

ANKARA  ÜNİVERSİTESİ

---



# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

ISSN: 1301-0522 / Cilt: 53 • Sayı: 1 • Yıl: 2012

---

## ***El-Uşūlu'l-Ḥamse*'nin Ḥanbelī Yorumu: el-Ḳāḏī Ebū Ya'lā el-Ferrā' Örneği**

İBRAHİM ASLAN  
ANKARA ÜNİV. İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
aslan@divinity.ankara.edu.tr

### **Öz**

Makale, Ḥanbelī âlim el-Ḳāḏī Ebū Ya'lā'nın Mu'tezile kelâm çevresi tarafından geliştirilen *el-Uşūlu'l-Ḥamse* doktrinine getirdiği farklı yorumları bir bütünlük içerisinde irdelemektedir. Diğer bir deyişle bu çalışma, Mu'tezilî doktrine karşıt bir söylemi benimsemiş olan Ḥanbelī bir âlimin düşünce sistemindeki dönüşümünü ortaya koymaktadır. Bu temelde Ebū Ya'lā, *tevḥīd* ilkesinde ne Mu'tezile gibi aşırı tenzihçi ne de Selef uleması gibi teşbihe kapı aralayan bir tutum içerisinde olmuştur. *Adālet* ilkesinde ise kudrete vurgu yapan Eş'arī yaklaşıma yakın durmuştur. *El-va'd ve'l-va'īd* ilkesine gelince, o, ilahî adaletin rahmetle yoğrulduğunu ve bu sebeple, büyük günah işleyenin imandan değil, kemâl düzeyde bir imana sahip olmaktan mahrum kalacağını ileri sürmüştür. *El-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesinde ise o, Eş'arī Kesb teorisine dayanarak insanın kendi fiillerini yaratmasından söz edilemeyeceğini belirtmiştir. Şu halde insan, ne Mu'tezile'de olduğu gibi özgürdür ne de Cehmiyye'nin ileri sürdüğü gibi mutlak bir cebr altındadır. *El-emr bi'l-ma'rūf ve'n-nehı'ani'l-munker* ilkesinde de o, kavramın Mu'tezilî düşüncedeki politik içeriğini reddetmiş; ilkeyi, hakikatin ortaya konması ve karşıt tezlerin reddedilmesi anlamında teolojik olarak tanımlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *el-Uşūlu'l-Ḥamse*, el-Ḳāḏī Ebū Ya'lā el-Ferrā, Ḥanbelīlik, Mu'tezile.

### **Abstract**

**A Ḥanbalite Interpretation of *al-Uşūl al-Khamsah*: the case of al-Qāḏī Abū Ya'lā al-Farrā'**

This article is intended to analyze in an integrated manner different interpretations by the Ḥanbalī scholar al-Qāḏī Abū Ya'lā al-Farrā' (d.458/1066) of the Mu'tazilī doctrine of *al-Uşūl al-Khamsah*. In other words, this study points out an intellectual transformation of a Ḥanbalī scholar who belongs to a school of thought opposing the views of the Mu'tazilī school. In this regard, Abū Ya'lā favoured, concerning the principle of *tawḥīd*, neither the extreme view of divine transcendence (*tanzīh*) as was held by the Mu'tazilah, nor the anthropomorphic approach (*tashbīh*) adopted by the *Salaf* scholars. With regard to the principle of justice, however, he sided with the Ash'arite approach focusing primarily on the divine attribute of omnipotence. As for the principle of *al-wa'd wa al-wa'īd*, he asserted that since divine justice is blended with compassion, the grave sinner would lose not his/her faith altogether but rather

perfect faith. Regarding the principle of *al-manzilah bayna al-manzilatayn*, he, opting for the Ash'arite theory of *Kasb* (acquisition), claimed that man is not capable of creating his own actions. Thus man is neither free as is the case with the Mu'tazilah, nor is he coerced in his acts as is the case with the Jahmiyyah. Concerning the principle of *al-amr bi-al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*, on the other hand, he rejected the political content of the concept found in the Mu'tazilî notion and defined the principle theologically to mean pointing out what is true and rejecting what goes against it.

**Keywords:** *al-Uşûl al-Khamsah*, al-Qāḍī Abū Ya'lā al-Farrā', Ḥanbalites, Mu'tazilah,

## Giriş

Ḥanbelî gelenek, kendi içerisinde biri Bağdat diğeri Şam olmak üzere iki söylem çevresine sahiptir. El-Ḳāḍī Ebū Ya'lā Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Ferrā' (ö.458/1066) bu söylem çevrelerinden ilkinde mensuptur. Başta Ebū Ya'lā'nın hocası Ebū 'Abdullāh el-Ḥasen b. Ḥāmid (ö.403/1012) olmak üzere, Ebū'l-Faḍl 'Abdulvāhid b. 'Abdul'azīz et-Temīmī (ö.410/1020) ve Ebū'l-Vefā' 'Alī b. 'Aḳīl (ö.513/1120) gibi pek çok isim Bağdat Ḥanbelî ortamında yetişmiştir.<sup>1</sup>

Ebū Ya'lā bir Ḥanbelî olmasına karşın, aslında erken dönem kelâm tartışmalarında Mu'tezile tarafından geliştirilen *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktrinini yeniden içeriklendirmeye giderek kendi eserinde kullanmış bir düşünürdür.<sup>2</sup> Bu, fırkalar arasındaki ilişki düzeni açısından sıra dışı bir tutumdur. Çünkü bu konuda var olan genel eğilim, her fırkanın kendi özgün karakterini ortaya koyacak kavramsallaştırmalara gitmesi ve diğer teolojik çevreler tarafından üretilen kavramsal öğeleri reddetmesi yönündedir. Örneğin, Mu'tezile,

<sup>1</sup> Taḳiyyuddīn İbn Teymiyye, *Mecmū'u Fetāvā İbn Teymiyye*, tah. 'Abdurrahmān b. Muḥammed b. Ḳāsim (Riyad: Dāru'l-Vefā', 2004), c.1, s.241; c.4, s.167; c.6, s.53. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'aruḍi'l-'Aḳl ve'n-Naḳl*, tah. Muḥammed Reşād Sālim (Riyad: Cāmi'atu'l-İmām Muḥammed ibn Sa'ūd el-İslāmiyye, 1399), c.1, s.283; Muvaffaḳuddīn İbn Ḳudāme, *er-Redd 'alā İbn 'Aḳīl*, tah. Aḳmed Ferīd el-Mezīdī (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), s.17.

<sup>2</sup> Ebū Ya'lā buna *Kitābu'l-Mu'temed fī Uşûli'd-Dīn* adlı eserinde yer vermiştir. Muhakkik Vedī Zeydān Ḥaddād'ın da belirttiği üzere bu eser, Ḥanbelî geleneğin *Uşûlu'd-Dīn* alanında kaleme alınan ilk eseri olma özelliğine sahiptir. Bu klasik eserde müellif, *el-Uşûlu'l-Ḥamse* ile ilgili görüşlerini '*Bābu'l-Beyān 'ani'l-Uşûli'l-Ḥamse*' başlığı altında açıklamıştır. Konunun ele alındığı başlıkta geçen '*el-beyān*' ifadesinden *el-Uşûlu'l-Ḥamse*'nin açıklamasının amaçlandığı anlaşılmaktadır. Ebū Ya'lā'nın söz konusu ilkelere getirdiği açıklamalara bakıldığında ise iki şey dikkati çekmektedir: Birincisi *el-Uşûlu'l-Ḥamse*'nin her bir ilkesinin Mu'tezilî içeriğini reddetmek, ikincisi ise bu ilkelerin her birinin sahip olması gereken içeriklerini ortaya koymaktır. Bu bütünlükte bakıldığında Ebū Ya'lā, Mu'tezile'ye ait olan *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktrinini Ḥanbelî söylemin emrinde bir doktrine dönüştürmeye çalıştığı söylenebilir. Bkz. Ḳāḍī Ebū Ya'lā el-Ferrā', *Kitābu'l-Mu'temed fī Uşûli'd-Dīn*, tah. Vedī Zeydān Ḥaddād (Beyrut: Dāru'l-Meşriḳ, 1986), ss.212-217.

*ef'ālu'l-ibād* konusunda *tevlīd* kavramını kullanırken,<sup>3</sup> Eş'arî kelâmcılar bunun yerine *kesb* kavramına yer vermişlerdir.<sup>4</sup>

Bilinen yerleşik tutum her fırkanın kendi söylemine uygun kavramlar geliştirmesi yönünde iken, Bağdat Ĥanbelî çevresinin önemli isimlerinden Ebū Ya'lā için aynı şeyin söylenemeyeceği görülmektedir. Çünkü o, kaleme aldığı *Kitābu'l-Mu'temed fī Uşūli'd-Dīn* adlı eserinde bir Ĥanbelî olarak *kesb*, *zāt-şifāt*, *naẓar*, *cevher-araḍ*, *istidlāl*, *uşūl*, *el-uşūlu'l-Ĥamse* vb. gibi mensup olduğu geleneğin mesafeli durduğu kelâmî kavramlara yer vermiştir.<sup>5</sup> Aynı ekolün Şam kanadına mensup olan Ebū'l-'Abbās Takīyyuddīn Aḥmed b. 'Abdulḥalīm İbn Teymiyye (ö.728/1328) ise, Ebū Ya'lā'dan farklı olarak, örneğin *uşūlu'd-dīn* kavramına ve kullanımına şiddetle karşı çıkmış; bu kavramın ve içeriğinin Kur'an'ın inanç ilkelerini yansıtmadığını savunmuştur.<sup>6</sup>

