gibi bazı cisimlerin görülmesine mani olan engeller kaldırılarak bu cisimlerin görülmesi söz konusu olduğunda mevcut hayat düzeninin kuralları makûl olmaktan çıkacak, dengeler alt üst olacaktır. Bunun sonucunda da tasarruflarımızın düzeni bozulacaktır.⁷⁴⁸

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın görülmesi ile ilgili Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ileri sürdüğü başka bir aklî delilden bahseder. Bu delile göre Sünnî kelâmcılar görülebilecek şeylerin vücut sıfatları yani var olmaları ile görülebilir olmaları arasında bir illiyet bağı kurarak “görülebilecek konumda olan varlıkların görülebilmesini mümkün kılan sebep varlıkların varlık dünyasında mevcut olmalarıdır” hükmüne ulaşmışlardır. Bu durumda nasıl var olan her şeyin görülmesi mümkün oluyorsa mevcut olan Allah Teâlâ'nın da görülmesi aklen mümkündür.⁷⁴⁹

⁷⁴⁷ *Fâik*, s. 57: 13-18.

⁷⁴⁸ *Fâik*, s. 57: 19-58: 8.

⁷⁴⁹ Meselâ bk. Sâbunî, *Bidâye*, s. 41; Şehristânî, *Nihâye*, s. 357-366; İcî, *Mevâkıf*, s. 302-304; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 34-35. Eş'arî'ye göre varlık terimi ortak bir terim olmakla birlikte her mevcutta farklı anlam düzeyinde bulunur ve görme bazan ortak, bazan da farklı yargılarla ilişkilendirilir. Bu sebeple

İbnü'l-Melâhimî, bu düşünceyi doğal olarak ilzam etmiştir. Ona göre “vücûd” kavramı aynen “şey” kavramı gibi çok farklı unsurları kuşatan, diğer bir deyişle farklı unsurları ifade etmek için kullanılan ortak bir kavramdır. Bir başka deyişle “vücûd” kavramı, kapsam yönüyle aynen “şey” kavramı gibidir. Dolayısıyla “vücûd” kavramı farklı şeylerin müşterek olduğu, şeyin zâtı üzerine zâit bir unsur değildir, bu sebeple de görülebilenin illeti olması mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî'nin burada söylemeye çalıştığı husus şudur: Bütün “eşyâyı (şeyleri)” kuşatan bir kavram illet olamaz. Nitekim burada tartışılan husus “bir ‘şey’in görülebilmesinin illeti onun var olmasıdır (vücûd)” önermesidir. Bu önermedeki şey kavramı, varlığı kuşatan en geniş kavramdır. Ancak “şey” kavramı gibi geniş bir diğer kavram ise “vücûd”dur. Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin yerine kullanılabilir. O halde biz tartışma konusu önermeyi şu şekilde de kurgulayabiliriz: “Bir ‘var olan’ın görülebilmesinin illeti onun var olmasıdır”. İşte İbnü'l-Melâhimî bunun bir anlamda bir şeyin illetinin yine kendisinin olması gibi mantıksız bir sonuç doğurduğunu vurgulamaya çalışır. Böyle bir önermenin, “Hacim görülebilir, çünkü hacimdir”, “Renk görülebilir, çünkü renktir”, “Allah’ın zâtı görülebilir, çünkü Allah’ın zâtıdır” önermelerinden farklı olmadığını söyler. Bu sebeple, bir şeyin illetinin yine kendisi olması gibi mantıksız bir sonuca götüren önermenin “yanlış (fâsid) önerme” olduğunu söyler. Ayrıca o, “vücûd”un, hükmün (görülebilme) illeti olması açısından şâhid ve gâib âlemi kuşatan bir unsur olmadığını da ekler. Çünkü şâhid âlemde sesler, tatlar vb. gibi var olmakla birlikte görülmeleri mümkün olmayan unsurlar da bulunmaktadır. İbnü'l-Melâhimî, yaptığı değerlendirmelerin sonucu olarak Allah Teâlâ’nın hem bu dünyada hem de âhirette görülmesinin mümkün olmayacağını ifade eder.⁷⁵⁰

4.3. Vahdâniyet

Allah Teâlâ’nın bir ve benzeri olmayan tek varlık olduğunu ifade eden vahdâniyet sıfatı, Allah Teâlâ’dan nefyedilmesi gereken en temel hususları ortaya koymaktadır. Yani O’nunbir benzeri gibi ikinci bir ilâhın olmadığını, zât ve sıfatlarında bir benzeri bulunmadığını ortaya koyar. Bu sıfat aynı zamanda İslâm medeniyetinin

Allah Teâlâ’nın görülmesi teşbih ve tecsîme yol açmadığı gibi Allah’ın zâtına yeni bir anlam da eklemeyiz. Bk. Eş‘arî, *Lüma*, s. 110-111.

⁷⁵⁰ *Fâik*, s. 64: 4-7.

özünü teşkil eden tevhîd inancının bir ifadesidir. Tevhîd yani Allah Teâlâ'nın âlemin tek mutlak yüce yaratıcısı ve her şeyin sahibi olduğu inancı tüm Müslümanların benimsediği bir ilkedir.⁷⁵¹ Nitekim Mutezile mezhebi de temel felsefelerinin gereği olarak Allah Teâlâ'nın bir ve tek olması hususunda fazla hassasiyet göstermişlerdir. Tevhîd anlayışlarını izah etmede tenzihî bir dil kullanmayı tercih etmişlerdir. Özellikle felsefecilerin ve Mutezilî kelâmcıların kullandıkları “tenzihî dil” metodu, Allah Teâlâ'nın zâtını olumlu (isbâtî) anlamda ne olduğu şeklinde değil de, olumsuz (nefiy) anlamda ne olmadığı üzerinden tarif eden bir yaklaşımdır.⁷⁵² Mutezilîler Allah Teâlâ'nın bir ve tek olduğunu ifade etmek için vâhid lafzını kullanırlar. Bu yönüyle vâhid lafzı Allah Teâlâ'nın tek olduğunu vurguladığından ispat lafzı olsa da, esas itibariyle O'nun ikincisi olmadığını ifade ettiği için nefiy anlamı içermektedir.⁷⁵³ Dolayısıyla vâhid lafzı nefiy anlamında, yani Allah Teâlâ'nın ikincisi olmadığını ifade etmek için kullanıldığında nefsi/zâtî sıfat olarak kabul edilmez. Yani Allah Teâlâ hakkında bu anlamda “vâhid li-nefsihî” denilmez. Çünkü nefiy sıfatları zâtî olarak hak edilmez.⁷⁵⁴

Allah Teâlâ hakkında kullanılan vâhid lafzının birçok anlam içerdiğini belirten İbnü'l-Melâhimî, bunları üç başlık altında sıralar:

1. Allah Teâlâ'nın ulûhiyette bir ve tek olması, O'nun ibadet edilebilecek tek varlık olup O'nun dışındaki diğer varlıkların ibadet edilmeyi hak etmemiş olmamasıdır.
2. Allah Teâlâ zâtı hakkında bölünmenin (=tecezzi) mümkün olmaması.
3. O'nun zâtî sıfatlarda bir benzerinin olmaması, zâtının bu sıfatlarla vasıflandığı şekilde diğer varlıkların vasfedilmemesi.⁷⁵⁵

İbnü'l-Melâhimî'ye göre öncelikle Allah Teâlâ'nın kadîm ve zâtıyla zorunlu bir varlık olduğunun ispatlanması, O'nun dışındaki varlıkların zâtıyla zorunlu ve kadîm

⁷⁵¹ İsmail Râcî Fârûkî, *Tevhîd'in Düşünce ve Hayata Yansımaları* (çev. Dilâver Yardım), İstanbul: İnsan Yayınları, 1987, s. 29.

⁷⁵² Tenzihî dil için bk. Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995, s. 52-64.

⁷⁵³ *Mugnî*, V, 244: 8-9.

⁷⁵⁴ *Mugnî*, V, 244: 9-12.

⁷⁵⁵ *Fâik*, s. 95: 6-10.

olmadığının da ortaya konulması gerekir. Ancak böylelikle yukarıda bahsedilen yönler açısından Allah Teâlâ'nın bir ve tek olduğu açıklanabilir.⁷⁵⁶

Allah Teâlâ'nın bir ve tek olduğunun ispatı için ilk yapılması gereken şey, iki ilâhın var olmasının imkânsızlığını açıklamak ve ortaya koymaktır. İbnü'l-Melâhimî de aynı metodu takip ederek iki kadîm ve zorunlu ilâhın olma ihtimalini değerlendirip, böyle bir şeyin imkânsız olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre şâyet zâtlarıyla vâcibu'l-vücut olan iki tane kadîm ilâh mevcut olsaydı, bu iki ilâh birbirinden farklı olamazdı olamazdı. Çünkü bu durumda bu iki ilâh birbirinin aynısı olan iki ilâh olacaktır. Böylesi bir durumun da gerçekleşmesinin imkânsızlığı nedeniyle iki ilâhın var olması da imkânsız olacaktır. İbnü'l-Melâhimî iki ilâhın mevcudiyeti hususundaki düşüncesinin ana temasını verdikten sonra bunun açıklamasını şu şekilde yapar: Varsayım olarak aynı özelliklere sahip birbirinin benzeri olan iki ilâhın var olduğunu kabul edelim. Varsayım olarak kabul ettiğimiz aynı özelliklere sahip iki ilâh yekdiğerinden farklı olmayacaktır. Çünkü birbirinin benzeri olan iki ilâhtan biri, kendisinde bulunan ancak diğesinde bulunmayan bir emr (özellik) olmadıkça tek başına var olması söz konusu olmayacaktır. Çünkü birbirinin benzeri olan iki ilâh arasındaki ayrışma (=infisâl) ancak iki ilâhın diğesinde bulunmayıp sadece birisine mahsus bir özellik sayesinde olur.⁷⁵⁷ İki ilâhın da birbirinin benzeri olması nedeniyle böyle bir ayrışmanın imkânsızlığına dikkatleri çeken İbnü'l-Melâhimî, birbirinin benzeri olan iki ilâhın mümkün olmadığını anlatmaya çalışır.

İki ilâhın var olmasının imkânsızlığı hususunda temel düşüncesini ortaya koyan İbnü'l-Melâhimî, bunun pratikte nasıl olduğunu varsayım üzerinden yaptığı açıklamalarla izah etmeye çalışır. Bir ilâhta bulunması gerek tüm vasıfları kendilerinde bulduran iki ilâhın var olduğunu bir varsayım olarak kabul edelim. Birbirine tıpa tıp benzeyen iki ilâhın ayrışabileceği muhtemel durumlardan biri buldukları mekân olabilir. Ancak bu iki ilâhın buldukları bir mekânları yoktur ki birinin bulunduğu mekânın diğesinin bulunduğu mekândan farklı olduğunu düşünerek bu iki varlığın birbirinden farklı olduğunu düşünelim. Bir başka deyişle bu iki ilâh o kadar birbirinin

⁷⁵⁶ *Fâik*, s. 95: 10-12.

⁷⁵⁷ *Fâik*, s. 95: 13-16. Mutezilî kelâmcı el-Kâ'bî (ö. 319/931) Allah Teâlâ'nın birliği hususunda İbnü'l-Melâhimî'nin zikrettiği delili kullanmıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin delili ifade ediş şekli Kâ'bî'nin izahı ile aynıdır. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, s. 384-385.

aynısı olacaklar ki buldukları mekânın olmaması yönüyle de birbirine benzediklerinde farklı olduklarını düşünebilmek imkânsız hale gelecektir. İki ilâhın ayrışabilecekleri bir başka durum başlangıçlarının veya sonlarının olmaması ilgili olabilir. Ancak yine her iki ilâhın zât olarak varlığa gelmelerinin zamansal açıdan bir başlangıç ve sonları olmadığından bu iki ilâhın zamansal açıdan birinin diğerinden önce veya sonra olduğuna dair birinden birini farklı/özelliikli kılacak bir durum söz konusu olmayacaktır.⁷⁵⁸ Aynı şekilde bu iki ilâhtan biri hakkında varsayılan veya bilinen şeyler diğer varlık hakkında da geçerli olacaktır. Tüm bu benzeşen özelliklere sahip olan iki ilâhın doğal olarak birinin yapacağı fiilleri diğerinin de yapması gerekecektir. Biri hakkında mümkün veya zorunlu olan hususlar diğeri için de geçerli olacaktır.⁷⁵⁹

Bu açıklamalardan sonra İbnü'l-Melâhimî'ye göre özellikleri itibariyle birbirine tıpa tıpa benzeyen iki ilâhtan ikincisinin birincisinden ayrışması ancak ikinci ilâhın var olmamasıyla mümkün olabilecektir. Bir başka deyişle iki ilâhtan biri ancak varlığa gelmeyerek ancak diğer ilâhtan ayrışabilir. Çünkü iki ilâh arasındaki benzer özellikler o kadar aynileşmiştir ki birinin diğerinden ayrılması hem mümkün değil, hem de aynı ve tek varlık görüntüsü vermektedir. Bu durumda iki ilâh arasındaki benzerliğin ikisini aynı ve tek varlık şeklinde algılayacak boyutlarda olmasından dolayı aralarında herhangi bir farklılık olmayacaksa yani birbirlerinden ayırt edilemeyeceklerse “ikinci ilâh” ifadesini kullanmak absürd ve anlamsız olacaktır. Dolayısıyla “ikinci” ifadesinin çağrıştırdığı tüm tanımlamalar ve bunu gerektiren her şey anlamsız olacağından, ikinci ilâhın olabileceğine dair düşüncesinin nefyedilmesi gerekir.⁷⁶⁰

İki ilâhın var olması imkânsız olması aynı zamanda Allah Teâlâ'nın zâtında bölünmenin (*tecezzi*) câiz olmamasını gerektirir. Çünkü bölünmenin câiz olması durumunda ikinci cüzün de zâtıyla zorunlu ve kadîm özelliğine sahip olması gerekecektir. Dolayısıyla birbirine benzeyen cüzlerin bütün olan zâttan

⁷⁵⁸ Allah Teâlâ'nın bir ve tek olduğunu ortaya koymayı amaçlayan farklı şekillerde deliller ortaya konulmuştur. İbnü'l-Melâhimî'nin yukarıda bahsettiği delilin ipuçlarını Ebû Ali'den önce Ebü'l-Hüzeyl'in kullandığı delilde görebiliriz. Nitekim Kâdî Abdülcebbar bu delilden şu şekilde bahseder: “İki tane ilâh ispat edildiğinde, bunların zamanda yahut mekânda bulunmamaları yahutta hiçbir şekilde birbirinden farklı olmamaları mümkün değildir. Bu mümkün olmadığına göre iki ilâhın ispat edilmesi de mümkün değildir. Bu da Kadîm Teâlâ'nın bir (vâhid) olmasını gerektirir” Bk. *Mugnî*, IV, 319: 19-320: 1. “Temânü” delili ve diğer deliller ile ilgili Mutezile içerisindeki görüşler için bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 300-303.

⁷⁵⁹ *Fâik*, s. 95: 16-20.

⁷⁶⁰ *Fâik*, s. 95: 20-22.

ayrışmamaları/farklı olmamaları ve ikinci cüzün zâtî sıfatlar konusunda bütün olan zâtın bir benzeri gibi olmaması gerekir. Çünkü kadîm olma ve varlıklarının zorunlu olması hususlarında iki ilâhın birbirine benzemesi durumunda, birisinin zâtının aynen diğèrinin zâtı gibi olması ve birisinin zâtının gerektirdiği sıfatların aynısının diğèrinin zâtı için gerekli olacaktır. Dolayısıyla birisindeki zâtî sıfatların benzerleri diğèrinde de bulunmuş olacaktır. Tüm bu hususların meydana gelmesi imkânsız olduğuna göre kadîm ve zâtıyla zorunlu olan ilah bölünmeyen tek bir bütünlüğe sahiptir. Böylelikle zâtıyla kâdir olan Allah Teâlâ'nın tek başına olduğu ispatlanmış olmaktadır. Ayrıca ibadeti hak etmesine neden olan nimetleri dağıtma işinin fâili yalnızca kendisi olduğuna göre O, ulûhiyette bir ve tektir.⁷⁶¹

İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın bir ve tek oluşu ile ilgili istidlâli bilgileri aktardıktan sonra kelâm düşüncesinde bu mesele ile ilgili ön plana çıkan *temânû' delili*⁷⁶² hakkındaki Hüseyinî ekolünün değerlendirmesini aktarır. Bu delile göre, Allah Teâlâ ile birlikte ikinci bir kadîm varlık olmuş olsaydı, bu kadîm varlığın zâtı O'nun gibi olurdu ve iki kâdir varlık sonsuza kadar böylece iki kadîm varlık olarak kalırdı ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla iki tane kadîm varlığın var olması da mümkün değildir.⁷⁶³

Temel olarak iki tane kâdir ilâhın var olmasının imkânsızlığını ortaya koymak üzere kullanılan *temânû' delili*⁷⁶⁴ iki kâdir varlığın irade çatışmasına dayanır. Buna göre; iki kâdir varlık arasında *temânû'* (karşılıklı birbirine engel olma hali) olduğunun varsayılması durumunda birisinin bir cismi sol tarafa hareket ettirmek isterken,

⁷⁶¹ *Fâik*, s. 96: 1-7.

⁷⁶² Kelâm ilminde Allah'ın birliğini ispat için kullanılan akli delillerden öne çıkanlardan iki tanesinden biri iki ilah farz edildiğinde bunların birbirlerine aykırı iş yapmaları seçeneğini değerlendiren “burhân-ı temânû'” (irade uyuşmazlığı) delilidir. Diğèri ise âlemin birden çok ilâh tarafından ya taksime tabi tutarak veya birinin kudretini icra ettikten sonra diğèrinin de yeniden aynı şey üzerinde kudretinin tesirini göstermesi yoluyla yaratılıp- yaratılmayacağına dair “burhân-ı tevârud” delilidir. Bu iki delil, farz edilen iki ilahın birbirinin zıddına iş yapması ve yapmaması üzerine kurgulandıkları için aralarında fark yoktur. Bu nedenle kelâmda daha çok *temânû'* delili kullanılmıştır. Bk. Şerâfettin Gölcük – Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1988, s. 186-187; Özler, *Tevhid*, s. 71-72.

Temânû' delili Mu'tezilî kelâmcılar tarafından kullanıldığı gibi birçok Ehl-i Sünnet kelâmcısı tarafından kullanılmıştır. Meselâ bk. Eş'arî, *Luma'*, s. 20; Bâkılânî, *Temhid*, s. 25; Cüveynî, *İrşâd*, s. 57; Gazzâlî, *İktisâd*, s. 73; Şehristânî, *Nihâye*, s. 93-94; Taftazânî, *Şerhü'l-akâ'id*, s. 54; Seyfeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ali Muhammed Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm* (nşr. Hasan M. Abdüllatîf), Kahire, 1971, s. 153-154; Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn* (nşr. Semih Dügaym), Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1992, s. 75.

⁷⁶³ *Fâik*, s. 96: 8-11.

⁷⁶⁴ Kelâmcıların kullandığı *temânû'* delilinin kaynağı “*temânû'* âyeti” olarak da bilinen el-Enbiya süresinin 22. ayetidir. Bu âyette “Eğer yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar yok olurdu. O halde Arş'ın Rabbi olan Allah, onların vâsfe ettikleri şeylerden (bütün noksanlıklardan) beridir, münezzektir” buyrulmaktadır.

diğerinin sağ tarafa hareket ettirmesi söz konusu olacaktır ki bu imkânsızdır. İki kâdir varlık arasında bir şeyin gerçekleşmesi yönünde iki farklı iradenin meydana çıkması durumunda üç seçenek oluşacaktır. Bu seçeneklerden ilki, her ikisinin de isteğinin gerçekleşmesidir ki bu iki zıttın bir arada olması anlamına gelir ve imkânsızdır. Çünkü birbirine zıt iki farklı iradenin aynı şeyi murad etmesi veya etmemesi mümkün değildir. Diğer seçenekler ise her iki varlığın isteğinin meydana gelmemesi veya sadece birinin isteğinin meydana gelmesi ki her iki seçenek de mümkün değildir. Çünkü her iki seçenekte de her iki varlığın iradesinin veya bir tanesinin iradesinin gerçekleşmemesi söz konusu olacaktır. Bu da her iki varlığın veya iki varlıktan birisinin zaafına delalet edecektir ki kadîm varlık için zaaf söz konusu olamaz. Kadîm varlıklar hakkında zafiyetin olmasındaki olumsuzluğun diğer iki seçenekteki olumsuzluklardan daha beter bir durum olduğunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî'ye göre böylelikle her üç seçeneğin imkânsızlığının ortaya çıkması nedeniyle ikinci kadîm ilâhın var olmasının imkânsızlığı ispatlanmış olacaktır.⁷⁶⁵

İki kadîm varlığın iradelerinin zıtlığının imkânsızlığı üzerinden ortaya konulan temânû' delili her ne kadar çoğu kelâmcılar tarafından tercih edilerek kullanılmışsa da eleştirilerden nasibini almıştır.⁷⁶⁶ İki ilâhın hikmet sahibi olarak iradelerinin uyuşabileceği noktadan hareketle delile itiraz gelmiştir.⁷⁶⁷ Buna göre iki kadîm varlık hakîm olmaları durumunda hikmetlerinin gereği olarak kendi aralarındaki gerçekleştirecekleri fiiller hususunda ayrışma yerine aynı iradede uzlaşabilirler. İbnü'l-Melâhimî iki kadîm varlık arasındaki bu durumun temânû'ya sebebiyet vermeyeceğini ve bunun bir varsayım olarak mümkün olabileceği kanaatindedir. Ona göre varsayım olarak iki kadîm varlık arasında temânû'un mümkün olması halinde ikinci kadîm varlığın ispatı gündeme gelecektir ki bu durumda da mesele ikinci kadîm varlığın imkânsızlığını ortaya koymayı gerektirecektir. İkinci bir kadîm varlığın var olmasının da imkânsız oluşu tüm seçenekleriyle yukarıdaki satırlarda ortaya konulduğuna göre, iki

⁷⁶⁵ *Fâik*, s. 96: 11-17.

⁷⁶⁶ Temânû' delili hakkındaki eleştiriler için bk. İsmail Şık, "Burhan-ı Temânû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 2 (2010), 17-44.

⁷⁶⁷ Temânû' deliline iki açıdan itiraz yapılmıştır:

- a) Muhtevası açısından: Var oldukları varsayılan iki ilâhın ihtilafa düşmeleri kadar, hikmetleri gereği ittifak etmelerinin de aklen mümkün olmasına dayanan bir itirazdır.
- b) İspat değeri açısından: Bu delilin iknâî bir delil mi yoksa kesinlik ifade eden bürhanî bir delil olması yönünde farklı görüşler vardır. Her iki itiraz hakkında geniş bilgi için bk. Özler, *Tevhîd*, s. 89-95.

hikmet sahibi kadîm varlığın kendi aralarında varsayım olarak anlaşmaları aklen mümkün olsa bile zâtlarıyla kâdir iki ilâhın var olabilmesi pratik olarak mümkün değildir.⁷⁶⁸

Mutezilî çevrede temânû‘ delili, bir taraftan Allah Teâlâ’nın ortağı olabilecek kendisi gibi ikinci bir ilâhın varlığı ile alakalı olarak gâib âlemi bağlamında tartışılırken, şâhid âlemdeki diğer varlıklar arasında temânû‘un olup-olmayacağı yönünden ele alınmış ve böylelikle tartışmanın alanı her iki âlemi kapsayacak şekilde genişlemiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, kâdir olan iki varlık arasında birbirine zıt olan şeylere kudretlerinin yetebileceği hususlarda temânû‘un mümkün olabileceğini ve temânû‘nun olabilmesi için kâdir olmalarının dışında başka bir etkene ihtiyaç olmadığını söylemiştir. Kâdî, şâhid âlemdeki insanlar üzerinden gerçekleştirdiği bu değerlendirmesine delil olarak iki tane uyuyan kâdir insanı örnek verir. Ona göre bu iki kâdir insanın kudretlerinin dışında kendilerini yönlendirecek herhangi bir irade ve motiv olmadığı halde kendi aralarında uyumsuzluğa düşme olasılıkları vardır yani temânû‘un gerçekleşmesi mümkündür.⁷⁶⁹

Kâdî, Behşemî ekolünün de görüşünü yansıtan bu hususu (motivün kudretten farklı/zâid bir etken olması) açıklama ihtiyacı hisseder. Uyku halinde iken iki kâdirin ihtilafa düşmelerinin iki kâdirin uyanık olmaları durumunda yani bilinçli oldukları zaman kendilerinde farklı motivlerin oluşmasının mümkün olmaları üzerinden izah eder. Bilinçli iki insan uyanık halde olduklarında fiile yönelik motivleri farklı olacaktır. Uyku halindeki iki kâdirdeki bu durumun aynısı bilinçli ve uyanık iki kâdir için de geçerlidir. Dolayısıyla motivler farklı olduğu için birbirine zıt fiiller hikmet gereği bu iki kâdirden sâdır olacaktır. Hikmet gereği iki zıt fiilin gerçekleşmiş olması, sorumluluk çağındaki iki kâdir insan için birbirinin yerine geçen iki ayrı lütuftur. Dolayısıyla farklı iki fiilin oluşmasına sebep olan motivlerin farklı olması mümkün olduğundan iki kâdirin arasında uyumsuzluk yani temânû‘ varsayım olarak mümkün olacaktır. Kâdî, bu açıklamalarıyla uyku halindeki iki kâdir insan arasında zıt şeylerin gerçekleşmesinde uyumsuzluğun meydana gelmesinin mümkün olduğunu bilinçli iki kâdir insan örneğini kullanarak açıklamaya çalışır. Bunu açıklarken uyku halindeki iki kâdirde görünürde zıt

⁷⁶⁸ *Fâik*, s. 96: 17-19.

⁷⁶⁹ *Fâik*, s. 96: 20-22.

iki fiilin meydana gelmesinde motiv gözükme de aslında fiilin onlardan meydana gelmesi mümkün olduğu için farklı iki motiv oluşmuştur. Dolayısıyla nasıl temânû‘ bilinçli iki kâdir insan arasında gerçekleşebiliyorsa uyku halindeki iki kâdir insan arasında da temânû‘un gerçekleşmesi mümkündür.⁷⁷⁰

İbnü'l-Melâhimî, Kâdî Abdülcebâr'ın bu açıklamalarına cevaben kâdir varlıktan meydana gelen tüm makdûratın yani fiillerin gerçekleşmesinin tek bir tanımının bulunduğunu ve hiçbir fiilin meydana gelme hususunda diğerine göre herhangi bir farklılığının olmadığını vurgulayarak fiilin meydana gelmesinde motivin her halükarda şart olduğunu söyler.⁷⁷¹ Uyuyan kâdirin durumunun aynen unutkan kâdir gibi olduğunu söyleyen Kâdî'ye cevap olarak İbnü'l-Melâhimî, unutkan kâdir insanın aynen uyuyan insan örneğinde olduğu gibi aslında fiilini yaparken kendisinde o fiili gerçekleştirme yönünde motivin oluştuğunu ancak bu motivi hatırlamadığını kaydederek konuyu açıklığa kavuşturmak ister.⁷⁷² Behşemîler'in uyanık halde ve bilinci yerinde bütün varlıklarda motivlerin farklı olabileceği yönündeki iddialarını genel olarak kabul etmeseler de cehâlet, zan, tereddüt ve fiilin çirkinliği gibi etkenlerden dolayı motivlerin farklı olabileceğini söyler. Dolayısıyla bilinçli iki insan bahsedilen etkenlerden dolayı kendilerinde oluşan motivlerin farklılığına bağlı olarak yaptıkları fiilleri de farklı olacaktır.⁷⁷³

İbnü'l-Melâhimî, bilinçli insanlarda farklı motive bağlı olarak zıt iki fiile kâdir olma durumunun mümkün olabileceğini kaydettikten sonra temânû‘ eksenli düşünmeye varsayım üzerinden devam ederek aynı durumun zâtlarıyla âlim, hâkim ve hay olan iki ilah hakkında geçerli olmadığını belirtir. Ona göre, bu özellikteki iki ilâh hakkında insanların tersine motivlerin farklı olması mümkün değildir. Çünkü âlim ve hâkim iki ilâhtan birisinin bildiği şeyi diğerinin de bileceği apaçık bir husustur. Bu ilâhlardan birisinde bir fiili yapmanın hikmet olduğuna yönelik motiv bilgisi oluştuğunda diğerinde de aynı fiilin yapılmasına yönelik motivin oluşması gerekecektir. Bunlardan biri bu fiili yaptığında bu fiil, her ikisindeki motiv aynı olduğundan ikisine ait tek bir

⁷⁷⁰ *Fâik*, s. 96: 22-97: 2.

⁷⁷¹ Behşemîler ise motivin fiilin meydana gelmesinde şart olmadığını unutkan kâdir insan örneğiyle açıklamış ve Hüseyinler ile aralarında tartışma meydana gelmiştir. Unutkan kâdir bağlamında motiv-fiil bağıntısı hususundaki tartışma için bk. yk. s. 61-64.

⁷⁷² *Fâik*, s. 97: 3-6.

⁷⁷³ *Fâik*, s. 97: 6-9.

makdûr olacaktır. İki zıt fiilin lütuf olarak yapıldığını varsaydığımızda bu fiiller ancak bir diğerinin yerine geçebilecek şekilde (=bedel olarak) gerçekleşebilir. Bu durumda iki ilâh zıt iki fiilin yapılıp- yapılmamasında muhayyer olurlar ancak fiilin işlenmesi için gereken motivin ikisinden birisinin tercihine uygun olması gerekir. Yani bir tanesi diğerinin motivine uygun davranır. İki ilâhtan birisi motivi doğrultusunda fiilin yapılmasını tercih ettiği zaman bu fiil, aynı zamanda diğer ikinci ilâhın motivinin tercih edilmesi anlamına gelecektir. Böyle bir ortamda gerçekleşen ve lütuf olan fiil, iki hikmet sahibi ilâha ait ortak bir fiil olacaktır. Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Melâhimî, zâtlarıyla hakîm ve âlim olan iki varlık arasında varsayım da olsa temânû'un yani uyumsuzluğun gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü zâtıyla hakîm ve âlim olan iki ilâh yapılmasını istedikleri birbirine zıt iki fiili birbirinin yerine geçerek sırayla yapabilir ve bu şekilde de olsa yine birbirleriyle çelişmezler. Bir başka deyişle aralarında temânû'un oluşmasına müsaade etmezler. İbnü'l-Melâhimî, tüm bu tartışmaların sonunda şu tespiti yapar: zâtlarıyla âlim ve diri olan iki ilâh arasında temânû'un olduğunu varsaymak imkânsız olan bir şeyi varsaymaktan başka bir şey olmayacağından, temânû' ile ilgili tüm ihtimaller nihayetinde imkânsız olacaktır.⁷⁷⁴

İbnü'l-Melâhimî, iki ilâh arasında temânû'un olabileceğini varsayım olarak kabul ederek teorik meseleler üzerinde düşünmeye devam eder. Teorik de olsa iki ilâh arasında temânû' ile ilgili birçok mesele üzerinde düşünce üretmeye devam eden İbnü'l-Melâhimî çok ilginç tespit ve sonuçlara ulaşarak adeta aklın sınırlarını zorlar. Ona göre temânû'un varsayım olarak kabul edildiği bir durumda iki ilâhın motivlerinin farklı olmasını ve makdûrların değişkenlik arz etmesini kabul etseler de ikisinin de isteklerinin meydana gelmemesi hali, iki ilâhın zaaf içinde olduklarına ve zâtlarıyla kâdir olmadıklarına delalet ettiği anlamına gelmeyecektir.⁷⁷⁵

Böylesi bir durumda ilâhlardan birisinin diğer ilâhın isteğinin gerçekleşmesini engellemiş olabileceği bunun da bir zafiyet olduğu yönündeki ihtimalini değerlendiren İbnü'l-Melâhimî, bu halde iken iki ilâhın isteklerinin gerçekleşmemesinin kudretlerinin zaafından dolayı değil, isteklerinin gerçekleşmesinin özü itibarıyla imkânsız olmasından kaynaklandığını belirtir. Çünkü böylesi bir durumda ilâhlardan birisinin isteğinin

⁷⁷⁴ *Fâik*, s. 97: 9-18.