Bu çalışmada, bir yandan İslam Kelâmı'na Mu'tezile tarafından kazandırılan *el-Uşūlu'l-Ĥamse* doktrinine Ebū Ya'lā'nın yönelttiği eleştirilere değinilirken, diğer yandan ise onun bu doktrini hangi içerikte ve nasıl kullandığı irdelenmektedir. Ebū Ya'lā'nın söz konusu doktrine referansta bulunmasını Mu'tezilileşme olarak değerlendirmek ne kadar yanlış ise bu doktrini yeniden içeriklendirirken Eş'arî kelâm sistemine paralel görüşler ileri sürmesini de bir tür Eş'arileşme olarak görmek de o kadar yanlıştır. Öyle anlaşılıyor ki o, fırkalar arasında çizilen teolojik sınırları aşmaya ve bağlı olduğu geleneğin kodları içerisinde İslam düşünce mirasından yararlanmaya çalışmıştır. Onun, özünde Mu'tezilî bir doktrin olan *el-Uşūlu'l-Ĥamse*'yi kullanmasını bu temelde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

## 1. Bağdat Ĥanbelî Geleneğinde Sıra Dışı Değişim Çabaları

Ĥanbelî gelenek, tarihsel olarak, Abbasî iktidarının Mu'tezilî olmayan çevrelere yakın durduğu el-Mutevekkil (hs.232-247/847-861) sonrası süreçte sıra dışı bir değişim yaşamıştır. Bunun önde gelen isimleri arasında yer alan İbn Ḥāmid, mensubu olduğu geleneğin iki farklı bakış açısına sahip

<sup>3</sup> Kāḍī 'Abdulcebbār, *el-Muğnī*, c.9, *et-Tevlīd*, tah. Tevfīk eṭ-Ṭavīl & Sa'īd Zāyid (Kahire: Dāru'l-Kutubi'l-Miṣriyye, tsz.), s.11-14.

<sup>4</sup> Ebū'l-Ḥasen el-Eş'arî, *Kitābu'l-Luma' fī'r-Redd 'alā Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, tah. Ḥammūde Ġurābe (Kahire: el-Hey'etu'l-Āmme li-Şu'uni'l-Maṭābi'i'l-Emīriyye, 1975), s.72 vd.

<sup>5</sup> Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, ss.19, 21, 22, 36-38, 44, 116, 212-216.

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Te'arūḍ*, c.1, s.39.

olduğunu ifade etmiştir.<sup>7</sup> Ona göre ilk eğilim, *uşûl* ve *furû*<sup>6</sup> arasında herhangi bir ayrıma gitmeden, dini, Allah'ın *hitabı*, Peygamber'in *beyanı*, Sahabe ve Tabiîn'in *kelâmı* ile çizilen sınırlar içerisinde salt bir rivayet olarak görürken; yeni ortaya çıkan ve dinin rivayet havzası içerisinde hakkında herhangi bir bilgi ve hüküm bulunmayan hususlarda sessiz kalan bir tutumu (*sukût* ve *vakf* ) benimser. Diğeri ise dinin *uşûl* ile ilgili konularında, ilk eğilimdeki gibi, Ebû 'Abdullāh Aḥmed b. Ḥanbel'in *imām*<sup>8</sup> nazariyesi gereği koşulsuz ve kuşkusuz bir teslimiyet içerisinde; dinin *furû* ile ilgili yeni ortaya çıkan olay ve durumlar karşısında ise rivayete dayalı içtihadı savunur.

Bağdat Ḥanbelī çevresinin önemli bir temsilcisi olan İbn Ḥāmid, ikinci tutumu benimsemekle birlikte *uşûl* ile *furû*<sup>6</sup> arasındaki ayrımı iki gerekçe üzerinden aşmaya çalışmıştır. Ona göre, gündelik yaşamın ve beraberinde getirdiği sorunların farklılaşmasının yanı sıra bir takım zorunlu koşulların ortaya çıkması, dinin her iki alanında da *cevap* üretmeyi ve delile dayalı içtihadta bulunmayı gerektirir.<sup>9</sup> Bu bakış açısıyla İbn Ḥāmid, aslında kendi geleneğinde var olan söz konusu iki perspektifi geliştirmeye ve yeni bir metodoloji ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü o, sadece *furû*<sup>6</sup> alanında değil, aynı zamanda *uşûl* alanında da koşullara bağlı olarak yeni söz söylemeyi<sup>10</sup> savunmaktadır. Bunu bir tür kelâm yapma çabası olarak da değerlendirmek mümkündür. İşte Bağdat'ta ortaya çıkan bu yeni ve farklı bakış açısı, Aḥmed b. Ḥanbel ile başlayan ve kelâmı 'zemmeden' selef düşüncesinin birkaç Ḥanbelī ismin çabalarıyla değişmeye başladığını göstermektedir.

<sup>7</sup> İbn Ḥāmid el-Ḥanbelī, *Tehzību'l-Ecvibe*, tah. es-Seyyid Şubhī es-Sāmerrāī (Beyrut: 'Alemlu'l-Kutub, 1988), s.18.

<sup>8</sup> 'İmām' kavramı, dini rivayet halkaları içerisinde ele alan yaklaşımı ifade eder. Kelime, Aḥmed b. Ḥanbel'in şu sözüne dayanmaktadır: "Hakkında *imāmın* olmadığı hiçbir meselede tek bir söz bile söyleme!" Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi *imām*, din alanında Kitap, Sünnet ve bu iki kaynağa sadakatle bağlı olan Sahabe ve tabiîn'in görüşleri temelinde söz söylemenin nihaî sınırlarını vermektedir. Bkz. Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzī, *Menākibu'l-İmām Aḥmed ibn Ḥanbel*, tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuhsin et-Turkī (Riyad: Hicr li't-Ṭibā'a ve'n-Neşr, 1409/1988), s.178. Ayrıca bkz. İbn Ḥāmid, *Tehzību'l-Ecvibe*, s.17.

<sup>9</sup> İbn Ḥāmid'e göre, Aḥmed b. Ḥanbel insanları dinin bütün meselelerinde 'fazilet, erdem ve hikmete tabi olmaya teşvik etmiştir. Onları herhangi bir konuda 'cevap' vermekten ve söz söylemekten men etmemiştir. O, insanları, sadece, daha önce ifade edilmemiş olan 'Kur'an mahluk değildir' görüşünü paylaşmaktan nehyetmiştir. Aḥmed b. Ḥanbel'in mezhebin *uşûl* meseleleri ile ilgili tutumu da bu minval üzereydi. Bkz. İbn Ḥāmid, *Tehzību'l-Ecvibe*, s.18.

<sup>10</sup> İbn Ḥāmid, yeni söz söylemenin gerekçelerini '*ikā'u'l-cevāb inde'l-iḍtirār ve nuzūli'l-hādise*' (cevabın, gerektiğinde ve olayların ortaya çıktığı anda verilmesi) ifadesiyle açıklamıştır. Bkz. İbn Ḥāmid, *Tehzību'l-Ecvibe*, s.18.

Bu sıra dışı tutum, bizi, 4./10. asrın ikinci yarısından 6./12. asrın sonlarına kadarki süreçte Bağdat Ḥanbelīleri arasında ortaya çıkan ihya çabalarına götürmektedir. Bu döneme yakından bakıldığında ise başta İbn Ḥāmid olmak üzere Ebū'l-Faḍl et-Temīmī, Ebū Ya'lā ve Ebū'l-Vefā' İbn 'Aḳīl gibi önemli Ḥanbelī âlimlerin bir yandan *uşūlu'd-dīn* diğer yandan ise *uşūlu'l-fikh* alanlarında Ḥanbelī düşüncüyü geliştirme ve sistemleştirme çabalarına girdikleri görülmektedir. Hepsi Bağdatlı olan yukarıda adı geçen Ḥanbelīlerin ileri sürdükleri bazı görüşler, temelleri daha eskilere dayanan Şam Ḥanbelī çevresi tarafından şiddetle tenkit edilmiştir.<sup>11</sup> Bu bağlamda, örneğin, İbn Teymiyye, Ebū'l-Faḍl et-Temīmī'nin *İ'tikādu'l-İmāmi'l-Munebbel Ebī 'Abdillāh Aḥmed ibn Ḥanbel* adlı eserinde Aḥmed b. Ḥanbel'e nispet ettiği akāid ile ilgili görüşlerin Eş'arī akideyi yansıttığı yönünde eleştirilerde bulunmuştur.<sup>12</sup> Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muḥammed İbn Ḳudāme (ö.620/1224) de Bağdat'ta ortaya çıkan bu yeni süreci ve ihya çabalarını şiddete başvurarak çözmeye çalışan bazı Ḥanbelīlerin teşebbüslerini<sup>13</sup> kınamakla birlikte, İbn 'Aḳīl'in '*Naşīha*' başlığıyla kaleme aldığı Mu'tezilī eğilimlerle dolu eserini bir rezalet ve skandal (*faḍīha*) olarak değerlendirmiştir. Bu amaçla o, İbn 'Aḳīl'in görüşlerini eleştirmek üzere *er-Redd 'alā İbn 'Aḳīl* başlıklı müstakil bir reddiye kaleme almıştır. Benzer bir çaba, Bağdatlı Ebū'l-Ferec Cemāluddīn 'Abdurrahmān b. 'Alī İbnu'l-Cevzī (ö.597/1201) tarafından da ortaya konmuş ve karşıt değerlendirmelerde bulunulmuştur.<sup>14</sup>

Bu durumu, elbette, kendisini kuşatan sosyo-politik süreçten bağımsız düşünmek mümkün değildir. Abbasī iktidarında '*dāru's-selām*' adıyla şöhret bulan Bağdat'a bakıldığında, bir yanda *Beytu'l-Ḥikme* etrafındaki çevirilerle felsefe ve dolayısıyla akıl büyük bir itibar kazanırken; diğer yanda, dini, aklın sınırları içerisinde bir hakikat iddiası olarak yorumlayan Mu'tezilī

<sup>11</sup> Eleştiriler için bkz. İbn Ḳudāme, *er-Redd 'alā İbn 'Aḳīl*, ss.17-55; İbn Teymiyye, *Mecmū'u Fetāvā*, c.4, s.164. Ayrıca bkz. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s.59.