⁷⁷⁵ *Fâik*, s. 97: 19-98: 1.

gerçekleşmesi diğerinin isteğinin gerçekleşmesinden daha öncelikli olmayacaktır. Yani her ikisi de isteklerini gerçekleştirebilecek konumdadır. Nihayetinde ilâhlardan birisinin kâdir olduğu sonsuz sayıdaki fiillerin zıtlarına diğer ilâh da sonsuz olarak kâdir olacaktır. Bu durum, tam tersine diğer ilah için geçerlidir. Yani her iki ilâh da birbirinin gerçekleştirebileceği fiillere ve bu fiillerin zıtlarına kâdirlerdir. İki ilâhtan birisinin isteklerinin diğer ilâhtan öncelikli olarak gerçekleşerek varlığa gelmesi ancak sonsuz sayıdaki isteklerin yaratılması ile söz konusu olabilecektir. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü bu durumda birisinin sonsuz sayıdaki isteklerinin daha öncelikli olarak gerçekleşmesiyle diğerinin isteklerinin gerçekleşmesini imkânsız kılacaktır. Dolayısıyla fiillerin kendileri ve zıtlarının varlığa gelmeleri de imkânsız olacaktır. İbnü'l-Melâhimî, varsayım üzerinden eşit özellikteki ilâhların isteklerinin gerçekleşmemesinin zafiyet olabileceği iddiası üzerine kurgulanan tartışmanın sonunda şu tespiti yapar: “Kâdir bir varlıktan imkânsız olan bir şeyin meydana gelmesinin yokluğu yani böyle bir şeyin olmaması, o varlık için bir zafiyet göstergesi değildir”.⁷⁷⁶ Bu nedenle İbnü'l-Melâhimî'ye göre sonsuz sayıda istekleri olan ilâhların bu isteklerinin vücuda gelmemesi, kudretlerinin zayıflığından değil zaten aynı isteklere ve zıtlarına sahip oldukları için birisinden birinin isteklerinin varlığa gelmesiyle diğerinin isteklerinin gerçekleşmesine lüzum kalmaması nedeniyledir.⁷⁷⁷

İbnü'l-Melâhimî, zâtlarıyla kâdir olan iki ilâh hakkında geçerli olan bu durumun biz insanlar için de söz konusu olduğunu örnek vererek açıklamaya çalışır. Meselâ kâdir olan bir insan birbirine zıt iki fiili (mesela aynı anda iki yerde olmak gibi) bir arada yapmak üzere kendisinde motiv oluşabilir. Ancak bunun gerçekleşmesinin imkânsız oluşu, bu isteğin meydana gelmesine engel teşkil eder. İnsanın kendisinde motiv oluşmasına rağmen birbirine zıt olan iki fiili meydana getirememesinin sebebi, insanın zaafî değil, aynı anda bu iki fiilin meydana gelmesinin imkânsız olmasından kaynaklanmaktadır. Birbirine zıt olan iki fiili gerçekleştirme hususunda biz insanlar için söz konusu olan bu hüküm zâtlarıyla kâdir olan iki varlık hakkında hayli hayli geçerli olacaktır. İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın vahdâniyeti hususundaki en doğru istidlâlin

⁷⁷⁶ *Fâik*, s. 98: 2-8.

⁷⁷⁷ İbnü'l-Melâhimî'nin iki varlık (insan veya ilâh) arasında birbirine zıt fiillerin işlenmesinin imkânsız oluşunun nedeni olarak iki kâdirin kudretlerinin zaafından dolayı değil de fiillerin meydana gelmesinin imkânsızlığına bağlaması ile iki kâdirin bir makdûr üzerinde güç yetirebilmesini kabul etmiş olması arasında bir paralellik söz konusudur.

Mutezile olarak kendilerinin ortaya koyduklarını vurgulayarak diğer kelâmî fırkalara nazaran bir adım önde olduklarını ifade eder.⁷⁷⁸

İbnü'l-Melahîmî, Allah Teâlâ'nın bir ve tek olduğuna dair aklî delilleri aktardıktan sonra Kur'ân'da bulunan “*De ki: “O, Allah'tır, bir tektir, Samed'dir. Her şey O'na muhtaçtır, O hiçbir şeye muhtaç değildir. O'ndan çocuk olmamıştır, Kendisi de doğmamıştır. Hiç bir şey O'na denk ve benzer değildir”* (el-İhlâs 112/1-4) veya “*Hiçbir şey O'nun benzeri gibi değildir”* (eş-Şûrâ 42/11) gibi birçok âyetin O'nun vahdâniyetine delil oluşturduğunu söyler. Bu âyetler O'nun bir benzerinin olmadığına ilişkin bilginin gerçekleşmesinden önce hikmetinin bilinmesinin gerekliliğine işaret eder. Allah Teâlâ'nın hikmet sahibi bir varlık olduğunun bilinmesi, zâtından başka bir benzerinin de olmadığı bilgisini ortaya çıkarır. Bu aynı zamanda Hz. Muhammed'in getirdiği ilkelerin doğruluğunun bilinmesini sağladığı gibi, Kur'ân ve hadisin delil olarak bilinmesini de mümkün kılar.⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ *Fâik*, s. 98: 8-11.

⁷⁷⁹ *Fâik*, s. 98: 12-16.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TEVHİD BAĞLAMINDA DİĞER İNANÇ SİSTEMLERİNE
YÖNELİK ELEŞTİRİLER



İbnü'l-Melâhimî bir kelâmcı olarak yaşadığı dönem itibariyle İslam dünyasında ortaya çıkan mezhep ve fırkaların yanlış gördüğü düşüncelerine karşı nasıl mücadele ettiyse aynı şekilde felsefî akımlara ve İslam dışındaki inanç sistemlerine karşı da mücadelesini yapmıştır. Onun yaptığı bu gayreti bir bakıma kelâm ilminin bir gereğidir. Çünkü kelâmcılar Allah Teâlâ'nın bir ve tek oluşu başta olmak üzere İslam dininin temel inanç esaslarına aykırı görüş içeren inanç ve felsefî düşünce akımlarına bigâne kalmaları kelâm ilmine ve mütekellime uygun bir tavır olmasa gerekir. İşte bu nedenle İbnü'l-Melâhimî, İslam dünyasında oluşan ve Müslümanlar açısından zararlı gördüğü felsefeye inanç akımlarının özellikle Allah inancı olmak üzere din hakkındaki düşüncelerini özet olarak ayrı bir bahiste ele alıp irdelemiş ve onların İslamın ortaya koyduğu tevhid inancına aykırı olan düşüncelerini eleştirmiştir.

İbnü'l-Melâhimî'nin bu bölümde Allah inancına dair telakkilerini değerlendirerek bu hususta eleştirdiği dinî akımlar; Dehrîlik, Senevîlik, Mecûsilik, Sâbilik ve bazı Hıristiyan mezhepleridir.⁷⁸⁰

1. DEHRÎLER VE ELEŞTİRİSİ

Dehrîler İslam düşünce tarihinde zamanın (=dehr) ezeliğini savunan maddeci felsefecilerdir.⁷⁸¹ Daha önceki bölümlerde⁷⁸² âlemin hudûsuna ilişkin görüşlerini değerlendirdiğimiz Dehrîler'e göre âlem, dört asıl/unsur olarak telakki ettikleri yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluğun karışımıyla oluşur. Âlem ezelden beri bu dört unsurun

⁷⁸⁰ Bunların dışında İbnü'l-Melâhimî'nin şiddetli bir şekilde eleştirdiği diğer bir kesimin de "felâsife" olduğu söylenmelidir. Nitekim onun Müslümanları felsefecilerin görüşlerine karşı uyarmak için yazdığı *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* adlı eseri, bütünüyle felsefecilerin görüşlerinin kritiğine tahsis edilmiştir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre felsefeciler, İslâm dininin getirdiği tevhid inancına aykırı birtakım görüşleri benimseyen, ortaya koydukları düşünceleri itibariyle İslâm dini ile bir alakası olmayan, İslâm'ı kendi anlayışlarına göre yorumlayan kimselerdir. Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 70. Özellikle âlem anlayışı konusunda felsefecileri eleştiren İbnü'l-Melâhimî'nin bu eleştirileri çalışmanın birinci bölümünde ilgili yerlerde detaylı olarak ele alındığı için bu bölümde ayrıca ele alınmamıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin felsefecilere yönelik eleştirileri hakkında detaylı bilgi için bk. yk. s. 125-159. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî'nin felsefî düşünceye karşı eleştirileri için *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* (nşr. Hasan Ensârî – Wilferd Madelung, Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008) adlı eserine bakılabileceği gibi, bu eser üzerine yapılan Orhan Ş. Koloğlu'na ait *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010) başlıklı çalışmasına bakılabilir.

⁷⁸¹ Dehriyye varlığın ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını ileri süren felsefî bir akımdır. "Başlangıcı ve sonu olmayan zaman" anlamına gelen dehr kelimesine nispetinden dolayı bu adla anılan dehriyye, materyalist ve ateist bir dünya görüşünü benimseyen felsefe akımının ismi olduğu gibi hangi ekolden olursa olsun genellikle İslâm toplumunda ortaya çıkan ilhâd hareketlerini de ifade etmektedir. Bk. Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, XII, 313-314.

⁷⁸² Dehrîler'in âlemin hudûsuna hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. yk. s. 142-146.

bir araya gelmesiyle oluşa gelmiştir. Âlemdeki tüm eşya ve fiiller, bu unsurların birbirine karışımıyla ve bu karışımında bir kısmının diğerine galebe çalmasıyla meydana gelir. Dehrîler fiil, hareket ve bunlara ait değişimlerin kaynağının fiil ve eşyanın kendi tabiatı olduğunu iddia ederler.⁷⁸³ Bazı dehrî felsefeci⁷⁸⁴ ise eşyadaki değişimin kaynağının beşinci bir unsur olduğunu ileri sürer ve bu unsur tarafından âlemdeki işlerin idare edildiğini ileri sürer. Bu beşinci unsura *ruh* adını verirler. *Ruh* adlı bu beşinci unsur, ezelden beri âlemde hareket halindedir. Bazı şeylerde azalırken bazı şeylerde de çoğalır. Yine bazı şeylerde ortaya çıkıp, bazı şeylerde ise gizlenir. *Ruh* denilen bu unsur bu fonksiyonları icra ederken aynı şekilde dört tabiat olarak kabul edilen yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk da bazı şeylerde azalır, bazı şeylerde de çoğalır. Dehrîler'e göre âlemde meydana gelen hareket ve fiillerin farklılık göstermesinin nedeni bu beş unsur tarafından sürekli olarak yapılan oluşum ve değişimlerdir. Dehrîler, beşinci unsur olarak kabul ettikleri *ruhun* ve hareketinin ezeli olduğunu, bir başlangıcının bulunmadığını ve *ruhun* fiillerinin tabiatının kendi özünden kaynaklandığını iddia ederler. Onlara göre *ruh*, âlemi idare eden Allah Teâlâ mesâbesinde olup O'nun yerini tutar.⁷⁸⁵

İbnü'l-Melâhimî, Dehrîler'in görüşlerini eleştirmeye, tabiattaki unsurların birbirine zıt ve düşman olduğunu ifade eden görüşlerinden başlar. Dehrîler tabiattaki unsurların birbirleriyle uyum içinde olmadıklarını, farklı olmaları (*mütebâyin*) nedeniyle birbirlerine zıt ve nefret eder halde olduklarını iddia ederler. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Dehrîler'in bu görüşleri onlara ait olan “tabiatın unsurları ezelden beri birbirine karışarak meydana gelirler” ilkesiyle tezât oluşturur. Çünkü Dehrîler bir taraftan âlemi oluşturan unsurların birbirinden zıt ve nefret eder halde olduklarını söylerken, diğer taraftan birbirinden nefret eden unsurların ezelden beri bir araya gelerek karıştıklarını ve

⁷⁸³ *Mu'temed*, s. 596: 22-597: 4.

⁷⁸⁴ İbnü'l-Melâhimî'nin bahsettiği felsefeci İbnü'r-Râvendî'nin izinden gittiği söylenen Ebû Bekir er-Râzî'dir. O, mutlak zaman anlamındaki “dehr”i Tanrı, ruh (nefis), madde ve halâ (boşluk) ile birlikte beş ezeli prensipten biri kabul eder. Ona göre beş ilke yaratıcı Tanrı, evrensel ruh, ilk madde, zaman, mekândır. Bk. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 20.

Râzî'ye göre âlem hâdistir ve bu hudûs söz konusu beş ezeli prensip sayesinde gerçekleşmektedir. Açıkçası bu beş prensip kozmos ötesi bir mahiyet arz eder. Çünkü ona göre âlemin hudûsü tek illetle açıklanamaz. Ebû Bekir Râzî'nin dehrîlere karşı kendisine minnet duyulmasını isteyen tavrı, İsmâilî kelâmcısı Ebû Hâtim er-Râzî tarafından reddedilmiştir Bk. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm A'vânî), Tahran, 1397/1977, s. 20-21; Ayrıca bk. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *DİA*, IX, 108-109; İlhan Kutluer, “İlhâd”, *DİA*, XXII, 94-96.

⁷⁸⁵ *Fâik*, s. 99: 12-21; ayrıca bk. *Mu'temed*, s. 594: 16-595: 3.

âlemdeki olayları meydana getirdiklerini iddia ederler. Karışımın meydana gelebilmesi için unsurların birbirinden ayrı ve farklı olmaları gerektiğini, aksi halde karışımın gerçekleşmeyeceğini söylemeleri bu husustaki tezatlığı gidermeye yönelik yeterli ve iknâ edici bir izah olmayacaktır. Çünkü onların âlemdeki olayların meydana gelmesine yönelik söylemleri nihayetinde bir iddiadan (=da'vâ) ibarettir. Nihayetinde âlemi oluşturan cisimler sıcak, soğuk halde bulunabilir. Ancak cisimlerin tümünün bileşik halde olduğu iddia edilemez.⁷⁸⁶ Öncelikle Dehrîler'in âlemdeki karışımın nasıl meydana geldiğini ma'kûl bir şekilde açıklamaları gerekecektir. İbnü'l-Melâhimî, Dehrîler'in yapması gereken şey bu iken, onların âlemdeki olayların meydana gelişini izah etme hususunda zorlandıklarını ve yanlış olduğu halde başka bir görüşe sığınmışlardır. Ancak bu durum onlar açısından bir çelişkidir.⁷⁸⁷

Dehrîler bir taraftan tabiatta olup-biten olayların birbirlerine karışarak meydana geldiklerini söylerken, diğer taraftan unsurları bir araya getirip onları birleştiren beşinci unsur olarak telakki ettikleri *ruh* olarak isimlendirdikleri unsurun var olduğunu iddia ederler. İbnü'l-Melâhimî'ye göre *ruh* olarak adlandırdıkları unsurun varlığını ortaya koyamamaları, onlar aleyhine bir ilzam konusudur. *Ruh* denilen unsurun varlığını ortaya koysalar bile, bu sefer de bir başka ilzam ile karşılaşacaklardır. Çünkü *ruh*'un âlemdeki oluşumun temeli olarak ifade ettikleri unsurların karışımında bir illet olduğunu ortaya koymaları gerekecektir. İbnü'l-Melâhimî, Dehrîler'in âlemdeki düzeni sağlayan beşinci unsur olarak kabul ettikleri *ruh* kavramı üzerinden onları eleştirir. Unsurların birbirleriyle karışımını sağlayan *ruhun* âlemde bulunması sebebiyle bir cisim olup-olmaması gündeme gelecektir. Her iki durumda da *ruhun* ezeli değil, muhdes olması gerekecektir. Çünkü onlar *ruhu* tabiat unsurlarında sürekli bulunan/dolaşan bir şey olarak telakki ederler. Bu özelliği nedeniyle *ruhun* tabiatta sürekli yenilenen/yaratılan şeylerden birisi olması gerekir ki sonuçta bu durum *ruhun* muhdes olması anlamına gelecektir. Bu durumda Allah Teâlâ yerine kabul edip ezeli olduğunu iddia ettikleri *ruhun* yaratılmış bir şey olduğu ve onu varlığa getiren bir muhdisinin olduğu anlaşılacaktır ki bu muhdis de varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ'dan başkası değildir. Bu

⁷⁸⁶ *Mu'temed*, s. 599: 5-8.

⁷⁸⁷ *Fâik*, s. 107: 6-10; ayrıca bk. *Mu'temed*, s. 598: 14-599: 5.

durumda *ruh* denilen bir unsurun varlığı geçersiz olup âlemin düzenleyicisi varlık olarak Allah Teâlâ'nın var olması gerekir.⁷⁸⁸

2. SENEVÎLER VE ELEŞTİRİSİ

Senevîlik belli bir fırka veya mezhebin adı olmayıp tevhîd inancına aykırı olan düalist karakterli ve âlemin ezeliğini gerektiren inanç sistemlerine verilen ortak addır.⁷⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî'ye göre Senevîler âlemdeki şeylerin karışımının *nur* tarafından meydana getirildiğini söyleyerek her şeyi ona izafe etmelerinden dolayı bir bakıma kötülüğü de ona izafe etmiş olacaktırlar. Çünkü âlemdeki şeylerin içinde güzel şeyler olduğu gibi kötü şeyler de bulunmaktadır. Bu durumu izah ederken *nur*'un kötülüğü karışıma dâhil etmesindeki amacının kötülüğü güzelleştirmek ve uyum içinde olmasını sağlamak olduğunu söylemeleri durumunda cehaleti *nur*'a nispet etmiş olacaktırlar. Hâlbuki *nur*'un karşıtı olan *zulmet* hasen ve uygunluğu kabul etmez. Yahutta iyiliği *zulmet*'e nispet ederek güzelliği ve uyum içinde olmayı *zulmet*'in kabul ettiğini benimsemiş olacaktırlar. İbnü'l-Melâhimî, Senevîlerin *zulmet*'in yaptığı karışımın sebebinin iyiliği kötülükten korumak ve onu desteklemek/sağlamlaştırmak olduğunu söylemeleri durumunda da aynı ilzamlarla karşı karşıya kalacaklarını ifade eder.⁷⁹⁰

İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini eleştirdiği senevî anlayışa sahip olan Maniheizm, İslam'ın ilk yayıldığı zamanlarda Mani'nin ortaya koyduğu esaslardan oluşan bir dindir.⁷⁹¹ Mani'nin tarafından kurulan bu dine göre, âlemdeki herşey aydınlık (*nur*) ve karanlığın (*zulmet*) bir araya gelmesiyle oluşur. *Nur* ve *zulmet* beş cinsten

⁷⁸⁸ *Fâik*, s. 107: 11-16.