<sup>12</sup> İbn Teymiyye, *Mecmū'u Fetāvā*, c.4, s.167; c.6, s.53; c.1, s.241. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Te'arud*, c.1, s.283.

<sup>13</sup> İbn Ḳudāme, şayet İbn 'Aḳīl kaleme aldığı eserlerindeki görüşlerinden kesin olarak dönmeseydi ve de tövbe etmeseydi, kendisini 'zındık' olarak niteleyeceğini söylemiş; fakat dönemin Ḥanbelī alimlerinden Ebū Ca'fer'in, İbn 'Aḳīl'in ileri sürdüğü görüşleri dolayısıyla öldürülmesi gerektiği yönünde fetva vermiş olmasının kendisini şaşkınlık içerisinde bıraktığını dile getirmiştir. Bkz. İbn Ḳudāme, *er-Redd 'alā İbn 'Aḳīl*, s.17.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, söz konusu eleştirinin genel olmadığını, bunun, özellikle İbn Ḥāmid, Ebū Ya'lā ve Ebū'l-Ḥasen İbnu'z-Zāgūnī'ye yönelik olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmū'u Fetāvā*, c.4, ss.165-166.

kelâm anlayışı önemli bir söylem haline gelmiştir. Öyle anlaşılıyor ki el-Mutevekkil döneminden sonra Aşhâbu'l-Ĥadîs'in yaklaşımına yakın duran yeni politik süreç, Mu'tezilî olmayan çevrelere kendi dinamiklerini güçlendirme fırsatı vermiş; erken dönem kelâm tartışmalarıyla karşıt söylemler olarak ortaya çıkan *selef* ve *kelâm* çevreleri arasındaki gerilim ilişkisi kırılmıştır.<sup>15</sup> Bunun en çarpıcı örneği, Mu'tezile'den ayrılarak kelâmı zemmeden Ĥanbelî çevreye katılan Ebū'l-Ĥasen 'Alī b. İsmā'īl el-Eş'arī (ö.324/935)'dir. O, kelâma ilişkin kısmî anlamda olumlu bir algının ortaya çıkmasının önünü açmıştır.<sup>16</sup> Bu paralelde Ebū Ĥāmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazālī (ö.505/1111) tasavvufa meylettiği son döneminde selef ulehasının tutumunu bir hakikat<sup>17</sup> olarak kabul ederek yapısal bir etkileşime girmeye çalışmıştır. Ĥanbelî çevre ile Eş'arī kelâm çevresi arasında ortaya çıkan bu ilişki süreci,<sup>18</sup> otuz yıl süren *kelāmullāh* tartışmalarında Mu'tezile'ye karşı kısmî bir yakınlaşma ve ilişki ortaya çıkarmıştır. Bağdat'ta Manşūr Camii'ndeki vaaz, irşad ve ders halkalarıyla popüler olmuş olan Ĥanbelî alim Ebū'l-Faḍl et-Temīmī ile Eş'arī Ebū Bekr Muḥammed b. eṭ-Ṭayyib el-Bāḳillānī (ö.403/1013) arasında güçlü bir dostluk ilişkisinin oluşması bunun bir göstergesidir. Kaynaklara bakıldığında selef ulehasının çizgisini takip eden Ĥanbelî çevre ile kelâmî yöntemi benimseyen Eş'arī çevre arasındaki yakınlaşmanın ve hatta etkileşimin en

<sup>15</sup> Sözünü ettiğimiz gerilim ilişkisinin son bulmasının, el-Eş'arī'nin Mu'tezile'den koparak Kur'an'a ve Sünnet'e vurgu yapması ve Aşhâbu'l-Ĥadîs düşüncesinin önde gelen ismi Aḥmed b. Ĥanbel'e övgü dolu sözlerle destek vermesi ile yakından ilgili olabileceği düşüncesindeyiz. El-Eş'arī'nin yaptığı söz konusu konuşma metni İbn Teymiyye tarafından kaydedilmiştir. Ayrıntı için bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'arud*, c.7, ss.103-105.

<sup>16</sup> Bilindiği üzere el-Eş'arī, tutum olarak erken dönem selef ulehasının söylemine yakın bir kelâmcıdır. O, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra yeni katıldığı selef çevresinde zemmedilen Kelâm'ı meşru hale getirmeye çalışmış, bu konuda *İstiḥsānu'l-Ĥavḍ fi 'İlmi'l-Kelām* başlıklı bir risale kaleme alarak bu ilmin anlam ve değerini ortaya koymuştur. El-Eş'arī, söz konusu risaleye bir kısım insanların dinî meselelerde kendilerine ağır geldiği için düşünmek yerine taklîdi tercih ettiklerini, bunun ise cehaletin baş tacı edildiği bir algıyı öne çıkardığını belirterek başlamış; bu kimselerin kelâm yapmayı 'bid'at' ve hatta 'dalâlet' olarak nitelemelerinin temelsizliğini ve metodolojilerinin derin bir sessizlik (*sukūt*) üzerine kurulu olduğunu, Kelâm ile Kur'an ayetleri arasındaki mantıksal bağa vurgu yaparak göstermeye çalışmıştır. Bkz. Ebū'l-Ĥasen el-Eş'arī, *Risāletu İstiḥsāni'l-Ĥavḍ fi 'İlmi'l-Kelām*, tah. Seyyid Şerefuddīn Aḥmed (Haydarabad: Dā'iretu'l-Ma'ārifil-'Uşmāniyye, 1979), ss.1-13.

<sup>17</sup> İbn Teymiyye bunu daha geniş bir çerçevede içerisinde değerlendirmiş ve Ebū'l-Me'ālī el-Cuveynī (ö.478/1085), Ebū Ĥāmid el-Ġazālī (ö.505/1111) ve Faḥruddīn er-Rāzī (ö.606/1210) gibi Eş'arī kelâmcıların selef ulehasının görüşlerini destekleyen yaklaşım sergilediklerini ifade etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmū'u Fetāvā*, c.4, s.157.

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, Ebū İshāk [eş-Şirāzī]'ye dayanarak 'Abdulkereim b. Hevāzin el-Ḳuşeyrī'nin (ö.465/1072) ortaya çıkışına kadar selef ulehası ile Eş'ariyye arasında güçlü bir bağ bulunduğu görüşüne yer vermiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmū'u Fetāvā*, c.4, s.17.

güçlü örneği hiç kuşkusuz İbn Ĥāmid'in öğrencisi Ebū Ya'lā'da ortaya çıkmıştır.<sup>19</sup>

Abbasî iktidarının ikinci döneminde el-Ķā'im bi-emrillāh (hs.422-467/1031-1075) zamanında kadılık yapan Ebū Ya'lā, hocası İbn Ĥāmid'in perspektifini paylaşan bir söylem içerisinde olmuştur. Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed fî Uşûli'd-Dîn* adlı eserinde bir taraftan daha önceki süreçte Ĥanbelîler tarafından zemmedilen akli ve istidlali kullanırken, diğer taraftan ise mensubu olduğu geleneğin rivayet odaklı itikâd anlayışını benimsemeyi sürdürmektedir. Bu bağlamda onun en çok dikkat çeken yönü, iktidarın gözünden düşen Mu'tezilî düşüncüler tarafından geliştirilen *el-Uşûlu'l-Ĥamse* gibi bir doktrini, Eş'arî görüşler paralelinde yapı bozumuna uğratarak yeniden içeriklendirme çabasına girmiş olmasıdır. Ĥanbelî geleneğin içerisinde yetişmiş olan bir âlimin, kaynağını Mu'tezile'den alan bir kelâmî yapıyı, içeriğini Eş'arî kelâm sistemine dayanarak yorumlaması ve kullanması, ilginç olduğu kadar önemli bir husustur. Onun bu çabası ilginçtir, çünkü Ebū Ya'lā kelâmı zemmeden Ĥanbelî geleneğe mensup bir alimdir; önemlidir, çünkü fırka ve mezhep dogmatizmini kıran bir tutumdur. Bu sebeple onun bu sıra dışı çabasını, *el-Uşûlu'l-Ĥamse*'ye getirdiği farklı bakış açısını, söz konusu doktrini oluşturan her bir ilkeye getirdiği yorumları ve eleştirileri bütünlük içerisinde irdelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

## 2. *El-Uşûlu'l-Ĥamse'nin Kavramsal Oluşumu*

Kelâm tarihine bakıldığında *el-Uşûlu'l-Ĥamse*, ilk kez Vāşil b. 'Aṭā' (ö.131/748) tarafından el-Ĥāsen el-Başrî (ö.110/729)'nin ders halkalarında hilâfet eksenli kelâmî tartışmalar bağlamında ileri sürülen '*el-menzile beyne'l-menziletayn*' görüşü ile başlamış; daha sonra diğer kelâmî sorunlar kümesi içerisinde Ebū'l-Huzeyl el-'Allāf (ö.226/840), İbrāhîm en-Nazzām (ö.231/846), Ebū 'Uşmān el-Cāhiz (ö.255/868) ve Ebū'l-Ĥuseyn el-Ĥayyāt (ö.290/903) gibi Mu'tezilî kelâmcıların görüş ve yaklaşımlarıyla, beş ilkeden

<sup>19</sup> Ĥanefî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olan el-Ķādî Ebū Ya'lā, çocuk yaşta vefat eden babasının vasiyeti üzerine, önce Ĥanbelî alim Ebū'l-Ķāsim el-Ĥiraķî'nin *el-Muḥtaşar*'ını okutan ve İbn Mufriḥa el-Muķri' adıyla bilinen bir zatın himayesinde, daha sonra da Bağdat'ın karizmatik ismi İbn Ĥāmid'in ders halkalarında yetişmiştir. Ebū Ya'lā, el-Mutevekkil döneminden sonra Aşḥābu'l-Ĥadîş çevresinde oluşan olumlu atmosferde bir Ĥanbelî olarak dini hem *Uşûlu'd-Dîn* ve hem de *Uşûlu'l-Fiķh* açısından ihya etme çabası içerisine giren bir kişi olarak dikkati çekmektedir. Pek çok eseri olmakla birlikte *Uşûlu'l-Fiķh* alanında *el-'Udde fî Uşûli'l-Fiķh* adlı beş ciltlik eseri ve *Uşûlu'd-Dîn* alanında ise *Kitābu'l-Mu'temed fî Uşûli'd-Dîn* başlıklı eseriyle şöhret bulmuştur. Bkz. Ebū Ya'lā, *el-'Udde fî Uşûli'l-Fiķh*, tah. Aḥmed b. 'Alî Seyr el-Mubārekî (Riyad, 1990).



oluşan bir şemsiye kavrama dönüşmüştür. Ebū'l-Ḥasen el-Ḳāḍī 'Abdulcebbār b. Aḥmed (ö.415/1025), *el-Uşūlu'l-Ḥamse*'yi oluşturan her bir ilkenin belirli çevrelerin iddialarını reddetmek üzere geliştirildiğine dikkat çekerek *tevḥīd* ilkesinin, Mulḥide, Mu'atṭıla, Dehriyye ve Muşebbihe'ye karşı ileri sürüldüğünü; *adālet* ilkesinin *cebr* düşüncesine sahip çevrelere karşı savunulduğunu; *el-va'd ve'l-va'īd* ilkesinin iman ile ameli birbirinden ayıran Murci'e'ye karşı gündeme getirildiğini; *el-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesinin imamet tartışmalarında Ḥāricīlerin tezine karşı ortaya atıldığını ve *el-emr bi'l-mar'uf ve'n-nehı' āni'l-munker* ilkesinin ise Şia'nın İmāmiyye koluna karşı paylaşılan bir ilke haline geldiğini belirtmiştir.<sup>20</sup>

Ebū'l-Ḥuseyn Muḥammed b. Aḥmed el-Malaṭī (ö.377/987), her ne kadar *el-Uşūlu'l-Ḥamse* kavramsallaştırmasının Vāşil b. 'Aṭā' ve 'Amr b. 'Ubeyd'e dayandığını ve yakın arkadaşları Ebū Sehl Bişr b. el-Mu'temir el-Hilālī (ö.210/825) ve Ebū 'Uşmān ez-Za'ferānī (ö.?) vasıtasıyla da Bağdat Mu'tezilesi'ne taşındığını söylemiş ise de kanaatimiz o ki onun bu tespit doğru değildir.<sup>21</sup> Çünkü Mu'tezilī kaynaklara bakıldığında *el-Uşūlu'l-Ḥamse* kavramı ilk kez Ebū'l-Huzeyl el-'Allāf tarafından müstakil bir eserin ismi olarak kullanılmıştır.<sup>22</sup> İslam düşüncesinin teşekkül süreci üzerine yapılan çalışmaların da teyit ettiği üzere Ebū'l-Huzeyl el-'Allāf öncesinde *el-Uşūlu'l-Ḥamse* kavramsallaştırmasına rastlanmamaktadır. Bu, Muḥammed b. 'Abdulkerīm eş-Şehristānī'nin (ö.548/1153) de belirttiği gibi, kelāmī sorunlar kümesinin Mu'tezile'nin altıncı tabakasına kadar henüz olgunlaşmamış olması ile ilişkili bir husustur.<sup>23</sup> Bu durumda *tevḥīd*, *adālet*, *el-menzile beyne'l-menziletayn*, *el-va'd ve'l-va'īd* ve *el-emr bi'l-mar'uf ve'n-nehı' āni'l-munker* ilkelerinden oluşan *el-Uşūlu'l-Ḥamse* doktrininin, Mu'tezilī kelām düşüncesinin ortaya çıkması sonucunda değil, meselelerin görüşlere, görüşlerin esaslara kaynaklık ettiği diyalektik tartışma sürecinde geliştirilmiş olma ihtimali yüksektir. Mu'tezilī kelāmcı el-Ḥayyāt, Mu'tezile tarafından geliştirilen *el-Uşūlu'l-Ḥamse*'nin tüm çevrelerce paylaşılan

<sup>20</sup> 'Abdulcebbār, *Şerḫu'l-Uşūli'l-Ḥamse*, tah. 'Abdulkerīm 'Uşmān (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), s.124.

<sup>21</sup> Ebū'l-Ḥuseyn el-Malaṭī, *et-Tenbīh ve'r-Redd 'alā Ehli'l-Ehvā' ve'l-Bida'*, tah. Muḥammed Zāhid el-Kevşerī (Bağdat: Mektebetu'l-Muşennā, 1968), s.43.

<sup>22</sup> Ebū'l-Mu'in en-Nesefī, *Baḫru'l-Kelām fī 'Akā'idi Ehli'l-Kelām*, tah. Veliyyuddīn Muḥammed Şāliḫ el-Farfūr (Şam: Mektebetu Dāri'l-Farfūr, 2000), s.14.

<sup>23</sup> Muḥammed b. 'Abdulkerīm eş-Şehristānī, *el-Milel ve'n-Niḫal*, tah. Aḥmed Fehmī Muḥammed (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), s.22.

ilkelerini bir ‘tasavvur’ olarak nitelemiştir.<sup>24</sup> O, hakkında farklı iddialar ileri sürülen Ğaylān b. Muslim ed-Dimeşķî’de (ö.106/724) olduğu gibi, *tevḥîd*, *‘adālet*, *el-va‘d ve ‘l-va‘id*, *el-menzile beyne ‘l-menzileteyn* ve *el-emr bi’l ma‘rûf ve ‘n-nehî ‘ani ‘l-munker* ilkeleriyle kristalize olan *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktrinini paylaşan herkesin Mu‘tezilî olduğunu belirtmiştir.<sup>25</sup>

Mu‘tezile kelâm geleneği içerisinde geliştirilen ve el-Ḳāḏî ‘Abdulcebbār gibi geç dönem bazı kelâmcılar tarafından ‘*tevḥîd*’ ve ‘*‘adālet*’ ilkeleri temelinde iki esasa indirgenen<sup>26</sup> *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktrini, Zeyd b. ‘Alî (ö.122/740) ile Vāşil b. ‘Aṭā’ arasındaki ilişki temelinde paylaşılan bir ‘*uşûl*’ olmuş;<sup>27</sup> ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın ilk yarısında Mu‘tezile’den Ebū ‘l-Huzeyl el-‘Allāf’ın çağdaşı olan Zeydî kelâmcı Ebū Muhammed el-Ḳāsim b. İbrāhîm er-Ressî (ö.246/860) ile birlikte teolojik bir eksen haline gelmiştir. O, kaleme aldığı *el-Uşûlu'l-Ḥamse* başlıklı risalesinde, insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu řu beş ilke üzerinden tanımlamıştır: *tevḥîd*, *‘adālet*, *el-va‘d ve ‘l-va‘id*, Kur’an, ve mutref hayattan uzak olmak. Görüldüğü üzere ilk üç ilke, Mu‘tezile ile aynı iken, diğer iki ilke el-Ḳāsim er-Ressî’nin düşünce sistemine aittir. O, Allah kelâmı Kur’an’ı üzerinde hiçbir ihtilafın olmadığı bir hidayet ilkesi, hüküm ve değer kaynağı olarak değerlendirmiş, bu esasın altında meşruiyetini vahiyden aldığı düşünüdüğü Allah elçisinin uygulamalarına, yani Sünnet’e de yer vermiştir. Son ilkede ise el-Ḳāsim er-Ressî, sosyal refaha vurgu yaparak, siyasal düzen adalet üzere olsa da olmasa da İslamî kimliğe sahip bir kimsenin yetimlerin, kimsesizlerin, dulların ve ezilenlerin haklarının gasp edildiği bir düzende mal içinde yüzmesinin kabul edilemez olduğunu, diğer bir deyişle böylesi bir tutumun helal olmadığını savunmuştur.<sup>28</sup> Diđer yandan Zeydî düşüncenin diğer bir önemli ismi Yahyā b. el-Ḥuseyn (ö.298/910) ise el-Ḳāsim er-Ressî’nin *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktrinini Şîî söyleme yaklaştıran bir tutum içerisinde olmuş ve imameti *el-Uşûlu'l-Ḥamse*’ye dahil etmiştir.<sup>29</sup> Bu bağlamda, *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktrininin, kelâmî eksenleri, metodolojileri ve

<sup>24</sup> Ebū ‘l-Huseyn el-Ḥayyāt, *el-İntişār ve ‘r-Redd ‘alā İbni ‘r-Rāvendî el-Mulḥid*, tah. Muhammed Ḥicāzî (Kahire: Mektebetu’s-Şekāfeti’d-Dīniyye, tsz.), s.202.

<sup>25</sup> El-Ḥayyāt, *el-İntişār ve ‘r-Redd*, s.188.

<sup>26</sup> ‘Abdulcebbār, *Şerḥu ‘l-Uşûli ‘l-Ḥamse*, s.122 vd.