⁷⁸⁹ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *DİA*, XXXVI, 521-522.

⁷⁹⁰ *Fâik*, s. 107: 18-108: 3. Kâdî Abdülcebbâr, senevîlik inancının iki temel unsuru olan *nur* ve *zulmet*in nihayetinde birer cisim olduğunu söyler. Dolayısıyla hâdis olan cisimlerin kadîm olmaları söz konusu olmadığına göre *nur* ve *zulmet*in kadîm olduğunu iddia etmek geçersiz ve yanlıştır bk. *Muğni*, V, s. 22: 8-10.

⁷⁹¹ Maniheizm'in kurucusu Mani, 216 (Babil takvimine göre 527) yılında Suristan'da doğmuştur. Mani tarafından kurulan Maniheizm gnostik dinlerin en mükemmel örneklerinden biri sayılır. Maniheizm, düalist doktrinlerin tüm özelliklerini ihtiva eder. Bu, antikozmik bir düalizm olup İrani olmaktan ziyade Budist ve Hıristiyanî etkileri de içeren semitik bir düalizmdir. Hıristiyanlık başta olmak üzere Mazdeizm, Budizm başta olmak üzere birçok din ve inanç sisteminden etkilenmiştir. Maniheizm kitabî bir din olması, yayılcı bir özelliğe sahip olması ve universal bir karakter taşımasından dolayı diğer büyük dinler arasında yer alır. Bk. Harun Güngör, "Maniheizm", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sy. 5 (1988), 145-166.

oluşur.⁷⁹² Nur ve zulmetin beş cinsinin ilklerine *ruh* denir. *Nur* ve *zulmetin* beş cinsinin ilk sırada olanlar âlemin ruhlarını oluşturur. Onlara göre bu iki ruh ezelde birbirinden ayrı idiler. *Nur* yükseklerdeydi ve üç yönden sınırlanmış değildi. Aynı şekilde *zulmet* de ezelde aşağılardaydı ve üç yönden de sınırı yoktu. Bu halde bulunan *nur* ve *zulmet* birbirlerini ancak bir araya geldikleri yönden sınırlarlar. Bu iki unsur ezelde bu şekilde idiler, sonraları bir araya gelip birbirine karıştılar. *Nur* ve *zulmetin* birbirine karışmasıyla âlem ve âlemin içinde bulunan varlıklar meydana gelmiştir. Senevîlere göre *nur* iyiliğin (=hayr), *zulmet* ise kötülüğün (=şer) kaynağı ve tabiatıdır. Âlemde olup biten tüm iyilikler *nurdan*, tüm kötülükler ise *zulmetten* dolaydır. Onlara göre, *nur* ve *zulmet* kadîmdir. Ayrıca *nur*, âlemi idare eden Allah Teâlâ'nın mesabesinde olup O'nun yerini tutar.⁷⁹³

Nurun ruhunun dışındaki diğer dört şeyin bedenleri birbirinden farklıdır. Maniheiztler nurun bedenlerini melek olarak adlandırırılar. Zulmetin dört tane bedenini de şeytan olarak adlandırırılar. Zulmetin ruhu ezelden beri bedenler nedeniyle acı çekmektedir.⁷⁹⁴

İbnü'l-Melâhimî, Maniheizm dininin inanç sistemindeki senevî (=düalist) anlayışı hedef alır ve eleştirir. Âlemde olup biten iyilik (=hayr) ve kötülük (=şer) olan her şeyi bir karışım olarak telakki edip bunun da *nur* ve *zulmet*'in birbirine karışması sayesinde meydana geldiğini iddia eden senevî inancını *nur* ve *zulmetin* birbirine zıt olmaları/uyumsuz olmaları yönünden ilzam eder. Çünkü senevî inanç sisteminde *nur* ve *zulmet* birbirine zıt iki kavram olup aralarında bir uyum söz konusu değildir. İbnü'l-Melâhimî, birbirine zıt olan bu iki kavramdan başka şeyleri bir araya getirme (=imtizaç) fiilini üstlenen üçüncü bir güç/kavram ispat edildiği zaman senevî inancının yanlış olacağını ifade eder ki bu gücün Allah Teâlâ olması nedeniyle Senevîlerin düalizme dayanan inanç sistemi geçersiz olacaktır.⁷⁹⁵

⁷⁹² Maniheizm inancına göre âlemin temel unsurları olan *nur* ve *zulmet* beş şeyden oluşur. Bunlardan birisi ruh, diğerleri ise bu ruhun bedenleridir. Nurun bedenleri ateş, *nur*, rüzgâr ve su'dur. *Nur*'un ruhu rüzgârdır. Rüzgâr dört şeyin bedenlerinde sürekli olarak dolaşır. Diğer unsur olan *zulmetin* bedenleri ateş, karanlık, sam rüzgârı ve sis'tir. Duman *zulmetin* ruh'u olup, dört bedeni üzüntü ile besler. Bk. *Mugnî*, V, 11: 1-4.

⁷⁹³ *Fâik*, s. 100: 1-8; *Mu'temed*, s. 607: 20-608: 1; *Mugnî*, V, 11: 1-6.

⁷⁹⁴ *Mu'temed*, s. 607: 21-608: 4

⁷⁹⁵ *Fâik*, s. 107: 17-18.

3. MARKÛNÎLER VE ELEŞTİRİSİ

İbnü'l-Melâhimî, Senevî inanç sistemini benimsemiş olan ve dinler tarihinde “Markûniyye”⁷⁹⁶ olarak bilinen başka bir mezhepten bahseder. Markûniler Allah Teâlâ'nın varlığına hak olarak inanırlar. Aynı şekilde şeytanın da mevcut olduğuna inanırlar. Allah Teâlâ ile şeytan arasında Allah Teâlâ'dan aşağı seviyede ancak şeytandan üstün üçüncü bir varlığın mevcut olduğunu düşünürler. Onların inancına göre bu varlık tabiatı itibariyle yumuşak ve sakin bir özelliğe sahiptir. Şeytan bu varlığa isyan etmiş ve böylelikle karanlık şeytanın mizacı olmuştur. Daha sonra şeytan alemi bu mizac üzere bina etmiştir. Şeytanın yaptığı tüm fiiller yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaktır. Onlara göre on iki burç, yedi yıldız, güneş ve ay gibi gezegenler şeytanın kuvvetleridir.⁷⁹⁷ Markûniler *nur* ve *zulmet*'in yanında varlığına inandıkları üçüncü varlığın Allah Teâlâ ile şeytanı unsurların karışımına zorlar.⁷⁹⁸

İbnü'l-Melâhimî, Markûnilik olarak bilinen bu fırkanın *nur* ve *zulmet* ile birlikte onları unsurların karışımına zorlayan üçüncü güç bağlamında sorgular. Var olduğuna inandıkları bu gücün kadîm mi yoksa muhdes mi olduğu sorusunu yöneltir. Bu soruya üçüncü gücün kadîm olduğunu söylemeleri durumunda unsurların karışımını tercih üzere (=muhtar) mi yoksa zorunlu olarak (=mûcib) mı yaptığını sorar. Zorunlu olarak yaptığı cevabının verilmesi üzerine bu durumda unsurların karışımının ezeli olması gerekeceğini, hâlbuki meydana gelen şeylerin iyilik veya kötülük cinsinden şeyler

⁷⁹⁶ Markûnilik, Roma'da M.144'lerde adını duyurmuş olan Markiyon adında Sinop kökenli bir tüccarın liderliğinde ortaya çıkmış bir rafizi harekettir. Eski Ahit'in 'tanrı'sını Yeni Ahit'in 'tanrı'sından ayrı kabul eden bir tür diteizmi (iki tanrı anlayışı) savunmuştur. Ona göre, kötülük sorunun ancak, biri 'madde'ye biçim veren ve 'kötülüğü yaratan', diğeri de 'iyi olan ve iyiliği temsil eden' olmak üzere iki tanrı tasarlamakla çözümlenebilirdi. Kötü Tanrı, Yahudiler'in tanrısı'ydı, dünyayı o yaratmıştı ve Âdem'in günahından da O sorumluydu. Bundan ötürü söz konusu günahın sorumluluğunu bütün insanlara yüklemeye çalışıyordu. İyi Tanrı'ysa bu gibi küçüklüklerin dışındadır ve İsa'nın vücudunda insan olmuştur, ne dünyanın ne de insanın yaratılışında bir rolü vardır. Tersine, kötü tanrı'nın sorumlu saydığı insanları kurtarma görevini yüklenmiştir ve buna çalışmaktadır. Markiyon'a göre bir kötü tanrı tasarımı şarttır; kötülükleri kestiremediyse bilgisiz, kestirip de önleyemediyse kötüdür. Böyle bir tanrı ancak bilgisiz, beceriksiz ve kötü olabilir ki O'nu gerçek ve iyi Tanrı'dan ayırmak gerekir. Markiyon, bu yüzden Eski Ahit'i ve bütün Yahudi yasalarını ve kitaplarını yadsımıştır. Markiyon, gnostik düalizmden etkilenmiş, Yahudi şeriatinin bağlayıcılığını tamamen reddetmiş, Kutsal metinler olarak Luka İncili, Elçiler'in İşleri ve Pavlus'un mektuplarından oluşan bir kitap tedvin etmiş, bu nedenle de Kilise babalarının havarilerden gelen Kitab-ı Mukaddes'in tedvini yönünde çalışmalarına, yani kanonlaştırma faaliyetlerine yol açmıştır. Markûniliğin doğuşu, tarihsel oluşum ve gelişimi ve inanç sistemi hakkında detaylı bilgi için bk. Bülent Şenay, *İlk Râfîzî Hıristiyan Kilisesi Markûnilik*, Bursa: Verka Yayınları, 2003, s. 74-96.

⁷⁹⁷ *Mu'temed* (Tahran), s. 586: 17-587: 5.

⁷⁹⁸ Ayrıca bk. *Muğni*, s. 17: 13-15.

olması hasebiyle üçüncü güç olarak varlığına inandıkları varlığın kadîm, kâdir ve muhtar özelliklerine sahip olması gerekecektir. Nihayetinde üçüncü güç olarak inandıkları ve bu özelliklere sahip olan varlık, zâtıyla *vâcibû'l-vüçud* Allah Teâlâ'dan başkası değildir. Yani aslında onlar bir bakıma Allah Teâlâ'nın özelliklerini bir başka varlık üzerinde tasavvur edip ona inanmaktadırlar. Sonuç olarak Markûni mezhebinin benimsediği âlemdeki varlıkların oluşumunun unsurların karışımı ile meydana geldiğine dair ilkeler geçersizdir.⁷⁹⁹

4. MECÛSİLER VE ELEŞTİRİSİ

Mecûsiler⁸⁰⁰ senevî inancındaki nur ve zulmet kavramları ile bütünleşmiş düalist anlayışa sahiptirler. Onlara göre en büyük nur, *Yezdân* diye isimlendirilir ki bu nur Allah'tır, zulmet ise şeytandır. Nur ve zulmetin fiilleri tabiidir. Mecûsilerin bir kısmı Allah olarak kabul ettikleri Yezdân ve şeytanın kadîm olduklarını söylerken, başka bir kısmı da şeytanın, Yezdân'ın şüphe ettiği kötü bir şüpheden veya kötü bir düşünceden meydana gelmiş muhdes bir varlık olduğuna inanır. Mecûsiler ruhların ve tüm iyiliklerin Yezdândan, bedenlerin ve kötülüklerin de şeytandan geldiğine inanırlar. Aslında bu inanç, senevî menşeli inançtır. Bu inancı senevî (=düalist) anlayışa sahip mezhep veya dinler farklı kelimelerle ifade etmişlerdir.⁸⁰¹

İbnü'l-Melâhimî, Mecûsiler'in "bedenler şeytana ait, ruhlar ise Allah Teâlâ'ya aittir" şeklindeki sözlerinden dolayı ilzam edildiklerini belirtir. Mecûsiler, ruhun bedenden ayrılması ile bedenden şerrin sadır olacağına ve ruhun bedenle bir araya gelmesiyle de bedenden yalan, dedikodu, hırsızlık gibi kötülüklerin sadır olmayacağına inanırlar. Mecûsilerin bu inanç esasına göre bu kötülükleri ruhun bedenle birleştiği anda ortaya çıktığını ve ruhun bedenden ayrıldığı anda da bu kötülüklerin ortadan kaybolduğunu gözlemliyorsak bu durumda kötülüklerin ruha izafe edilmesi gerekir veya ruh ve beden birliktedir ve ortaklaşa olarak meydana getirildiğinin kabul edilmesi

⁷⁹⁹ *Fâik*, s. 108:7-14; *Mu'temed* (Tahran), s. 628: 16-630: 17.

⁸⁰⁰ Mecûsilik, Zerdüştiliğin eski İran inanç ve gelenekleriyle karışmasından oluşan dinin adıdır. Mecûsilik, Zerdüş'tün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin eski İran inanç ve gelenekleriyle mezcedilmesinden oluşan bir dindir. Bu din, Sâsânîler döneminde yönetici sınıfla da yakından irtibatlı olan rahip sınıfı Meci'den (Mecûş) hareketle İslâm kaynaklarında Mecûsilik, Batı kaynaklarında ise Zerdüş'tün isminden dolayı Zoroastrianism veya Ahura Mazda isminden hareketle Mazdeizm olarak adlandırılır. Bk. Şinasi Gündüz, "Mecûsilik", *DİA*, XXVIII, 280-283.

⁸⁰¹ *Fâik*, s. 100: 10-15; *Mu'temed* (Tahran), s. 638: 8-639: 8; *Muğni*, s. 71: 1-6.

gerekir. Hâlbuki onlara göre ruh iyiliklerin kaynağı, zulmet ise kötülüklerin kaynağıdır. Dolayısıyla Mecûsiler, kendi görüşleriyle çelişmektedirler.⁸⁰²

5. SÂBÎLER VE ELEŞTİRİSİ

Sâbiiler⁸⁰³ de senevîlerin inandığı gibi nur ve zulmete inandıkları söylenmektedir. Sâbiilerin mezheplerine *Harraniyye* de denilir.⁸⁰⁴ Onların bu isimle anılmaları yaşadıkları bölgenin Harran olmasından dolayıdır. Sâbiiler, feleklere hükmeden bir yaratıcıya inanırlar. Bu yaratıcı ezeldir, tüm sıfat ve övgülerin üstünde bir ilâhtır. Feleği yaratan âlemdeki bitki ve hayvanları da yaratan yaratıcı olan bu ilâhtır. Ancak bu yaratıcı, yıldızları da âlemdeki işleri idare etmek üzere yönetici kılmıştır. Âlemde olup biten olaylar, hayvan ve bitkilerin çeşitliliği yıldızların bir fiilidir, feleğin tabiatının sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Gündüzleri yıldızlar kaybolduğu zaman onların yerine yonttukları yıldız suretindeki putlara ibadet etmişlerdir.⁸⁰⁵

Sâbiiler Allah'ın yaratıcı olmasını kabul etmenin yanında yıldızları da fiillerini tercih ederek yapan (muhtar) ve âlemi idare eden (müdebbir) varlıklar olarak telakki ederler. Onlara göre kendisine tapılan yıldızlar tabiatları ve fiil yapabilme özellikleri itibariyle birbirinden farklıdır. Sâbiiler'in kutsal saydığı ve tapındıkları yıldızlar yedi tanedir. Bu yıldızlar Güneş, Ay, Zuhâl (Satürn), Merih (Mars), Müşteri (Jüpiter), Utarid (Merkür) ve Zühre (Venüs) dir. Yaşadıkları köy veya kasabalarda kutsal saydıkları bu yıldızlar adına tapınaklar yapmışlardır. Taptıkları yıldızları temsilen onların yerine heykel yaparak bu tapınaklara koymuşlar ve put olarak bu heykellere ibadet etmişlerdir.⁸⁰⁶

⁸⁰² *Fâik*, s. 109: 10-14.