<sup>27</sup> Eş-Şehristānî, *el-Milel ve ‘n-Niḥal*, s.22.

<sup>28</sup> El-Ḳāsim b. İbrāhîm er-Ressî, *Mecmū‘u Kutub ve Rasā‘ili ‘l-İmāmi ‘l-Ḳāsim er-Ressî*, tah. ‘Abdulkerîm Aḥmed Cedbān, (Şan‘ā: Dāru ‘l-Hilāl, 2001), s.647-648. Muhammed ‘Umāra tarafından yapılan tahkik için ayrıca bkz. el-Ḳāsim b. İbrāhîm er-Ressî, “*el-Uşûlu ‘l-Ḥamse*,” Muhammed ‘Umāra (ed.), *Rasā‘ilu ‘l-‘Adl ve ‘t-Tevḥîd* (Kahire: Dāru ‘l-Hilāl, tsz.) içinde, c.1, ss.141-142.

<sup>29</sup> ‘Abdul‘azîz Mekālîh, *Ḳirā‘a fî Fikri ‘z-Zeydiyye ve ‘l-Mu‘tezile* (Beirut: Dāru ‘l-‘Avde, 1982), s.19.

tarihsel ilişkileri birbirine yakın olduğu bilinen Mu'tezile ile Zeydiyye arasında paylaşılması elbette anlaşılabilir bir durumdur. Fakat aynı doktrinin, karşıt söyleme sahip Ebū Ya'lā gibi bir Hānbelī âlim tarafından yeni bir içeriklendirme ile kullanılmış olması oldukça dikkat çekicidir.

### 3. *El-Uşūlu'l-Hamse'nin Hānbelī Yorumu*

Ebū Ya'lā'nın *el-Uşūlu'l-Hamse* ile ilgili görüşlerini kaleme aldığı *Kitābu'l-Mu'temed* adlı eser, ait olduğu Hānbelī literatür içerisinde dikkat çekici bazı özelliklere sahiptir. Öncelikle eserin başlığı, İbn Teymiyye'nin aklî bir temele dayandığı gerekçesiyle eleştirdiği<sup>30</sup> ve reddettiği<sup>31</sup> *uşūlu'd-dīn*<sup>32</sup> gibi kelâmî bir öğeyi bünyesinde taşımaktadır. Buna ilaveten eser, üslup ve içerik açısından bir kelâm metodu olan *istidlāl* ve *naẓar*'a dayanarak yazılmıştır. Selefî ve Hānbelī metoda aykırı olarak, ilk dinî yükümlülüğün (*evvelu'l-vācibāt*)<sup>33</sup> iman ve teslimiyet değil, *naẓar* yani akla ve delile dayalı düşünme olduğu vurgulanmıştır.<sup>34</sup> Bilginin Hānbelī gelenekte haber ve rivayetle sınırlandırılan dar çerçevesi, Ebū Ya'lā'nın eserinde Eş'arî bakış açısı doğrultusunda aklı da içine alacak şekilde genişletilmiştir.<sup>35</sup> Eserin belki de en çarpıcı yönü, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından geliştirilen *el-Uşūlu'l-Hamse* doktrininin yapı bozumuna uğratarak yeni bir kelâmî içerikle kullanılmış olması<sup>36</sup> ve Hānbelī geleneğin *sukūt* teolojisinin bu eserin müellifi Ebū Ya'lā

<sup>30</sup> O, Allah'ın kelâmî ve Hz. Peygamber'in beyanına bakıldığında düşünmenin ve bilmenin ilk yükümlülük olarak kabul edilmesinin yanlışlığını göstermeye çalışmış ve bunu hükmün kaynakları konusunda Hz. Peygamber ile Mu'āz b. Cebel arasında geçen meşhur diyalogdaki ifadelerle desteklemiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'āruḍ*, c.8, s.6.

<sup>31</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'āruḍ*, c.1, s.39.

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, el-Eş'arî'nin Allah kelâmındaki *uşūlu'd-dīn* kavramının kelâmcıların geliştirmiş oldukları *uşūlu'd-dīn* ile aynı olmadığını itiraf eden ilk kişi olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'āruḍ*, c.1, s.39.

<sup>33</sup> *Evvelu'l-Vācibāt*, itikadî meselelerde ilk bireysel yükümlülüğün ne olduğu hususunda kelâm çevreleri tarafından geliştirilen bir kavramdır. Bu konuda iki karşıt görüş ileri sürülmüştür. İlk görüşe göre Allah karşısında ilk dinî yükümlülük varlık üzerinde düşünerek Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmaktır. İkincisine göre ise ilk dinî yükümlülük imân, kuşkusuz ve koşulsuz bir teslimiyettir (*i'tikād-i cāzim* veya *i'tikād-i sedīd*). İbn Teymiyye'nin tespitine göre Ebū Ya'lā, Eş'arî kelâmcı el-Bāķillānī'nin görüşünü kabul etmiş, imanın akıl yoluyla elde edilecek marifetullah bilgisiyle oluşabileceğini ve tamamlanabileceğini savunmuştur. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'āruḍ*, c.7, ss.442-444

<sup>34</sup> Ebū'l-Me'ālī 'Abdumelik b. 'Abdullāh el-Cuveynī (ö.478/1085), kelâmcı olduğu halde 'düşünme' ve 'bilme'yi *evvelu'l-vācibāt* olarak kabul etmemiştir. Ona göre kişi için ilk yükümlülük *i'tikād-i sedīd* yani *doğru iman*'dır. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'āruḍ*, c.7, s.440.

<sup>35</sup> Ebū Ya'lā, *el-'Udde fī Uşūli'l-Fiḫh*, s.77.

<sup>36</sup> Ebū Ya'lā ile aynı mezhebe bağlı olan İbn Teymiyye, Mu'tezile tarafından geliştirilen bu doktrini şiddetle eleştirmiş, *tevḫīd* ilkesinin ilahî sıfatların reddedilmesi için, *'adālet* ilkesinin kaderin inkarı için, *el-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesinin inkarcılara yönelik olarak Kur'an'da yer alan ilahî ceza

ile son bulmuş olmasıdır. Şimdi Ḥanbelī düşüncede iman ve teslimiyetin ağır bastığı klasik rivayet teolojisinin Mu'tezilī bir doktrin olan *el-Uşūlu'l-Ḥamse* bağlamında Ebū Ya'lā'da nasıl bir kelâmî içerik kazandığını tespit etmeye çalışalım.

### a. *Tevhīd*

Ebū Ya'lā, *tevḥīd* konusunu Eş'arī kelâmcı el-Bāḳillānī'nin görüşü paralelinde ele almıştır. İbn Teymiyye'nin tespitine göre bu görüş, zât ve sıfat arasında kesin ayırım yapan, sıfatları da zât gibi kadīm gören bir tutumu ifade etmektedir.<sup>37</sup> Ebū Ya'lā, *tevḥīdī* bir kelâm perspektifi olarak *tenzīh* açısından ele almış, fakat Mu'tezile'nin *tenzīhe* dayanan görüşünü tanım ve zât-sıfat ilişkisi bağlamında eleştirmiştir:

*Tevḥīd*, Allah'ın, eşi benzeri, örneği ve dengi olmayan, yaratılmışların sonradanlıklarına delâlet eden sıfatlarla nitelenemeyen, bir durumdan başka bir duruma dönüşmesi ve yok olması mümkün olmayan bir varlık olduğu inancına sahip olmak (*el-âkd*) ve bunu beyan etmektir (*el-ḳavl*). Çünkü O, dokunulabilecek bir cisim, duyumsanabilecek bir cevher, yok olup gidecek bir araz, bileşik, parçaları ve organları olan veya mahiyeti ve varlığı tayin edilebilecek bir varlık değildir. Bu sebeple O, bilgisiyle her şeyi kuşattığı gibi temas olmaksızın ve herhangi bir yönde bulunmaksızın her şeye tanıklık eder ... Başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Hayal gücüyle tasavvur edilemez, zihinle takdir edilemez ve insanlarla kıyaslanamaz. İnsanların nefes sayılarını bilen, yarattığı varlıklara ihtiyacı olmayan, gereksinimsiz [*ḡanī*] bir varlıktır. O, şeyleri ne menfaat sağlamak ve zararı engellemek için ne de kişiyi eylem yapmaya iten herhangi bir *dāʿī*, içe doğan bir düşünce ve akla gelen herhangi bir fikir dolayısıyla yaratmıştır.<sup>38</sup>

Çevirisini verdiğimiz bu alıntıdaki ilk cümlelerin yüklemine iki kelime dikkati çekmektedir: Bunlardan biri, kişinin özgür iradesi ile bir şeyi kabul etmesi ve onaylaması anlamında *içsel bir bağ'a* (*el-âkd*) sahip olması; diğeri

---

tehdidinin infazı için, *el-emr bi'l-ma'rūf ve'n-nehı ʿani'l-munker* ilkesinin ise Mu'tezilī görüşleri benimsemeyen dinî önderleri öldürmek için kullanıldığını iddia etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Emr bi'l-Ma'rūf ve'n-Nehı ʿani'l-Munker*, tah. Muḥammed es-Seyyid el-Culeynid (Cidde: Dāru'l-Muctema', tsz.), s.32.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârüd*, c.1, s.49.

<sup>38</sup> Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.212.

ise söz konusu içsel bağın *sözsel bir beyan (el-ḳavl)* niteliğini taşıması anlamına gelmektedir. Bu iki kelimeyi bir arada düşündüğümüzde *tevḥīdī*, bir bilgidен ziyade, kişide, iradî bir kabulden ve beyandan oluşan iki karakterli bir hüküm ya da bilinç olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bakış açısı, Mu‘tezile’nin *tevḥīdī* zihinde gerçekleşen salt bilme<sup>39</sup> olarak sınırlayan yaklaşımını reddetmektedir.<sup>40</sup>

*Tevḥīdī*’nin tanımı Mu‘tezilī kaynaklarda, ‘bilmek’ anlamına gelen ‘*en ya‘lem*’ yüklemiyle ifade edildiği halde, Ebū Ya‘lā eserinde *tevḥīdī*, ‘inanmak’ anlamına gelen ‘*el-i‘tikād*’ kelimesi ile vermiştir. İlk bakışta bu durum, hilaf-ı beyan gibi görünse de aslında öyle değildir. Zira bu tanım, Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin bilgiyi *i‘tikād* olarak gören yaklaşımı ile birebir örtüşmektedir. Nitekim Basra Mu‘tezilesi, bilgiyi<sup>41</sup> ‘meydana geliş yönü’ açısından öznedeyken, onun zihninde oluşan bir ‘kesinlik hâli’ ve ‘*i‘tikād*’ olarak tanımlamıştır.<sup>42</sup> Buna göre her bilme, özü açısından bir tür inanç iken; her inanç bilgi olmayabilmektedir. Çünkü inanç, bilme/bilgi koşulu olmadan da gerçekleşebilmektedir. Şu halde bilme ile inanma arasındaki ilişkinin, bir şeyin iki yüzü gibi olduğu söylenebilir. Ebū Ya‘lā ise *tevḥīdī*’i, Mu‘tezile’nin bu anlayışı çerçevesinde eleştirmiştir.<sup>43</sup> Mu‘tezile’nin tanımına göre *tevḥīdī*, aklın sınırları içerisinde ‘herkese açık ve objektif’ bir bilgi olarak kurulurken, Ebū Ya‘lā’ya göre *tevḥīdī*, salt bilgi olarak tanımlanması mümkün olmayan bir bilinç, hâl ve beyan olarak temellendirilmiştir.

Bu tanım eleştirisinden sonra Ebū Ya‘lā, Mu‘tezile’nin zât-sıfat ilişkisiyle ilgili yaklaşımını değerlendirmiştir. Bunu, onun şu açıklamalarında görmek mümkündür:

Varlıkları yoktan yaratma, zararı ve musibeti ortaya çıkarma kudreti sadece Allah’tadır. O, hayat sıfatı ile hayy, ilim sıfatı ile âlim, kudret sıfatı ile

<sup>39</sup> Bilindiği üzere Mu‘tezile, *tevḥīdī*, varlık üzerinde akıl yürüterek elde edilebilecek aklı bir bilgi olarak görmektedir. Bkz. ‘Abdulcebbār, *Şerḥu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.128. Krş. ‘Abdulcebbār, *el-Uşūli’l-Ḥamse*, tah. Fayşal Bedir ‘Avn (Kuveyt: Cāmi‘atu’l-Kuveyt, Lecnetu’t-Te‘lif ve’t-Ta‘rib ve’n-Neşr, 1998), s.68.

<sup>40</sup> Ebū Ya‘lā, *Kitābu’l-Mu‘temed*, s.212.

<sup>41</sup> ‘Abdulcebbār, *el-Muḡnī*, c.12, *en-Nazar ve’l-Ma‘arif*, tah. İbrāhīm Medkūr (Kahire: Mektebetu Dāri’l-Kutubi’l-İlmiyye, tsz.), s.188; *Şerḥu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.46; İbnu’l-Murtaḏā, *el-Baḥru’z-Zaḥḥār el-Cāmi‘ li-Mezāhibi ‘Ulemā’i’l-Emsār*, tah. M. M. Tāmir (Beyrut: Dāru’l-Ḥikmeti’l-Yemāniyye, 2001), c.1, s.153.

<sup>42</sup> *İ‘tikād* ile bilgi arasındaki ilişkiyi el-Ḳāḏī ‘Abdulcebbār’ın şu değerlendirmesiyle açıklayabiliriz: “Bilgi, *i‘tikād* cinsindedir. O, ancak şeyle olduğu üzere bir taalluka sahipse ve *sukūnu’n-nefs*’i iktiza ederse bilgi olur. Olmadığı üzere bir taalluka sahip olursa ortaya çıkan sonuç bilgisizlik olur.” Bkz. *el-Muḡnī*, c.12, ss.13, 25.

<sup>43</sup> ‘Abdulcebbār, *el-Uşūli’l-Ḥamse*, s.68.

kâdir, irade sıfatı ile irade eden, işitme sıfatı ile işiten, görme sıfatı ile gören, idrak sıfatı ile mudrik, kelâm sıfatı ile mutekellim, emir sıfatı ile emreden, nehiy sıfatı ile nehyeden, haber sıfatı ile haber veren olur. Allah, Mu'tezile'nin *tevḥîd* konusundaki yaklaşımının tersine, ezeli ve ebedî olan bu kadîm sıfatlarla nitelenir. O'nun sıfatları yaratılmış varlıkların sıfatlarına benzemez. Çünkü O'nun benzeri yoktur, O, işitendir, görendir.<sup>44</sup>

Alıntıda işlenen zât-sıfat ilişkisi, ilk defa İbn Kullâb (ö.240/854) tarafından formüle edilen ve daha sonra Eş'arî kelâmcılar tarafından paylaşılan çizginin bir devamı niteliğindedir.<sup>45</sup> Bu yaklaşım, sıfatları zâtın ne aynı ne de gayrı olarak görmektedir. Bilindiği üzere Ebū Ya'lā'nın mensup olduğu Ḥanbelî geleneğe göre zât-sıfat tartışması bir bid'attir.<sup>46</sup> Onlar, Allah'ın Kur'an'daki isimlerine '*bi-lā keyf*', yani te'vile gitmeden iman edilmesi gerektiğini savunmaktaydılar.<sup>47</sup> Fakat Ebū Ya'lā, tipik Ḥanbelî tutumdan farklı olarak kelâmı ortaya çıkan bu tartışmalara ortak olmuş<sup>48</sup> ve Mu'tezile'nin *tevḥîd* anlayışını Eş'arî görüş paralelinde eleştirmiştir. Ona göre sıfatları kabul etmek, iddia edildiği gibi *tevḥîd* ortadan kaldırmaz. Çünkü sıfatlar, zâttan ayrı değildirler. Bilakis onlar, zât ile kaim sıfatlardır. Fakat onlar, ne zâtın aynı ne de gayrısındırlar.<sup>49</sup> Bu bağlamda, Ebū Ya'lā'ya göre, *tevḥîd*, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi zât üzerine zait sıfatların kabul edilmesiyle değil, tersine er-Ra'd suresi 16. ayette de ifade edildiği gibi,<sup>50</sup> sadece Allah'a ait olan yoktan yaratma kudretinin aşındırılması, insana da kendi fiillerini yaratma imkânı verilmesi ile ortadan kalkar.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.212.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, sıfatlar meselesinde Ḥanbelî selefleri Ebū'l-Faḍl et-Temīmî ve Ebū Suleymān el-Ḥaṭṭābî'nin (ö.388/998) Kullābiyye'nin görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. O, ayrıca, Ebū Ya'lā'nın görüşünü de bu çizgide değerlendirmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'arud*, c.8, ss.38, 47, 49.

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *Mecmū'ü Fetāwā*, c.4, s.6.

<sup>47</sup> İbn Ebī Ya'lā el-Ferrā', *Kitābu'l-İ'tikād*, tah. Muḥammed b. 'Abdurrahmān el-Ḥamīs (Riyad: Dāru'l-Aṭlasi'l-Ḥaḍrā', 2002), s.31.

<sup>48</sup> Bu tartışmalara ortak olanlar arasında Ebū Ya'lā'nın öğrencisi İbn 'Aḳīl de yer almaktadır. O, bu noktada Mu'tezile'nin sıfatların izafiliği görüşünü benimsemiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'arud*, c.8, s.60-61.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye'nin Eş'arîleşmekle suçladığı Ḥanbelî alim Ebū'l-Faḍl et-Temīmî, zât-sıfat ilişkisi ile ilgili görüşü Aḥmed b. Ḥanbelî'e nispet etmiştir. Bkz. Ebū'l-Faḍl et-Temīmî, *İ'tikādu'l-İmāmi'l-Munabbel Ebī 'Abdillāh Aḥmed ibn Ḥanbel*, tah. Ebū'l-Munzir en-Naḳḳāş Eşref Şalāḥ 'Alī (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), s.53.

<sup>50</sup> "Yoksa Allah'a, O'nun gibi yaratması olan ortaklar mı buldular da, yaratmaları birbirine mi benzedi. De ki: 'Her şeyin yaratamı Allah'tır. O, tek ve karşı konulamazdır' de!" (13/er-Ra'd:16).

<sup>51</sup> Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.213.