⁸⁰³ Sâbiilik, Güney Mezopotamya'da yaşayan ve ışık-karanlık düalizmine dayalı gnostik inançlarıyla tanınan topluluğun bağlı olduğu dindir. Sâbiiler kendileri için Mandaye ve Nasuraye isimlerini kullanırlar. Ârâmice'nin diyalektlerinden biri olup Sâbiiler'ce kutsal metin ve ibadet dili olarak kullanılan Mandence'de manda (bilgi, hikmet) kelimesinden türetilen mandayuta Sâbiiliği ifade eden ve Sâbiiler arasında yaygın olan bir terimdir. Bundan hareketle Batılı araştırmacılar Sâbiiliği Mandeizm diye adlandırır. Baştan sona Sâbiî öğretilerine metafizik evrenle içinde yaşanan evrenin oluşturduğu bir düalizm hâkimdir. Gnostik karakterli bu düalizme göre bir tarafta ışık ve nur âlemi, diğer tarafta karanlık âlemi bulunur. Günümüzde 80-100.000 civarında bir topluluk olan Sâbiiler gnostik öğretileri ve kendilerine has dilleriyle oldukça zengin bir dinî literatüre sahiptir. Genellikle Güney Irak'ta Fırat ile Dicle'nin birleştiği bataklık bölgelerde, Basra ile Bağdat gibi şehirlerde ve İran'da Kârûn nehri boyunca yer alan yerleşim birimlerinde yaşarlar. Bk. Şinasi Gündüz, "Sâbiilik", *DİA*, XXXV, 341-344.

⁸⁰⁴ İbnü'l-Melâhimî'nin *Fâik* adlı eserinde bu mezhep "Harrâniyye" şeklinde ifade edilirken, *Mu'temed* adlı eserinde "Harnâniyye" şeklinde ifade edilmiştir.

⁸⁰⁵ *Fâik*, s. 100: 16-20; *Mu'temed*, s. 646: 9-13.

⁸⁰⁶ *Mu'temed*, s. 646: 16-18.

İbnü'l-Melâhimî, Sâbiîlerin görüşlerinin senevî inancına sahip Maniler'in benimsediği senevî inancı ile Harrânîler'in benimsediği inançları birleştirdiklerini söyler. Sâbiîler'in feleği tüm olağanüstü özellikleri ile yaratan hakîm bir yaratıcının kabul ettikten sonra yıldızları da yaratıcı olarak kabul etmelerini eleştirir. Çünkü Sâbiîler Allah'ın ezeli olduğunu ve tüm canlıları himetiyle yarattığını benimsedikten sonra ayrıca yıldızların da birer yaratıcı olduklarına inanmışlardır. Hâlbuki yıldızların yaratıcı olduğu yönünde ortada herhangi bir bilgi yoktur. Dolayısıyla ona göre Sâbiîler âlemin Allah tarafından yaratılması hususunda sağlıklı bir inanca sahip değillerdir. Yıldızları da aynen Allah gibi muhtar ve müdebbir olarak kabul ederek yaratma fiiline ortak yapmaları yanlış ve geçersizdir. Ayrıca yıldızları aynen Allah gibi ibadet edilmeye lâyık varlıklar olarak görmeleri ve putlarını yaparak ibadet etmeleri çirkin bir iştir. İbnü'l-Melâhimî, yıldızları canlı birer varlık olarak görülmesinin müneccimlik olduğunu ve bunun da çirkin bir davranış olduğunu vurgulayarak Sâbiîler'in inançlarını eleştirir.⁸⁰⁷

6. HİRİSTİYANLIK VE ELEŞTİRİSİ

İbnü'l-Melâhimî, akli ve nefis kavramlarını öne çıkaran, İsa peygamberin ve O'nun getirdiği tevhîd anlayışını oluşturdukları felsefî metotlara göre açıklayan Yunan felsefecileri ve görüşlerini değerlendirir.⁸⁰⁸ Ona göre Yunan felsefecileri Allah'ın üç temel unsurdan (uknûm) oluşan tek cevher olduğunu benimserler. Onlara göre üç temel unsurdan biri olan “baba” unsuru Allah Teâlâ'nın zâtı, “oğul” unsuru Allah Teâlâ'nın bilgisi ve üçüncü unsur olan “ruhü'l-kudüs” ise Allah Teâlâ'nın hayatıdır.⁸⁰⁹ Ruh ve bilgi ile felsefedeki akıl ve nefisin kastedildiğini söyleyen felsefeciler, bilgi unsurunun diğer unsurlar olmaksızın Hz İsa ile bütünleştiğini iddia ederler. Böylece Hz. İsa insan olarak hayatına devam ederken daha sonra ilahlaşmıştır. İlâhlaşan Hz İsa bu özelliği ile canlıları yaratan ve ölüleri diriltip onlara hayat veren özelliğe sahip olmuştur. İbnü'l-Melâhimî, Hz İsa ile ilgili canlılara hayat verme ve ölüleri diriltme konularında hıristiyan felsefecilerinin ihtilaf ettiklerini dolayısıyla farklı görüş içerisinde olduklarını

⁸⁰⁷ *Mu'temed*, s. 647: 4-16.

⁸⁰⁸ İbnü'l-Melâhimî'nin bu ifadelerinden değerlendirmeye esas aldığı ve eleştirdiği konuların Hıristiyan din felsefesinin kapsamındaki konular olduğunu anlıyoruz.

⁸⁰⁹ Ayrıca bk. *Mu'temed*, s. 808: 7-12; *Muğni*, s. 80: 13-15.

da belirtir.⁸¹⁰ Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî hıristiyanlık söz konusu olduğunda, Yunan felsefecilerinin yorumlarıyla şekillenen teslis ilkesini temel tartışma konusu yapmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî, hıristiyanların Allah'ın zâtının üç temel unsurdan meydana gelen bir cevher olması meselesi etrafında farklı düşünce sergilemelerine rağmen “kelime” nin⁸¹¹ Hz İsa ile birleşmesi/bütünleşmesi (=ittihad etme) hususunda ittifak halinde olduklarını kaydeder. Onlara göre kelime, oğul uknûmudur (=unsurudur) ve Hz. İsa da bilgi yani logostur. Ancak Hıristiyanlar, kelime'nin Hz İsa ile ittihadı konusunda ittifak etmiş iken ittihadın keyfiyeti hakkında ihtilafa düşerek farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁸¹² Mesela Yakûbîler⁸¹³, kelime ile Hz İsa'nın bir birine karışmasından mesihin meydana geldiğine inanırlar. Bu nedenle Hz İsa'nın iki cevherden ortaya çıkan bir cevher, iki uknûmdan meydana gelen uknûm olduğunu söylerler. Bir başka hıristiyan mezhebi olan Nestûriler⁸¹⁴ ise kelimenin Hz İsa'nın bedenine girdiğini ileri sürerler. Bu nedenle Mesih İsa'nın⁸¹⁵ iki cevher ve iki uknûmdan oluştuğuna inanırlar.

⁸¹⁰ *Fâik*, s. 101: 17-22.

⁸¹¹ Kur'ân'da üç yerde Hz. İsa'nın “Allah'tan bir kelime” olduğu ifade edilmiştir (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171). Elmalılı, “bi-kelimetin minhü” ifadesindeki kelimenin belirsiz olarak kullanılmasının İsa'nın yaratılışındaki gariplik ve tuhaflığa, bilinen yaratılış tarzına uymayan bir farklılığa, dolayısıyla Hz. İsa'nın mücizevî bir şekilde babasız yaratılışına işaret ettiğine dikkat çekmiştir. Elmalılı'ya göre kelimenin Meryem'in oğlu Mesih İsa şeklinde adlandırılması da Hz. İsa'nın hıristiyanların teslis anlayışındaki gibi Allah'ın değil ancak Meryem'in oğlu olduğunu vurgular. Dolayısıyla İsa'nın kelime olarak Allah'a, oğul olarak ise Meryem'e nisbet edilmesi gerektiğini söyler. Bk. Yazır, *Hak Dini*, II, 1101-1102.

Hâlbuki Hıristiyanlıkta İsa'nın Tanrı'nın kendisine hulûl ettiği, ete kemiğe bürünmüş ezeli ve ebedî kelâmı (logos) ve teslis anlayışını oluşturan unsurlardan biri olduğuna inanılmaktadır. Bk. Mustafa Sinanoğlu, “Kelime”, *DİA*, XXV, 212-213.

⁸¹² *Fâik*, 110: 14-15.

⁸¹³ Ya'kûbîler Doğu hıristiyan kiliseleri arasında yer alan ve Süryânîler olarak da bilinen gruptur. Bk. Mehmet Çelik, “Süryânîler”, *DİA*, XXXVIII, 175-177.

⁸¹⁴ Nestûrilik, İstanbul Patriği Nestûr'un (ö. 451) öncülüğünde oluşan bir hıristiyan mezhebidir. Bu mezhep, Doğu Süryânî kilisesi veya Asurî kilisesi olarak da bilinir. Bk. Kadir Albayrak, “Nestûrilik”, *DİA*, XXXIII, 15-16.

⁸¹⁵ Mesih, dünyanın sonuna doğru gelmesi beklenen kurtarıcının Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerindeki adıdır. Mesih kelimesinin aslı Ârâmîce meşîha, İbrânîce mâşiahtır. Sâmi dillerinde müşterek olan kelimenin fiil kökü Arapça'da meseha, Asur dilinde maşâhu, Ârâmîce ve İbrânîce'de mâşâh olup “el sürmek, elle sıvazlamak, boyutunu anlamak için eli bir şeyin üzerine koymak, yağ sürmek, yağla meshetmek” anlamındadır. Mesih terim olarak “yağ sürülmüş, yani yağla meshetmek suretiyle bir işe hasredilmiş, dinî bir görevi ifaya elverişli hale getirilmiş, dinî bir görevle vazifelendirilmiş, Tanrı'nın bir görev tevdi etmek üzere el koyduğu kişi” mânasına gelmektedir. Kelime Grekçe'ye christos, Latince'ye christus olarak geçmiştir.

Yahudilere göre beklenen mesih henüz gelmemiştir. Hıristiyanlar ise yahudilerin bekledikleri mesihin Hz. İsa olduğunu kabul etmekte, ona çeşitli nitelikler atfetmekte ve ikinci defa geleceğine inanmaktadırlar. Bk. Jacques Waardenburg, “Mesih”, *DİA*, XXIX, 306-309.

Melkâniler⁸¹⁶ ise ittihâdın küllî insanla olduğunu düşünürler. Onlara göre küllî insan, Mesih dışındaki insan mahiyetinin zihindeki tasavvurudur.⁸¹⁷

Bu üç mezhebe göre baba ile oğul uknûmları arasındaki baba ve oğul olma durumunu tenâsül açısından baba ve oğul olma değildir. Her iki uknûm ezelden beri baba ve oğuldurlar. Baba ile oğulun arasındaki ilişkiyi güneşten ışığın çıkarak akmasına (feyezân etmesi) benzeten Hıristiyanlar aynen güneşten çıkan ışık gibi ilâhlık babadan oğula akmıştır.⁸¹⁸

İbnü'l-Melâhimî, Hıristiyanlara yönelik eleştirisini doğal olarak Allah inancının temelini oluşturan teslis üzerinden yapar. Bu konuda yapılan yoruma göre, Allah üç temel unsuru barındıran tek bir cevherdir. Uknûm yani temel unsurlar, sayısal olarak tek olan şeydir. İbnü'l-Melahimi, Hıristiyanların bu iddialarına karşı şu soruyu sorarak eleştirisine başlar: “Oğul ve Ruh unsurları Allah’ın zâtı mı? Veya bir kısmı mı? Yoksa O’ndan ayrı bir şey midir?” Bu sorulara cevap olarak, bu iki unsurun Allah’ın zâtı olduğunu söyledikleri zaman Allah’ın üç temel unsurdan oluştuğu tezleri yanlış olacaktır. Oğul ve ruh unsurlarının zâtın bir kısmını teşkil ettiği şeklinde bir cevabın gelmesi durumunda ise zât olan cevherin, cüzlerden oluşmuş (*mütecezzî*) olması veya cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşan bileşik (*mürekkeb*) olması gerekecektir. Bu durumda Allah’ın zâtının varlığı cüzlerle malûl yani cüzlere bağımlı ve muhdes

⁸¹⁶ İslâmî kaynaklarda Melekiyye, Melkiyye, Melkâniyye olarak da geçen Hıristiyan bir mezheptir. Batı dillerinde ise Melchites (Melkites) biçimini almış olup bu kelimenin okunuşu olan Melkit Türkçe’de de kullanılmaktadır. Bilindiği gibi İsa’daki insanlık ve ilâhlık unsurlarının birbirine denk olduğu şeklindeki Ortodoks diyofizit anlayışın teyit edildiği 451 tarihinde yapılan Kadıköy Konsili’nde alınan kararları reddederek İsa’daki ilâhî tabiatı ön plana çıkaran Hıristiyanlar monofizitler olarak adlandırılır. İşte Melkit, monofizit Hıristiyanların İskenderiye, Kudüs ve Antakya patriklik bölgelerinde yaşayan ve söz konusu konsilin kararlarını benimseyenlere verdikleri bir isimdir. Bu isim “Kadıköy konsili’ni destekleyen Bizans imparatorunun taraftarları” anlamına gelir. Bk. Mustafa Sinanoğlu, “Melkâniyye”, *DİA*, XXIX, 84-85.

⁸¹⁷ *Fâik*, 110: 15-20.

Kâdî Abdülcebbar, Hıristiyan mezheplerinin ittifak halinde oldukları inançlarını şu şekilde özetler. Onlara göre, yaratıcı ilâh tek cevher ve üç uknûmden oluşur. Bu uknûmlar ise baba, oğul ve ruhü'l-kudüs’tür. Bu durumda oğul kelime, ruhü'l-kudüs hayatın kendisi olup baba uknûmu ise kadîm, hay ve mütekellim sıfatlarına sahiptir. Bu üç uknûm cevheriyette ittifak halinde birleşik iken, uknûm olarak ayrı haldedirler. Oğul ve baba ezelden beri baba-oğuldurlar. Ruh ise baba ve oğuldan taşmıştır (feyezân etmiştir). Ancak bu mezheplere göre oğul ve babanın bu durumları biyolojik anlamdaki baba ve oğul olma değildir. Bu iki uknûmun aralarındaki ilişki kelimenin akıldan, ateşin ısısının ateşten ve güneş ışığının güneşten çıkmasına benzemektedir. Kâdî’ye göre hıristiyan mezhepleri oğulun Mesih ismindeki bir şahsa ittihad etmesi, insanlar için ortaya çıkması ve asılarak öldürülmesi hususlarında da ittifak halindedirler. Bk. *Muğni*, V, 81: 7-16; ayrıca bk. *Mu’temed*, s. 813: 14-18.

⁸¹⁸ *Mu’temed*, s. 313: 14-17.

olacaktır ki bu bilgiler, felsefenin kendi ilkeleri kurallarına göre ortaya çıkan bilgilerdir. İbnü'l-Melâhimî, bu ifadeleriyle Hıristiyanlık inancını felsefî sistem içerisinde başkalaştıran felsefecileri kendi oluşturdukları prensiplere göre ilzam etme yoluna gitmiştir. İki unsurun zâttan ayrı şeyler olduğunun söylenmesi durumunda ise üç temel unsurun birleşmesi meselesi gündeme gelecek ve doğal olarak ilzam konusu olacaktır.⁸¹⁹

Hıristiyanlar daha sonraki yıllarda üç temel unsurun mahiyeti hakkında kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Bu temel unsurların birer zât oldukları veya birer özel sıfat yani zât için gerekli arazlar oldukları yahutta zât için birer sıfat olduklarına dair yorumlar ortaya çıkmıştır. Üç temel unsurun birer sıfat veya araz olmasına yönelik yorumu eleştiren İbnü'l-Melâhimî, sıfat veya arazların kendi başlarına varlıklarının devam ettirmelerinin mümkün olmadığını söyler. Bu nedenle sıfat veya araz olarak kabul edilen üç temel unsurun kendisi sayesinde kâim olacakları dördüncü bir unsura ihtiyaç olacaktır ki bu durumda Allah 'ın üç değil, dört temel unsurdan oluşması söz konusu olacaktır. Dolayısıyla Hıristiyanların zâtın üç temel unsurdan meydana gelen bir cevher olduğuna dair düşünceleri yanlış ve geçersizdir.⁸²⁰

İbnü'l-Melâhimî, Hıristiyanların Allah hakkındaki yaptıkları izahlar ve bu izahlarda geçen kavramların müteahhir felsefecilerin kendi sistemlerinde kullandıklarını vurgular. Bu durumda Hıristiyanlar inanç esaslarını tefsir ederken bolca felsefî kaynaklardan faydalanmışlar ve ilgili kavramları alarak kendi inanç sistemlerine uyarlamışlardır. Buna örnek olarak İbnü'l-Melâhimî, Hıristiyanlar felsefecilerinin felsefedeki sudûr nazariyesinde söz konusu olan akıl kavramından esinlenerek oğul unsuru olan Hz İsa'yı bilgi/logos olarak yorumlamalarını verir. Bu felsefeciler sudûr nazariyesindeki aklın Zâtü'l-Bâri'nin zorunlu olarak ortaya koyduğunu söylemişlerdir. Sudûr nazariyesine göre ilk meydana gelen varlık olarak akıl, nefislere bilgileri feyezân ettirir, yani aktarır. Daha sonra nefis aldığı bilgileri tabiata peyderpey aktarır. Tüm fiiller akıl tarafından ortaya konulurken, akıl da Allah'ın meydana getirdiği bir fiildir. Dolayısıyla sudûr nazariyesine göre nihayetinde her şey bu halleriyle Allah Teâlâ'dan

⁸¹⁹ *Fâik*, s. 110: 4-9.

⁸²⁰ *Fâik*, s. 110: 10-15; *Mu'temed*, s. 315: 11-14.

zorunlu olarak meydana gelmiştir. Allah'ın zâtından zorunlu olarak meydana gelen fiiller aynı zamanda ilk olarak meydana gelen aklın fiilleridir.⁸²¹

İbnü'l-Melâhimî, Hıristiyan felsefecilerinin Hz İsa ile ilgili tasavvurlarını ilk akıl, diğer akıllar ve nefislerin oluşumu hakkında sūdûr nazariyesi çerçevesinde ortaya koydukları bilgiler ışığında yorumladıklarını belirtir. Bu durumda sūdûr nazariyesine göre Allah 'ın zâtından zorunlu olarak sūdûr eden ilk akıl, Hz İsa ile ittihad etmiş yani birleşmiştir. Bir başka deyişle bilgiler onun nefisine feyezân etmiştir (=akmıştır). Böylece Hz İsa'nın nefsi, ilahî fiilleri benimsemiş ve içselleştirmiştir. Bunun sonucunda da Hz. İsa ilâh olmuştur.⁸²²

İbnü'l-Melâhimî, Hıristiyanların Allah inancını üç temel unsur (=ekânimî selâse) etrafında oluşturdukları bilgilere dayandırarak bozuk (=fasit) bir yöntem üzerine kurduklarını ifade eder. Özellikle Hz İsa'nın vafına olan imanlarını yüceltmek için onun aynı zamanda cevher olan Baba'nın oğlu olduğu şeklinde yorum yapmalarını eleştirmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanların inanç bağlamındaki kavramların tanımlarında felsefeden etkilenerek yaptıkları birtakım yorumların yanlış olduğunu belirtir. Hiçbir varlık Allah Teâlâ'nın vasıfları ile vafedilemez. Allah Teâlâ kâdir olan, fiillerini zorunlulukla değil tercih ederek (*müreccih*) ve isteyerek yapan (*muhtar*) âlemin yaratıcısıdır.⁸²³

⁸²¹ *Fâik*, s. 111: 3-8.

⁸²² *Fâik*, s. 111: 8-10.

⁸²³ *Fâik*, s. 111: 12-14.

SONUÇ



İslam düşüncesinde “tevhid” ilkesi yani Allah Teâlâ’nın ulûhiyette ve rübubiyette birliği aklî ve naklî delillerle ortaya konulmuştur. Bu ilke prensip olarak inanç esaslarının merkezinde yer almış ve vazgeçilmez bir ilke olarak kabul edilmiştir. Tevhid ilkesi hakkında kendilerinin diğer mezheplere nazaran daha hassas olduğunu iddia eden ve bundan dolayı bu konunun anlaşılması ve savunulmasına önem veren Mu’tezile mezhebi doğal olarak Allah Teâlâ’nın bir ve tek oluşu meselesine fazlaca yoğunlaşmıştır. Bu nedenle âlemin yokluktan yaratan varlığın Allah Teâlâ olduğunu ve O’nun sıfatları itibariyle de eşsiz bir varlık olduğunu ortaya koymak (isbât-ı vâcib) onların temel amacı olmuştur. Mutezilî ve diğer mezhep mensubu kelâmcılar tarafından bu amacı gerçekleştirmek üzere kelâm geleneğinde birçok delil geliştirilmiştir. Özellikle cevher ve araz kavramlarından hareket ederek cisimlerin yaratılmış oldukları bilgisine ulaşmayı amaçlayan hudûs delili bu delillerin en önemlilerindedir. Bu delil sayesinde cisimlerin belli bir zaman diliminde yaratıldıkları izah edildikten sonra bu cisimleri yoktan var eden bir muhdise olan ihtiyacın bilgisine ulaşılır.

Kelâm geleneğinde ve doğal olarak Mutezile kelâmında isbât-ı vâcib konusunda esas itibariyle âlemin yokluktan yaratılmış olduğu esasına dayanan hudûs delili kullanılmıştır. Bu sebeple Hüseyinîler ile Behşemîler arasındaki tartışmaların çoğunluğu da doğal olarak hudûs delili kapsamında yer almaktadır. Hudûs delili üzerinde düşünce üreten Behşemî anlayışın öne çıkardığı “cisimlerdeki değişikliklerin fâilin cisim üzerinde yarattığı bir *ma’nâ* sayesinde gerçekleştiği” yönündeki tez Hüseyinî ekol kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir. İbnü’l-Melâhimî Hüseyinî ekolüne mensup bir kelâmcı olarak bu konudaki ayrışmadan kaynaklanan tartışmaları bize aktarmıştır. Bu bağlamdaki ana tartışma, cisimde meydana gelen değişikliklerin doğrudan fâil sebebiyle mi yahut da fâilin meydana getirdiği *ma’nâ* sebebiyle mi gerçekleştiği hakkındadır. Behşemîler cisimdeki değişikliklerin *ma’nâ* sebebiyle gerçekleştiğini iddia ederken, Hüseyinîler bu değişikliklerin herhangi bir *ma’nâ* olmaksızın doğrudan fail sebebiyle gerçekleştiği görüşünü benimsemektedirler.

İbnü’l-Melâhimî bu konuyu etraflıca ele alıp değerlendirmiş ve Behşemîler’in “cisimdeki değişikliklerin ancak *ma’nâ* sebebiyle gerçekleştiği” yönündeki görüşlerini kritik ettikten sonra reddedilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Kendi ekolü olan Hüseyinîler’in “cisimdeki değişiklikler bir *ma’nâ* olmaksızın doğrudan fâil tarafından

gerçekleştirilir” şeklindeki görüşünün doğru olduğunu birtakım delil getirerek ortaya koymaya çalışmıştır.

Hüseyinler’in Behşemîlerce *ma’nâ* kavramına dayanarak geliştirdikleri hudûs delilini eleştirmelerinin nedeni onlara göre arazların yani *ma’nâ*ların gerçek bir varlık olmamasıdır. Hüseyinler bu nedenle Behşemîler’in meânî tarîki olarak bilinen bu anlayışlarını reddederek ahvâl tarîkini tercih etmişlerdir. Hüseyinler’in arazları birer *ma’nâ* olarak kabul etmemelerinde özellikle felsefecilerin arazların tek başına gerçekliği olmadığı yönündeki eleştirilerinden ve düşüncelerinden etkilenmiş olmalarının büyük payı vardır. Bu eleştirileri yerinde ve doğru bulan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve onu takip eden kelâmcılar Behşemîler’in iddia ettiği üzere *ma’nâ* olarak adlandırdıkları bir kavramın olmadığını iddia etmişlerdir. Arazların, tek başlarına varlığı söz konusu olmayan *ma’nâ*lar şeklinde telakki edilmesini eleştirmişler ve cisimlerdeki değişikliklerin tek başlarına varlıkları söz konusu olmayan *ma’nâ*larla izah edilemeyeceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla da cisimlerdeki değişikliklerin *ma’nâ*lar sayesinde meydana geldiği yönündeki Behşemî anlayışı eleştirerek reddetmişlerdir. Cisimlerdeki değişikliklerin *ma’nâ* sayesinde meydana geldiği yönündeki Behşemî anlayışı kabul etmeyen Hüseyinler cisimlerdeki değişikliklerin doğrudan fâil tarafından meydana getirildiğini benimseyen bir tabiat görüşünü benimsemişlerdir. Hüseyinler’in benimsediği bu yaklaşıma göre arazlar Behşemîler’in iddia ettiği gibi birer *ma’nâ* değil, cisimlerin ahkâm ve ahvâlini gösteren sıfatlardır. Bu nedenle takip ettikleri metoda ahvâl metodu denilen Hüseyinler, âlemin yokluktan yaratılmasının mümkün oluşunu bir nedene dayalı olarak izah etmişlerdir. Buna göre varlığa gelmesi veya gelmemesi mümkün olan âlemin yokluktan yaratılmasının nedeni muhdis olan Allah Teâlâ’dır.

İşte İbnü’l-Melâhimî “ahvâl tarîki” olarak bilinen Hüseyinî metodolojisi doğrultusunda düşünce üreterek bu konuda emek vermiş ve katkıda bulunmuştur. İbnü’l-Melâhimî’nin üstadı Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin düşünceleri doğrultusunda ortaya koyduğu düşünceleri itizâl ilkelerinden sapma değildir. Çünkü temelden bir ret ediş yoktur. Sadece o zamana kadar yapılan açıklamaların yetersizliğinin tespiti ve bu eksikliğin giderilmesi amaçlanmıştır. Özellikle felsefecilerin düşüncelerinden faydalanarak onların ortaya koyduğu argümanları ve kavramları kullanarak kelâmî problemlere çözüm üretilmek istenmiştir. Amaç yine aynı olup Allah Teâlâ’nın âlemi yokluktan yaratan yegâne varlık olduğunu ortaya koymaktır. Farklılık uygulanan metod

ve metotta kullanılan kavramlardadır. Felsefe cenahından gelen itirazların etkisiyle temel Mutezile kelâmının ortaya koyduğu çizgiyi kaybetmeksizin yeni birtakım yorumlar ile mevcut düşüncenin boşlukları ve zayıf yönleri daha da sağlamlaştırılmıştır.

İbnü'l-Melâhimî, bir taraftan Mutezile ekolü içerisinde Behşemîler ile tartışırken diğer taraftan da kabul ettikleri düşünceleri itibariyle Müslümanlar için tehlikeli gördüğü felsefeciler ile de düşünsel olarak mücadele etmiştir. Felsefeciler kabul ettikleri âlemin ezeliğine dayanan anlayışlarından dolayı kelâmcılar ile ters düşmüşlerdir. İbnü'l-Melâhimî, âlemin yokluktan yaratılmasını benimsemeyen felsefecilerin Allah Teâlâ'nın âlemi zorunlulukla (icâben) yarattığına ilişkin düşüncelerini, bu düşüncenin kendisinden kaynaklandığı sudûr nazariyesini, âlemin ezeli oluşu ve başlangıcı olmayan hadis varlıklarının mümkün olması gibi görüşlerini kritik ederek reddetmiştir.

Allah Teâlâ'nın sıfatları özellikle zât-sıfat ilişkisi konusunda İbnü'l-Melâhimî öncelikle Ehl-i Sünnet'in ortaya koyduğu Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı *ma'nâ* sıfatlarına sahip olduğu görüşünü ("realist" sıfat anlayışını) ve delillerini delil ve açıklamalarla eleştirmiştir. Zât-sıfat ilişkisi meselesindeki aşırı tenzihçi anlayışa getirilen eleştirileri yumuşatmak ve çözümlmek için Ebû Hâşim tarafından ortaya konan ahvâl teorisi de İbnü'l-Melâhimî tarafından eleştirilir. Çözüm olarak önerilen bu teorideki sıfatların *hâl* şeklinde düşünülmesi ile Eş'arîler'in *ma'nâ* olarak telakki etmesi arasında herhangi bir farkın olmadığını söyler. Bu meselenin çözümü için sıfatların zâtın zorunlu olarak ortaya koyduğu ve birbirinden farklı hükümler olduğunu kabul eder. Bu durumda *hüküm* olarak düşünülen sıfatlar *ma'nâ* gibi ayrıca bir zâta sahip olmayacaklardır. Böylelikle birden fazla kadîmin olabileceği yönündeki endişe ortadan kalkacaktır. Ayrıca birer *hüküm* olarak düşünülen sıfatlar zâtın kendisi de olmayacaktır. Böylelikle de sıfatların ta'til edilmesi endişesi giderilmiş olacaktır.

İbnü'l-Melâhimî'nin dört temel sıfat hakkındaki Hüseyinîler'in ve Behşemîler'in yaklaşımları ile birlikte Basra ekolü ile Bağdat ekolü arasında ortaya çıkan Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr sıfatlarını nasıl hak ettiğine dair tartışma konusundan bahseder. Basra ekolünü oluşturan Behşemîler'e göre Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr sıfatlarına sahip olması, görülecek ve işitilecek şeyleri idrak etmesinin imkânsız olmaması anlamındadır. Bu manada Allah Teâlâ ezeli olarak semî' ve basîr sıfatlarına sahiptir. Bağdat ekolü ise Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr sıfatlarını ilme indirger. Onlara göre

Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olması demek, biz insanların işitmek ve görmek suretiyle idrak ettiği şeyleri bilmesidir. Bu durumda Basra ekolü bu sıfatları ilimden ayrı zâtî bir sıfat olarak kabul ederken, Bağdat ekolü bu sıfatların ilim sıfatından başka ayrıca birer zâtî sıfat olmadığını düşünür. Bu yönüyle Bağdat ekolü kelâmcıları Allah Teâlâ'nın ayrıca bir semî' ve basîr oluşunu kabul etmezler. Hüseyinîler ise Basra ekolünün Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr oluşu ile ilgili görüşünü benimsemişlerdir.

İbnü'l-Melâhimî, yaşadığı dönem itibariyle İslâm coğrafyasında ortaya çıkan ve tevhid inancına aykırı olan İslâm dışı düşünce ve inanç akımlarını kritik etmiştir. Temel amacı İslâm itikadının prensiplerini izah etmek ve bu konuda gerektiğinde savunma görevini üstlenen bir kelâmcı olarak İbnü'l-Melâhimî bu inanç akımlarının özellikle Allah inançlarını objektif olarak aktarmış, bilahare tevhid inancına aykırı bulunduğu inanç telakkilerini eleştirmiştir.

Zamanın ezeliğine inanan ve âlemde meydana gelen olguları ezelden beri devam ede gelen birer karışımdan ibaret gören Dehrîler'i tabiatte meydana gelen tüm bu olguları tatmin edici şekilde izah edemediklerini söyleyerek eleştiren İbnü'l-Melâhimî, tüm bu olgu ve değişimlerin bir yaratıcı kudret olan Allah Teâlâ tarafından gerçekleştirildiğini söyler.

İkili ilah inancını esas alan inanç sistemlerine genel anlamda senevîlik denildiğini belirten İbnü'l-Melâhimî, bu inanca sahip bir din olan Maniheizm'in görüşlerini değerlendirir. Maniheizm'e göre birbirine zıt/uyumsuz iki ilah konumundaki nur ve zulmetin sürekli olarak birbirinden farklı olmaları gerekmektedir. Ancak varlıkları ayrıştırma yerine bir araya getiren bir üçüncü ilahın olması durumunda Mani inancının temeli olan düalist ilah inancının geçersiz olduğunu ortaya çıkacaktır. Senevî anlayışa sahip inançlardan Markûnîler, Mecûsiler, Sâbiîler de benimsedikleri ikili ilah anlayışları İbnü'l-Melâhimî tarafından eleştirilmişlerdir.

İbnü'l-Melâhimî'nin Allah inancını eleştirdiği bir başka din Hıristiyanlıktır. Çünkü Hıristiyanlar Allah Teâlâ'nın üç temel unsurdan (uknûm) oluşan tek cevher olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre üç temel unsurdan biri olan "baba" unsuru Allah Teâlâ'nın zâtî, "oğul" unsuru Allah Teâlâ'nın bilgisi ve üçüncü unsur olan "ruhü'l-kudüs" ise Allah Teâlâ'nın hayatıdır. İşte İbnü'l-Melâhimî, Hıristiyanlığı daha doğrusu bu dinin inanç esasları üzerinde yorum yapan felsefî düşünceleri kritik etmiştir.

Bu düşüncelerin Allah Teâlâ tarafından gönderilen tevhid inancına aykırı olduğunu söylemiştir. Hz. İsa'yı tanrılaştıran teslis inancının geçersiz ve yanlış olduğunu birtakım izahlarla ortaya koymaya çalışmıştır.