Burada Ebū Ya‘lā’nın, Mu‘tezile’nin *tevḥīd* anlayışının ‘sıfatları ve isimleri olmayan’ bir varlığa dayandığı eleştirisini<sup>52</sup> tartışmaya açmanın gereğine inanıyoruz. Mu‘tezile’nin zât-sıfat teorisi gerçekten sıfatsız bir Allah tasavvuru mu ortaya koymaktadır? Basra Mu‘tezilesinden el-Ḳāḏī ‘Abdulcebbār’a göre, Allah’ın varlığını ve sıfatlarını bilmenin zorunlu ve istidlâlî olmak üzere iki yolu vardır. Zorunlu olanın Allah’ın sıfatlarını bilmeye götürmesi ise şu iki koşula bağlıdır: Bunlardan birincisi, kişinin kâmil, yani yetkin bir akla sahip olması; diğeri ise kişinin, Allah’ın sıfatlarını kendi kendine veya kendisi dışındaki varlıklar aracılığıyla kavrayabilmesidir. O, bunu şu şekilde açmıştır: “Hiçbir şey bilmeyen veya akli yeterli düzeyde olmayan (*nākiş*) kişide zorunlu bilginin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu, somut bilgi temeli olmayanda soyut bilginin oluşmaması gibidir. Allah’ın varlığı ve sıfatlarını bilmek de bunun gibi, algısal varlıkların bilgisi olmadan gerçekleşmez.”<sup>53</sup> Bu çerçevede içerisinde bir Mu‘tezilî kelâmcı olarak el-Ḳāḏī ‘Abdulcebbār, yatay ve dikey olmak üzere birbirine bağlı iki yönde bir temellendirme ortaya koymuş olmaktadır. Yatay düzlemde, kişi, algı aktarı içerisine giren duyusal varlıklardan ‘zorunlu’ olarak bilgilenir. Bunun tek koşulu, kâmil bir akla sahip olmaktır. Dikey düzlemde ise kişi, sahip olduğu zorunlu bilgiden yola çıkarak ‘istidlâlî’, yani aklî bir temellendirme ile Allah’ın zât ve sıfatlarının bilgisine ulaşır. Şu halde Mu‘tezilî düşüncede *tevḥīd*, Ebū Ya‘lā’nın iddia ettiği gibi, ‘sıfatsız’ ve sadece zât kavramına dayalı bir Allah tasavvuru ortaya koymamakta ya da en azından sıfatları yok sayan bir tutum izhar etmemektedir. Dolayısıyla, hiçbir Mu‘tezilî kelâmcı Allah’ın sıfatlarını reddetmediğine göre, Mutezilenin *tenzīh* teorisini, zât ve sıfatların zihinde yarattığı düaliteyi aşma çabası olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

### **b. ‘Adālet**

*‘Adālet*, Allah ile âlem arasındaki ilişkide ilahî irade ve fiilleri niteleyen bir kavramdır.<sup>54</sup> Bu nedenle *‘adālet* konusu ve içerdiği sorunlar, Allah’ın varlığı ve birliğinin ilkesi olarak *tevḥīd*den sonra ele alınmıştır. Yaygın kullanıma göre bu ilke, Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından bir yönüyle ‘eylem’i,

<sup>52</sup> İbn Teymiyye de bu eleştiriye katılmakta ve Mu‘tezile’nin sıfatları mutlak anlamda reddettiğini ileri sürmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der’u Te‘āruḏ*, c.1, s.41.

<sup>53</sup> ‘Abdulcebbār, *el-Muḥīṭ bi’t-Teklīf*, tah. ‘Umer es-Seyyid ‘Azmi & Aḥmed Fu‘ād el-Ehvānī (Kahire: Dāru’l-Miṣriyye tsz.), s.104.

<sup>54</sup> ‘Abdulcebbār, *el-Muḡnī*, c.8, s.420.

diğer yönüyle de eylemi yapanın 'hâlini' içine alan ahlakî bir delalete sahiptir.<sup>55</sup> Mu'tezile, bu zeminde 'adâleti, "Allah'ı, kötülük içeren fiilleri irade etmekten ve yapmaktan mutlak anlamda tenzih etmeyi bilmek"<sup>56</sup> olarak tanımlamıştır.

Ebū Ya'lâ'ya göre ise 'adâlet, Allah'ın mutlak kudreti ve iradesi üzerine kuruludur. O, Allah'ı, diğer varlıklarla olan ilişkisinde, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan bir varlık olarak görmekte ve ilahî adaleti şu şekilde tanımlamaktadır:

'Adâlet, Allah'ı aşan hiçbir otoritenin, yargıcın, emredici ve kısıtlayıcının bulunmadığı inancına sahip olmak ve bunu beyan etmektir. Çünkü her şeyin sınırlarını tayin eden ve düzenleyen O'dur. Tarafımızca yapılan şeylerin iyi olması, O'nun 'emretmesi'; kötü olması da O'nun 'yasaklaması' ile gerçekleşir. Zira varlıklar, O'nun yaratması ile ortaya çıkmıştır. Var olan her şey O'nun mülküdür. Bağlayıcı hükümler O'na aittir. İnsan, O'nun otoritesi ve hükmü altındadır. O, dilediğini yapan ve dilediği şekilde hükmeden bir varlıktır.<sup>57</sup>

Görüldüğü üzere alıntıda 'adâlet, Allah'ın iradesinin kısıtlanamaz ve sorgulanamaz niteliği ile birlikte tanımlanmıştır. Zira ona göre bütün varlıklar Allah'a nispetle 'mülk'türler. Dolayısıyla, Allah ile diğer varlıklar arasında ilahî iradeyi ve fiilleri kısıtlamaya ve sorgulamaya izin vermeyen bir mülkiyet ilişkisi vardır. Bu görüş, el-Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ḥanbelî çevre içerisinde kaleme aldığı *Kitābu'l-Luma* 'adlı eserindeki yaklaşımıyla büyük bir paralellik taşımaktadır.<sup>58</sup> Bu husus Ebū Ya'lâ'da 'hikmet' kavramı üzerinden en çarpıcı şekliyle şu şekilde açıklanmaktadır:

O, varlıkları yaratmadan önce de hikmet sahibidir. Hikmet, kendisine, bir şeyi yapması ile vacip olamaz, bir şeyi yapmayı terk etmesiyle de hikmet sahibi olmaktan çıkmaz. Hikmeti, bir şeyi yapmasıyla kazanmadığı gibi, terkiyle de kaybetmez. Şayet O, sahibi olduğu yer ve göklerdeki varlıklara günah işlemedikleri halde 'ibtidaen' yani hiç yoktan azap etmiş olsaydı, bu,

<sup>55</sup> Allah'a nispetle hâl olarak adalet, Kur'an'da 'hikmet' kavramı ile ifade edilmiştir. Bkz. 'Abdulcebbār, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.301.

<sup>56</sup> 'Abdulcebbār, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.301. Ayrıca bkz. *el-Uşûlu'l-Ḥamse*, s.69.

<sup>57</sup> Ebū Ya'lâ, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.213.

<sup>58</sup> El-Eş'arî, *Kitābu'l-Luma*, s.117.



O'nun hakîm ve âdil oluşunu ortadan kaldırmayacaktı. Zira onlar, O'nun yarattığı mülküdürler. Bu bakımdan onlar, Allah'ın otoritesi ve hükmü altındadırlar. O, hiçbir yasaklama altında değildir ki yaptığı herhangi bir şey kabih olarak nitelensin. Çünkü O'nun üzerinde hiçbir yasaklayıcı ve olumsuzlayıcı yoktur. Şayet O, yer ve göklerdeki varlıklara, herhangi bir itaatte bulunmadıkları halde ibtidaen bolluk ve nimet vermiş olsaydı, bu, kendisini tutarsız ve abes iş yapan bir varlık yapmazdı. O'na itirazda bulunacak ve zorlamada bulunacak hiçbir şey olmadığı için, O, bir şeyi yapması bakımından 'tutarsız' veya terk etmesi bakımından 'hikmetsiz' olarak da nitelenemez. [Şu halde], hakîm bir varlığı hikmetli olmaktan çıkaracak ve tutarsız kılacak illet, yasakladığı şeyleri yapması ve kendisi için elverişli olmayan şeyleri yapmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın üzerinde kendisine emrecek, yasaklayacak hiçbir otorite olmadığı için, yaptığı herhangi bir şey hikmetten çıkmış olmaz. Mülkü ve otoritesi altında olan her şey, emredilmeye, yasaklanmaya, teşvik edilmeye ve dikkat çekilmeye muhataptır.<sup>59</sup>

Allah, aşkınlığı ve mutlaklığı açısından fiillerin ortaya çıkardığı sonuçlar ne olursa olsun beşerî kodlarla mukayyet hiçbir ahlakî hüküm ve değerle sorgulanamaz. Çünkü her şey, Allah'ın dilemesine göre hareket eder ve O'nun iradesi ve bilgisinin bir gereği olarak meydana gelir. Örneğin, Ebū Ya'lā'ya göre, ilahî irade tarafından yasaklanan bir şey, kendisinden yararlananlar çok olsa da kötüdür. Bu minvalde Allah'ın müminlere, karşılığında kendilerini ödüllendireceğini söylediği her şey iyi, gerçek ve doğrudur. Çünkü bir şeyin iyi olması, ilahî iradenin onu dilemiş olmasına bağlıdır. Ebū Ya'lā'nın bu bakış açısı, aklı sadece ilahî hitabı anlama aracı olarak gören ve değerlerin kaynağını Allah'ın emretmesi ve yasaklaması ile açıklayan Ehl-i Sünnet nazariyesi ile örtüşmektedir.<sup>60</sup> Ebū'l-Hasen Seyfuddīn 'Alī b. Muhammed el-Āmidī'nin (ö.631/1233) şu ifadesi bunu desteklemektedir: "Allah, mutlak hakimiyet sahibidir. Kendisinden başka otorite yoktur. Aklın bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna ve nimet verene şükretmenin vacip olduğuna karar verip veremeyeceği hususu buna dayanır.

<sup>59</sup> Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, ss.213-214.

<sup>60</sup> Ebū'l-Me'ālī el-Cuveynī, *el-Burhān fī Uşūli'l-Fiḫh*, tah. 'Abdul'azīm ed-Dīb (Doha: Cāmi'atu Qaṭar, 1399), c.1, s.9 vd.