Ezcümle Hüseyniyye ekolünün kurucusu olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve bu ekolün sistemleşmesini sağlayan İbnü'l-Melâhimî, ortaya koydukları eser ve düşünceler ile kelâm tarihinde yerlerini almışlardır. Ebül'l-Hüseyin el-Basrî, felsefecilerin ortaya koyduğu düşünceleri kelâmî meselelerin değerlendirilmesi esnasında kullanmış ve bu husustaki tepkilere rağmen diğer bilgi kaynaklarını alıp sistemine dâhil etmiştir. Bunu yaparken İslâmın getirdiği temel ilkelere de taviz vermemiştir. Hüseyniyye ekolüne mensup kelâmcılar, âlemin hudûsunu ahvâl metodu ile izah ederek, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını ahkâm görüşü ile tanımlayarak kelâm ilmine yeni ve özgün yaklaşımlar kazandırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLBÂKÎ Muhammed Fuâd, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur‘âni’l-Kerîm*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- ABDÜLHÂMİD İrfan, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev. M. Sâim Yeprem), İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
-, “Cebriyye”, *DİA*, VII, 205-208.
- ABDÜLKERİM Osman, *Nazariyyetü’t-Teklif: Ârâü’l-Kâdî Abdilcebbâri’l-keîmiyye*, Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1971.
- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-L, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1995-2001.
- ALBAYRAK Kadir, “Nestûrîlik”, *DİA*, XXXIII, 15-16.
- ALPER Hülya, “Mâtürîdî’nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 11, sy.1 (2013), 17-36.
- ALTINTAŞ Hayrani, “Dehriyye”, *DİA*, IX, 108.
-, *İbn Sinâ Metâfiziği*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- ÂMİDÎ Seyfeddin Ebü’l-Hasan Ali b. Ali Muhammed (ö. 631/1233), *Gâyetü’l-merâm fî ilmi’l-keîâm* (nşr. Hasan M. Abdüllatîf), Kahire: Lecnetü ihyâi’t-türâsi’l-İslâmî, 1971.
-, *Ebkârü’l-efkâr fî usûli’d-dîn* (nşr. A. Muhammed el-Mehdî), I-V, Kahire: Dârü’l-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2002.
- ARİSTOTELES (m.ö. 322), *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- ASKALÂNÎ İbn Hacer Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali (ö. 852/1449), *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahihi’l-İmam el-Buhârî* (nşr. Ömer b. Hüseyin el-Haşşâb), I-XIII, Kahire, 1319.

- ASKERÎ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö. 400/1009), *Kitâbü'l-furûk* (nşr. Ahmed S. el-Hımsî), Trablus/Lübnan: Gross Press, 1994.
- ATAY Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina 'ya Göre Yaratma*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- AYDIN Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gâyelilik (Teleoloji)*, Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- AYDIN Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- AYDINLI Osman, “Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mutezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)”, *Dini Araştırmalar*, c. 3, sy. 9 (2001), 45-62.
- AZ Mehmet Ata, “İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisi”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I* (der. Recep Alpyağılı), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- BAĞDÂDÎ Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995.
-, *Kitâbü usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1981.
- BÂKILLÂNÎ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013), *Kitâbü't-temhîd* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957.
-, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- BAYRAKDAR Mehmet, “al-Kindi ve İbn Sina'da Atomculuğun Tenkidi”, *İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. Aydın Sayılı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- BEBEK Adil, “Kâ'bi”, *DİA*, XXIV, 27.
- BEDEVÎ Abdurrahman, *Aristû 'inde'l-'Arab*, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980.
- BEDİR Murteza, “Mütekâddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, XXXII, 186-187.
- BEKTAŞ Kevser, *Mutezile Kelâmında Keramet* (yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2017.

- BEYÂZÎ Kemâlüddin Ahmed b. Hasan (ö. 1097/1687), *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imam* (nşr. Yusuf Abdürrezzâk), İstanbul: Daru'l-kitâbi'l-İslâmî, 1949.
- BEYHÂKÎ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Horâsânî (ö. 458/1066), *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd* (nşr. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim Ebû'l-Ayneyn, Abdürrezzâk Afifi – Abdurrahman b. Salih el-Mahmûd), Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1999.
-, *Kitâbü'l-esmâ' ve's-sifât* (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî), Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993.
- BEYHÂKÎ Zahirüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Zeyd (ö. 420/1169), *Me'âricü nehci'l-belâğa* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Kum: Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1988.
- BİÇER Ramazan, “Şahhâm”, *DİA*, XXXVIII, 270.
- BUHARÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. el-Muğîre el-Cu'fi (ö. 256/870), *el-Câmi'u'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî* (nşr. Muhammed Züheyr b. en-Nâsır), I-IX, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- BULĞEN Mehmet, *Klâsik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- CÂBÎRÎ Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî: Dirâse tahlîliye nakdiye li-nazmi'l-ma'rifeti's-sekâfeti'l-Arabiyye*, Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahteti'l-Arabiyye, 2000.
- CÂRULLAH Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, 1990.
- CORBIN Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Hüseyin Hatemî), İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- CÜRCÂNÎ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *Kitâbü't-Ta'rifât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Garbî, 1996.

CÜŞEMÎ Ebû Sa'd Muhsin b. Muhammed el-Hâkim (ö. 494/1100), *Şerhu'l-uyûn* (nşr. Fuad Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-neşr, 1974.

CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik (ö. 478/1085), eş-Şâmil fî *usûli'd-din* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn – Süheyr Muhammed Muhtâr), İskenderiye: Münşe'âtü'l-Ma'ârif, 1969.

....., *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.

ÇELEBÎ İlyas, "Sıfâtiyye", *DİA*, Ek-2, 509-511.

....., "İsim-Müsemmâ", *DİA*, XXII, 548-550.

....., "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 104-106.

....., *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

ÇELİK Mehmet, "Süryânîler", *DİA*, XXXVIII, 175-177.

DAĞ Mehmet, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, (doçentlik tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976.

....., "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sy. 1 (1971), 108-109.

....., "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24 (1981), 239-240.

DEMİR Osman, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devât) ve İnsan Davranışı Üzerine Etkileri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.

....., "Tevlid", *DİA*, XLI, 38-39.

DEVELİOĞLU Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 1986.

DHANANİ Alnoor, "Atomism in Islamic Thought", *Encyclopaedia of The History of Science, Technology, and Medicine in NonWestern Cultures* (ed. Helaine Selin), Dordrecht – Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 139-143.

-, “İslam Düşüncesinde Atomculuk” (çev. Mehmet Bulgen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 9, sy. 1 (2011), 393-400.
- DORU Mehmet Nesim, “Yahyâ b. ‘Adî”, *DİA*, XLIII, 237-240.
- EBÛ HANİFE Nu’man b. Sâbit (ö. 150/767), *el-Fıkhü’l-ekber* (nşr. ve trc. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam ’ın Beş Eseri içinde*), İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.
- EBÛ HÂTİM, bk. RÂZÎ, Ebû Hâtim.
- EBÛ REŞİD NÎSÂBÛRÎ Ebû Reşid Sa’îd b. Muhammed (ö. 420/1029), *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma’n Ziyâde – Rıdvân es-Seyyid), Beyrut: Ma’hedü’l-inmâi’l-Arabî, 1979.
- EBÛ YA’LÂ Kâdî Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed ibn Ferrâ (ö. 458/1066), *İbtâlû’t-Te’vîlât li-Ahbâri’s-Sıfât* (nşr. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed en-Necdî), Kuveyt: Daru İlâfî’d-Düveliyye, 1407/1987.
- EBÛ ZEHRÂ Muhammed (ö. 1974), *İbn Hanbel*, Kahire: Dâru’l-fikri’l-‘Arabî, 1981.
-, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)* (çev. Abdülkadir Şener), Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.
- EMİN Ahmed (ö.1954), *Duha’l-İslâm*, I-III, Kahire: Mektebetü Nahdati’l-Mısriyye, 1964.
- ENDERESBÂNÎ Abdüsselâm b. Muhammed (ö. 550/1155), *Fî sîreti’z-Zemahşerî Cârillah* (nşr. Abdülkerim el-Yafî), Revue Academie Arabe de Damas, LVII/3, 1982, 365-382.
- ERKOL Ahmet, “Kelâm ilminde “Kıyâsu’l-Gâib Ala’ş-Şâhid” Metodunun Kullanımı”, *Ekev Akademi Dergisi*, c. 8, sy. 20 (2004), 157-176.
- ESED Muhammed (ö. 1992), *Kur’an Mesajı* (çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk), I-III, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- ESS Josef van, *The Flowering of Muslim Theology* (İng. trc. Jane Marie Todd), Cambridge: Harvard University Press, 2006.
-, “İslâm Kelâmı’nın Mantıksal Yapısı”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-I* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, 489-492.

- EŞ'ARÎ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-musallîn* (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), I-II, Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990.
-, *el-İbâne an usuli'd-diyâne* (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990
-, *Kitâbü'l-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut: Dârü Lübnân li't-tıbaâ ve'n-neşr, 1987.
- FÂRÂBÎ, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan et-Türkî (ö. 339/950), *İhsâ'ü'l-ulûm* (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
-, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir); Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2002.
- FAZLUR RAHMAN (ö. 1988), *İslâm* (çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), Ankara: Selçuk Yayınları, 1981.
- FÂRÛKÎ, İsmail Râcî (ö. 1986), *Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansıması* (çev. Dilâver Yardım), İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- FIĞLALI Ethem Rûhi, *İmamiyye Şîası*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- FRANK Richard MacDonough, “The Kalâm, an Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question”, *Journal of the American Oriental Society*, 88 (1968), 295-309.
-, “al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of Then Term in the Kalam and its Use in The Phisics of Muammer”, *Journal of the American Oriental Society*, 87 (1967), 248-259.
-, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-Allaf*, İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1966.
-, “Al-Ma'dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and his Followers”, *Mélanges Institut Dominicain d'Études Oritales (MIDEO)*, 14 (2000), 185-210.
-, “Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün” (çv. Aydın Özdemir), *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*

- Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, 737-756.
-, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany: State University of New York Press, 1978.
-, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi" (çev. Hayrettin Nebi Güdekli), İstanbul: *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 46, s. 46 (2014), 225-236.
- GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111), *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927.
-, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-IV, Kahire: Matbaâtü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939.
-, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (nşr. M. H. Hîtû), Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1998.
-, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), I-IV, Medine: Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
-, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (nşr. İbrahim A. Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üni. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- GİMARET Daniel, "Abu'l-Hosayn al-Basrî", *Encyclopaedia Iranica*, I, 1985, 322-324.
- GÜNALTAY M. Şemsettin (ö. 1961), "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, c. 1, sy. 1 (1925), 81-92.
- GÜNDÜZ Şinasi, "Mecûsilik", *DİA*, XXVIII, 280-283.
-, "Sâbiilik", *DİA*, XXXV, 341-344.
- GÜNEŞ Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- GÜNGÖR Harun, "Maniheizm", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sy. 5 (1988), 145-166.
- GÖLCÜK Şerafeddin, *Kelâm açısından insan ve fiilleri*, İstanbul: Kayıhan yayınevi, 1979.
- GÖLCÜK Şerâfettin – TOPRAK Süleyman, *Kelâm*, Konya: Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

- HARPUTÎ Abdullatif (1842-1916), *Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- HAYYÂT Ebü'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed (ö. 300/913?), *Kitâbü'l-intisâr* (nşr. Albert Nasrî Nâder), Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtulikiyye, 1957.
- HİMMÂSÎ Sedîdüddîn Mahmûd b. Ali b. el-Hasan er-Râzî (ö. 600/1204), *el-Munkız mine't-taklîd*, I-II, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412.
- HİLLÎ Allâme Ebû Mansûr Hasan b. Yusuf b. Mutahhar (ö.726/1325), *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-i'tikâd* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecridü'l-İtikâd*'ıyla birlikte), Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988.
-, *Menâhicü'l-yakîn fî usuli'd-dîn* (nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî), Kum: Daru'l-Üsve li't-Tıbaâ ve'n-neşr, 1415.
- İBN EBÎ ŞEYBE Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Beyrut: Dârü't-tâc, 1409/1989.
- İBNÜ'L-ESÎR (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-V, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1963.
- İBN FÛREK Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahanî en-Nisâbûrî (ö. 406/1015), *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İBN HALDÛN Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî (ö. 808/1406), *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), I-III, Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1401/1981.
- İBN HALLİKÂN Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrût: Dâru Sâdır, 1977.
- İBN HAZM Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (nşr. M. İbrahim Nasr – Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1996.

- İBN HİBBÂN Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XVIII, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- İBN MANZÛR Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İBN METTEVEYH Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî (ö. 469/1076), *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf I* (Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. J. J. Houben), Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûlikiyye, 1965.
-, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* (nşr. Sami Nasr Lutf – Faysal Büdeyr Avn), Kahire: Dâru's-Sekafe, 1975.
- İBNÜ'L-KİFTÎ, Ebü'l-Hasan Cemâleddîn Ali b. Yûsuf (ö. 646/1248), *Târihu'l-hükemâ: İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ* (nşr. Julies Lippert), Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- İBNÜ'N-NEDÎM Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb (ö. 385/955), *Kitâbü'l-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd), Beyrut: Dârü'l- Mesîre, 1988.
- İBNÜ'L-MELÂHİMÎ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi (ö. 536/1141), *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.
-, *el-Mu'temed fi usuli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), London: Al-Hoda, 1991.
-, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* (nşr. Hassan Ansari – Wilferd Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
-, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald Wilzer), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961.
- İBNÜ'L-MURTAZÂ Ahmed b. Yahyâ el-Mu'tezilî (ö. 840/1437), *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979

- İBN RÜŞD Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Tehâfütü't-tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), I-II, Kahire, 1980.
-, *Tefsiru mâ ba'de't-tabîa* (nşr. Maurice Bouyges), I-IV, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1990.
-, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* (nşr. Muhammed Abid el-Cabiri), Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001.
- İBN SÎNÂ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî (ö. 428/1037), *Kitabu'ş-Şifâ: et-Tabî'yyat I/ es-Semâ'ü-t-Tabî'i* (nşr. Said Zâyed), Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1975.
-, *Kitabu'ş-Şifâ: et-Tabî'yyât II/es-Semâ ve'l-Âlem* (nşr. Mahmud Kâsım), Kahire, 1975.
-, *Kitabu'ş-Şifâ: el-İlâhiyyât* (nşr. c. I: G. Anawati ve Said Zâyid, c. II: M. Yusuf Musa, Süleyman Dünyâ ve Said Zâyid), I-II (tek cilt halinde), Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe, 1960.
-, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik I* (çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
-, *Kitabu'ş-Şifâ: Mantık/Burhan* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Âfifi), Kahire, 1965.
-, *Kitabu'ş-Şifâ: el-Kevn ve'l-fesad* (nşr. Mahmud Kâsım), Kahire: Darü'l-kâtibi'l-Arabî li't-tibâ'ti ve'n-neşr, ts.
-, *el-İşârat ve't-tenbîhât* (Nasîruddîn et-Tûsî şerhiyle birlikte nşr. Süleyman Dünyâ), I-IV, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
-, *Kitâbü'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîyye ve'l-ilâhiyye* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985.
-, *Uyünü'l-Hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevi), Beyrut: Vekaletü'l-Matbuat – Dâru'l-kalem, 1980
-, *Kitâbü't-ta'likât* (nşr. Hasen Mecîd el-Ubeydî), Bağdat: Beytü'l-hikme, 2002.
-, *Risâletü'r-Reis Ebî Ali İbn Sînâ fi mâ Tekarrara 'Indehû Mine'l-Hukûmeti fi Huceci'l-Müsbitîn li'l-Mâzî Mebde'en Zemâniyyen ve Tahlîluhâ İlâ'l-Kıyâsât,*

(*Hudûsu'l-Âlem* içinde nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383, s. 131-152.

....., *Fi'l-ecrâmi'l-'ulviyye*, (*Tis'u rasâil fi'l-hikme ve't-tabî'ıyyât* içinde nşr. Hasan Âsî), Kahire: Dâru Kâbes, 1986.

İBN SÜVAR Ebü'l-Hayr b. el-Hasen b. Bâbâ b. Behnâm b. el-Hammâr el-Bagdâdî (ö. 411/1020), *Makâle li-Ebi'l-Hayr el-Hasen el-Bagdâdî fi enne delîle Yahya en-Nahvî 'ala hadesi'l-'âlem evlâ bi'l-kabûli min delili'l-mütekellimîne aslen* (*el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese 'inde'l-'Arab* içinde nşr. Abdurrahman Bedevi), Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.

....., “Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvi ile Kelamcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması” (çev. Cemalettin Erdemci), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 2 (2004), 155-164.

İBN TEYMİYYE Ebü'l-Abbas Takiyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1328), *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (nşr. Âmir el-Cezzâr – Enver el-Bâz), I-XXXVII, Mansûra: Daru'l-Vefâ, 2005.

....., *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* (*Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl*) (nşr. M. Reşâd Sâlim), I-XI, Riyad: Vizâretü't-Ta'limi'l-Âlî – Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.

İCÎ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar (ö. 756/1355), *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İLHAN Avni, “Aslah”, *DİA*, III, 495-496.

....., “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *DİA*, X, 146-147.

İSFAHÂNÎ Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddalî (ö. 502/1108), *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

İSFERAYÎNÎ Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir (ö. 471/1078), *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırakâ'l-hâlikîn* (nşr. Kemâl Yusuf el-Hût), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

İZMİRLİ İsmail Hakkı (ö. 1946), *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İstanbul, 1340-1343.

- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV, *Rü'yetü'l-bârî* (nşr. M. Mustafa Hilmî – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî), Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.
-, *Muğnî*, V: *el-Fırâku gayrü'l-İslâmiyye* (nşr. Mahmud M. el-Hudayrî), Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.
-, *Muğnî*: VI/2, *el-İrade* (nşr. George C. Anawati), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lif ve't-terceme ve't-tibaâ ve'n-neşr, 1962.
-, *Muğnî*: VII, *Halku'l-Kur'an* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-neşr, 1961.
-, *Muğnî*: VIII, *el-Mahlûk* (nşr. Tefkik et-Tavîl – Sâid Zâyid), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, ts.
-, *Muğnî*: IX, *et-Tevlîd* (nşr. Tefkik et-Tavîl – Sâid Zâyid), Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.
-, *Muğnî*: XI, *et-Teklîf* (nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülhâlim en-Neccâr), Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.
-, *Muğnî*: XIII, *el-Lutf*, (nşr. Ebü'l-Alâ Afifi), Matbaatü Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962.
-, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid) Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1393/1974.
-, *el-Muhtâsar fî Usüli'd-Dîn* (nşr. M. İmâre, *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* içinde), Kahire: Dâru'l-hilâl, 1971.
-, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.
- KANDEMİR M. Yaşar, “Câbir b. Abdullah”, *DİA*, VI, 530-532.
- KARADAŞ Cağfer, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
-, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marîfe Dergisi*, sy. 2 (2002), 81-100.

....., “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 1 (2004), 57-72.

KARADENİZ Osman, ”Heyûlâ” maddesi, *DİA*, XVII, 295-296

KARLIĞA H. Bekir, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, III, 149-151.

....., “Cisim”, *DİA*, VIII, 28-31.

KÂSİM B. MUHAMMED el-Mansûr-Billâh İbnü’r-Reşîd b. Ali ez-Zeydî (ö.1029/1620), *Kitâbü’l-Esâs li-akâidi’l-ekyâs* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrût: Dârü’t-taliâ li’t-tibâa ve’n-neşr, 1980.

KÂTİP ÇELEBİ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657), *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (nşr. Şerafettin Yalçınkaya ve Rifat Bilge), I-II, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941-1943.

KAYA Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

....., “Felsefe”, *DİA*, XII, 313- 314.

....., “Ebû Bekir Râzî” , *DİA*, XXXIV, 479-485.

....., “Sudûr”, *DİA*, XXXVII, 467-468.

....., “Sûret” , *DİA*, XXXVII, 539-540.

KAYA Veysel, *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*, İstanbul: Otto Yayıncılık, 2015.

....., “Fahrüddîn Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler” *Mârife*, sy. 3 (2005), 247-257.

KESLER Muhammet Fatih, “Mücâhid b. Cebr”, *DİA*, XXXI, 443-444.

KILAVUZ Ahmet Sâim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.

....., “Bişr b. Gıyâs”, *DİA*, VI, 221-222.

KILAVUZ Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

- KILIÇ Muhammed Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, c. 28, sy. 1 (2010), 115-134.
- KİNDÎ Ebû Yusuf Ya'kûb b. İshak (ö. 252/866), *Resâil-Felsefî Risâleler* (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2006.
- KOCA Muhammed Ali, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- KOÇ Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- KOÇYİĞİT Talat, *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: TDV Yayınları, 1984.
- KOLOĞLU Orhan Şener, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010.
-, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
-, *Kelâm Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayıncılık, 2016.
-, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi –Kavramsal Bir İnceleme–*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
-, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, sy. 2 (2007), 195-214.
-, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek 1, 616-617.
-, "Son Dönem Mutezilesi'nde Aslah: Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. 39, sy. 2 (2018), 7-27.
-, "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2009), 425-471.
-, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl: İslâmî Araştırmalar*, c. 9, sy. 1 (2008), 7-40.
-, "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa bir Tarihsel İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. 18, s. 1, 285-298.

- KUBAT Mehmet, “Öteki” ni Tanımlama Bağlamında Mutezile’nin Sünnî Okunuşu”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 21 (2004), 53-83.
- KUREŞÎ İbn Ebü’l-Vefâ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü’l-mudiyye fî tabakâti’l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), I-V, Cîze: Hecr li’t-tibaâ ve’n-neşr, 1993.
- KUŞEYRÎ Ebü’l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik (ö. 465/1072), *Kuşeyrî Risalesi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- KUTLU Sönmez, “Kerrâmiyye”, *DİA*, XXV, 295-296.
- KUTLUER İlhan, “Cevher”, *DİA*, VII, 452-454.
-, “Halâ”, *DİA*, XV, 221-225.
-, “İlhâd”, *DİA*, XXII, 93-96.
- MACÎT Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- MADLUNG Wilferd, “Ibn Malâhimî’s Refutation of the Philosophers”, *A Common Rationality: Mu’tazilism in Islam and Judaizm* (ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke – David Sklare), Würzburg: Ergon Verlag, 2007.
-, “Abü’l-Husayn al-Basrî’s Proof for the Existence of God”, *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (ed. James E. Montgomery), Leuven: Peeters, 2006, 273-280.
-, “Ebü’l-Hüseyn Basrî’nin Tanrı’nın Varlığıyla İlgili Delili” (çev. Veysel Kaya), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sayı 1 (2010), 333-340.
-, “Ibn Malâhimî’s Refutation of the Philosophers”, *A Common Rationality: Mu’tazilism in Islam and Judaizm* (ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke – David Sklare), Würzburg: Ergon Verlag, 2007.
-, “The Origins of the Controversy Concerning The Creation of the Koran” *Orientalia Hispanica* (ed. J. M. Barral), I, Leiden: Brill, 1974, 504-525.
- MADLUNG Wilferd – MCDERMOTT Martin, “Introduction”, İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu’temed fî usûli’-d-dîn* içinde, s. iii-xvi, London: Al-Hoda, 1991.

- MADLUNG Wilferd – MCDERMOTT Martin, “Introduction”, İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn* içinde, Tahran, Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, s.i-viii., 2007.
- MÂNKDÎM Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebû Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-Kazvîni (ö. 425/1034), *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse (Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân), Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.
- MATÜRÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî (ö. 333/944), *Kitâbü't- Tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- MCDERMOTT Martin, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut: Dar al-Machreq, 1978.
- MES'ÛDÎ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Hüzelî (ö. 345/956), *Mürûcüz'z-zeheb* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, Kahire: Matbaâtü's-Sâade, 1965.
- MUHAMMED Ramazan Abdullah, *el-Bâkîlânî ve Ârâ'ühü'l-Kelâmiyye*, Bağdat: Matbaâtü'l-Ümme, 1986
- MÜSLÎM Ebü'l-Hüseyn Müslim b.Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (ö. 261/875), *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi-nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- NECRÂNÎ Takıyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî (ö. 7/13 yy.'ın ilk yarısı), *el-Kâmil fî'l-istiksâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ* (nşr. Seyyid M.eş-Şâhid), Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.
- NESÂÎ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali el-Horasânî (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Hüseyin Abdülmün'im eş-Şibli), I-X, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- NESEFÎ Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1114), *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-din* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

-, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm: İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, (çev. Cemil Akpınar), Konya: Rabıta Yayınevi, ts.
-, *et-Temhîd fî usûl'i'd-dîn* (nşr. Abdülhak Kâbîl), Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî, 1987.
- NEŞŞÂR Ali Sâmi, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrût: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1984.
-, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, Kahire: Dârü's-selâm, 1977.
- NEVBÂHTÎ Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 310/922 [?]), *Fıraku's-Şîa* (nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülülüm), Necef, 1355/1936.
- NYBERG Henrik Samuel, "Mu'tazila", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1953, 421-427.
- ORMSBY Eric L., *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazali'nin "Mümkün Dünyaların En İyisi" İfadesi Üzerine Bir Tartışma* (çev. Metin Özdemir), Ankara: Kitabiyat, 2001.
- ÖĞE Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- ÖZ Mustafa, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
-, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, XVIII, 153-154.
-, "Dırâr b. 'Amr", *DİA*, IX, 274-275.
- ÖZ Mustafa – HÜSEYİN b. Muhammed, "Neccâr", *DİA*, XXXII, 481-482.
- ÖZAYDIN Abdülkerim, "Hârizm", *DİA*, XVI, 217-220.
- ÖZEN Şükrü, "Nehâî", *DİA*, XXXII, 535-538.
- ÖZEROL Mehmet Fatih, *Son Devir Mu'tezile Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Allah'ın Sıfatları* (yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1993.
- ÖZLER Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

- PETERS Jan, *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden: E. J. Brill, 1976.
- PRETZL Otto, “*Mezhebü'l-cevheri'l-ferd inde'l-mütekellimîne'l-evvelîn fi'l-İslâm* (Shlomo Pines'ın *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn* (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde] içinde), Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1946.
- RÂZÎ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî (ö. 322/933-34) *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm A'vânî), Tahran, 1397/1977.
- RÂZÎ Ebû'l-Fezâil, Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer (ö. 630/1233'ten sonra), *Kitâbu Huceci'l-Kur'an* (nşr. A. Ömer el-Mahmesânî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.
- RÂZÎ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210), *İ'tikâdâtü firakü'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986.
-, *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmî – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004.
-, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-IX, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
-, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.
-, *Levâmiu'l-beyyinât fî şerhi esmâillahi teâlâ ve's-sıfât* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
-, *Kitâbü'l-Erbâin fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-II, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
-, *et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtihi'l-gayb*, I-XXXII, Beyrut: Dârü'l-fikr li't-tibaâti ve'n-neşr ve't-tevzi', 1981.
-, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, I-II, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1325/1907.

- SÂBÛNÎ Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-din (Mâtürîdiyye Akaidi* başlığıyla nşr. ve çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
-, *el-Kifâye fî'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları – Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
-, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, (nşr. Semîh Dügaym), Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1411/1992.
- SCHMİDTKE Sabine, *The Theology of al-'Allame al-Hillî*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1991.
- SEZGİN Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)*, I-VIII, Leiden: E. J. Brill, 1967-1982.
- SİNANOĞLU Mustafa, “Muattıla”, *DİA*, XXX, 330-331.
-, “Kelime”, *DİA*, XXV, 212-213.
-, “Melkâiyye”, *DİA*, XXIX, 84-85.
-, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, 521-522.
- SÜYÛRÎ Fâzıl Mikdâd b. Abdullah (ö. 826/1423), *en-Nâfi yevme'l-haşr* (Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî aşer* ile birlikte nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Tehran University Press, 1986.
- ŞÂHİD Muhammed, “Mukaddimetü't-tahkîk”, Takiyüddîn en-Necrânî, (*el-Kâmil fî'l-istiksâ fî-mâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ* içinde), Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.
- ŞEHRİSTÂNÎ Ebü'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl* (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
-, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* (nşr. Alfred Gillaume) Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- ŞENAY Bülent, *İlk Râfîzî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik*, Bursa: Verka Yayınları, 2003.

- ŞEYH MÜFİD Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413/1022), *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât* (nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran: Tehran University Press, 1993.
- ŞEYHÎZÂDE Gelibolulu Damad Abdurrahîm b. Ali el-Amâsî (ö. 944/1537), *Kitâbü nazmi'l-ferâid ve cem'i'l-fevâid fi beyâni'l-mesâil elletî vekaa fihe'l-ihtilaf beyne'l-Mâtürüdiyye ve'l-Eş'ariyye fi'l-akâid mea zikri edilleti'l-ferikayn*, Kahire: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1899.
- ŞIK İsmail, “Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 2 (2010), 17-44.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi), I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- TABERÎ, Ebü Ca'fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (ö. 310/923), *Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi Kur'an-Tefsiru't-Taberî* (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî), I-XXVI, Riyad: Daru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- TAHÂVÎ, Ebü Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Mısrî (ö. 321/944), *Şerhü müşkili'l-âsâr* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.
- TEFTÂZÂNÎ Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (ö.791/1389), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Adnan Derviş), Beyrut: Mektebetü dâri'l-Beyrûtî, 2005.
-, *Şerhu'l-Makâsid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- TEHÂNEVÎ Muhammed Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (nşr. Ali Dehrûc), I-II, Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1995.
- TEMÎMÎ Muhammed b. Halîfe b. Ali, *Makâletü't-ta'til ve'l-Ca'd b. Dirhem*, Riyad 1418/1997.
- TOPALOĞLU Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
-, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
-, “Hudûs”, *DİA*, XVIII, 304-309.

- TOPALOĞLU Bekir – ÇELEBİ İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- TURHAN Kasım, “Kuvvet” , *DİA*, XXVI, 504-506.
- TÛSÎ Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasan (ö. 672/1274), *Risâletü kavâidi’l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzim), Beyrut: Dâru’l-Gurbe, 1992.
-, *Telhîsül-Muhassal* (nşr. Abdullah Nurânî), Tahran: Haidari Press, 1980.
- ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- UYSAL Enver, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- ÜLKEN Hilmi Ziya (ö. 1974), *İslâm Felsefesi-Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara: Selçuk Yayınları, ts.
- ÜZÜM İlyas, “Mücessime”, *DİA*, XXXI, 449-450.
-, “Cebriyye”, *DİA*, VII, 205-208.
- WAARDENBURG Jacques , “Mesîh”, *DİA*, XXIX, 306-309.
- WATT W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Umran Yayınları, 1981.
-, “Aslah”, *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., I, 713.
- WOLFSON H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi, 2016.
- YAVUZ Yusuf Şevki, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6 (1987-1988), 71-76.
-, “Ahvâl”, *DİA*, II, 190-192.
-, “Burhan”, *DİA*, VI, 429-430.
-, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, 156-157.
-, “İrade”, *DİA*, XXII, 379-380.
-, “Kesb”, *DİA*, XXV, 304-306.
-, “Kelâm”, *DİA*, XXV, 194-195.

....., “Kümûn”, *DİA*, XXVI, 552.

....., “İbn Ebî Duâd”, *DİA*, XIX, 430-431.

YAZIR Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul: Eser Kitabevi, ts.

YEPREM M. Sâim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984.

YEŞİLYURT Temel, “Rü’yetullah”, *DİA*, XXXV, 311-314.

YURDAGÜR Metin, *Allah'ın Sıfatları - Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

....., “Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, 330-332.

YUSUF EL BASÎR (Joseph ben Abraham) (ö. 430/1040), *Nakz* (“Yûsuf al-Basîr’s Refutation of Abu'l-Husayn al-Basrî’s Proof for the Existence of God” başlığıyla nşr. ve İngilizce çev. Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke), *Rational Theology in Interfaith Communication* içinde, Leiden-Boston: Brill, 2006.

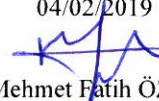
YÜCEDOĞRU Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.

....., *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015.

YÜCESOY Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, XXX, 26-27.

ZEHEBÎ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348), *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnâvût v.dğr.), I-XVII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413.

ÖZGEÇMİŞ

Adı- Soyadı	Mehmet Fatih	ÖZEROL
Doğum Yeri ve Yılı	Nizip	01.12.1966
Bildiği Yabancı Diller	Arapça	İngilizce
Düzeyi	İyi	Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1980 - 1984	Nizip İmam Hatip Lisesi
Lisans	1984 - 1989	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	1990 - 1993	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2011 - 2019	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	1989 - 1992	Orhaneli Lisesi
2.	1992 - 2001	A. Necati Yılmaz End. Meslek Lisesi
3.	2001 - 2008	Konaklı İlköğretim Okulu
4.	2008 - 2010	Emir-Koop İlköğretim Okulu
5.	2010 - 2015	KKTC/Lefkoşa Eğitim Müşavirliği
6.	2015 -	Otomotiv Endüstrisi İhracatçıları Birliği Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayınlar:	"Son Dönem Mu'tezile Kelâmında Ma'dûmun Şey'iyyeti Üzerine Tartışmalar" Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 28. sayı (2019/2)	
İletişim (e-posta):	fmehmetozerol@hotmail.com	
	Tarih İmza Adı Soyadı	04/02/2019  Mehmet Fatih ÖZEROL

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Mehmet Fatih ÖZEROL
Tez Adı	İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sisteminde Tevhid Anlayışı
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl) <input checked="" type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 04/02/2019

İmza :