Ayrıca, şeriat gelmeden önce de aklın hüküm verme meşruiyeti yoktur.”<sup>61</sup> Ebū Ya‘lā gibi Seyfuddīn el-Āmidī de Allah’ın mutlaklığına, hükümlerine ve otoritesine vurgu yapmış; iyi, kötü, vacip gibi beşerî-ahlakî hükümlerin insanî-aklî temelini ve ilahî fiillere uygulanışını reddetmiştir. Bu bakış açısında *‘adālet*, fiilin yönü ve ortaya çıkardığı sonuçlar temelinde yorumlanan Mu‘tezilî içeriğini yitirmiş; Allah’ın irade ettiği ve yaptığı her şeyi, yönü ve ortaya çıkardığı sonuçlar ne olursa olsun, *‘adālet* olarak niteleyen ‘aşkın’ bir şey olarak değerlendirilmiştir. Bu, Mu‘tezile’nin ‘adaletle yoğrulmuş Allah’ anlayışını ‘kudret yüklü Allah’ anlayışına dönüştüren Eş‘arî bir karakter taşımaktadır. Ebū Ya‘lā, bu çerçevede Mu‘tezile’nin *‘adālet* tanımını ve genel yaklaşımını şu şekilde özetlemiştir:

Nitekim onlara göre *‘adālet*, kişinin Allah’ın suç ve günah olmaksızın canlılara acı çektirmeyeceğine ve şimdi ve gelecekte kendisinde fayda bulunmayan bir şey yapmayacağına kesin bir şekilde inanmasıdır. Onlara göre, şayet Allah, canlılara şimdi ve gelecekte kendisinde fayda bulunmayan bir şey irade ederek zarar vermiş olsaydı, bu durumda O, zalim ve adaletsiz olurdu.<sup>62</sup>

Müellif, Allah’ın, değerlerin kaynağı olması dolayısıyla sorgulanamayacağını savunmuş; Mu‘tezile’nin, *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktrini içerisinde *‘adālet* ilkesiyle ortaya koyduğu bakış açısını, Allah’ın kudretini ve mutlaklığını sınırlandırdığı gerekçesiyle reddetmiştir. Ona göre Allah’ı aşan ve kendisini bağlayan hiçbir şey olmadığı için, ilahî fiillere de önsel bir ‘yön’ tayin edilemez. Dolayısıyla Allah’ın, varlıkları menfaat sağlamak ve kendisine zarar verebilecek şeyleri engellemek için yarattığını ileri sürmek kabul edilemez.<sup>63</sup>

Ebū Ya‘lā’ya göre adaletsiz oluş, sınırı ve haddi aşmakla gerçekleşen bir hükümdür. Bu bağlamda Allah, kendisini bağlayan, kendisine sınır ve belirlemede bulunacak, izin verecek ve kısıtlama getirecek bir varlık olmadığı için, O’nu sınırı aşmakla zalim ve adaletsiz olarak nitelemek mümkün değildir. Çünkü yaptığı her şey, O’nun fiili ve mülküdür. Bu nedenle, Allah Kur’an’da kendisinin yaptıklarından dolayı

<sup>61</sup> Seyfuddīn el-Āmidī, *el-İḥkām fī Uşûli'l-Aḥkām*, tah. ‘Abdurrazzāk ‘Afifî (Riyad: Dāru’s-Şumay‘ī, 2003), c.1, s.111.

<sup>62</sup> Ebū Ya‘lā, *Kitābu'l-Mu‘temed*, s.214.

<sup>63</sup> Ebū Ya‘lā, *Kitābu'l-Mu‘temed*, s.213.

sorgulanamayacağını; fakat herkesin, yaptıklarından dolayı sorguya çekileceğini,<sup>64</sup> ‘hükümünü bozacak hiçbir şeyin bulunmadığını,<sup>65</sup> ‘dilediğini yapan,’<sup>66</sup> ‘dilediği şekilde hükmeden’<sup>67</sup> ve ‘göklerin, yerin ve bunların arasında bulunan her şeyin hükümranlığının kendisine ait olduğunu’<sup>68</sup> hatırlatmıştır. Bu ve benzeri ayetler, ona göre Allah’ın, peygamberleri, salih kimseleri ve yeryüzünde yaşayan bütün canlıları helak etse bile, hiç kimsenin O’na itiraz edemeyeceğini ve adaletsizlikle suçlayamayacağını ifade etmektedir. Çünkü bütün bunlar O’nun mülküdür. Bilinmeli ki itiraz olmaksızın dilediği şekilde davranmak sadece Allah’a aittir.

Bu bağlamda, Ebū Ya‘lā’nın eleştiride bulunduğu Mu‘tezile’nin ilahî ‘adālet teorisini kendi kaynaklarına giderek biraz açmak yerinde olacaktır. ‘Adālet, Mu‘tezile açısından *el-Uşūlu’l-Ḥamse* doktrini içerisinde biri *li-zātihī* (özsel)<sup>69</sup> diğeri *li-vukū‘ihī* (meydana geliş yönü)<sup>70</sup> olmak üzere iki düzeyde ve karşıtı ‘zulüm’ olan bir fiil hükmüdür. Buna göre ‘adālet, birbirine bağılı şu iki önerme ile açıklanmıştır: Allah, hem zāt olarak hem fiil olarak mutlak ‘iyi’ olan bir varlıktır.<sup>71</sup> Bunun mefhum-i muhalifi ise şudur: Allah, mutlak iyi olan bir varlık olarak, kendisiyle çelişecek hiç bir eylemde bulunmaz veya bulunamaz. Bu nedenle ahlakî olarak Allah’ın yapmasının imkânsız olduğu eylemler vardır. Mu‘tezile, bu temelde, ilahî kudreti, kendi özü ile yani ahlakıyla sınırlandırarak Allah’a vâcip olan hususlardan söz etmiştir.<sup>72</sup> Şu halde ilahî ‘adālet ilkesi, Allah’ı, zulmü irade etmekten ve fiillerini de her yönüyle zulümden tenzih etmek üzere geliştirilmiş ve şu görüşlere temel sağlamıştır: Allah, hiçbir şekilde hikmetsiz ve abes iş yapmaz. Sorumluluk koşullarını sağlamadan, kendisini inkâr edenlere iman etme yükümlülüğü getirmez. İnsanları, kapasitelerini ve imkanlarını aşan hususlarla sınıamaz. İman ve inkâr etme tercihlerini kişilerin kendi özgür kararına bırakır. Hiçbir masiyete rızası olmadığı gibi, hiçbir şekilde bu tür

<sup>64</sup> 21/el-Enbiyā’:23.

<sup>65</sup> 13/er-Ra’d:41.

<sup>66</sup> 3/Ālu ‘İmrān:40.

<sup>67</sup> 5/el-Mā’ide:2.

<sup>68</sup> 5/el-Mā’ide:17.

<sup>69</sup> Bu bakış açısı, Ebū’l-Kāsim el-Ka’bī el-Belhī (ö.317/929) gibi Bağdat Mu‘tezilesi’ne mensup kelâmcılara nispet edilmiştir. Bkz. ‘Abdulcebbār, *Şerhu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.307. Ayrıca bkz. İbnu’l-Murtaḍā, *Kitābu’l-Ḳalā’id fi Taşhīhi’l-‘Aḳā’id*, tah. Albert Nasri Nadir (Beirut: Dāru’l-Maşriḳ, 1986), s.91 vd.

<sup>70</sup> Bu yaklaşım da, el-Ḳāḍī ‘Abdulcebbār ve öğrencisi Ebū Reşīd en-Nīsābūrī gibi Basra Mu‘tezilesi’nin önde gelen kelâmcılarına aittir. Bkz. ‘Abdulcebbār, *Şerhu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.309.

<sup>71</sup> ‘Abdulcebbār, *Şerhu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.301.

<sup>72</sup> ‘Abdulcebbār, *Şerhu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.307.

fiilleri de yapmaz. Özünde iyi olan ve hayra götüren fiillerin yapılmasını ister. Müşriklerin çocuklarını atalarının hataları dolayısıyla cezalandırmaz. Ayrıca Allah, kendisinden daha büyük bir menfaat olmadıkça kimseye hastalık ve dert vermez.<sup>73</sup>

Bu görüşler, Mu'tezile tarafından geliştirilen şu ana argüman üzerine kuruludur: Allah, kötü şeylerin 'kötülük bilgisi'ne özsel anlamda sahiptir ve onlara 'gereksinim' duymaz. Bu bilgiye sahip olan bir zât, hiçbir şekilde kötülüğü yapmaz. Kötülük, burada iki şey üzerinden Allah'tan tenzih edilmiştir. Biri, kötülüğün bilgisi, diğeri ise Allah'ın gereksinimsiz (*el-ğanî*) bir varlık olması.<sup>74</sup> El-Ḳāḍî 'Abdulcebbar, kötülüğün bilgisinin kişiyi kötülük yapmamaya çağıran bir hâl olduğunu ifade ederek Allah'ın ezeli bilgisinin kötülük yapma imkanını ortadan kaldırdığı görüşündedir. Ayrıca, ona göre Allah, kötülüğü irade etmeye ve yapmaya gereksinimi olmayan bir varlıktır. Allah'ın gereksinimsiz olması da kötülük yapma imkânını ortadan kaldırmaktadır.<sup>75</sup>

Bu bakış açısında Allah, mutlak anlamda iyidir. O, kendisinde fayda bulunan ve muhtemel zararları ortadan kaldıran iyi eylemler yapan; kendisinde zarar bulunan ve zarar doğuran kötü eylemleri de yapmayan, hikmetle yoğrulmuş bir varlıktır. Ebû Ya'la'da ise Allah, dilediği gibi tasarrufta bulunabilen ve yaptıklarından dolayı sorgulanması mümkün olmayan mutlak güce sahip aşkın bir otoritedir. İlkinde, Allah'ın mutlaklığı ve otoritesi, ilahî *'adālet* içerisinde; ikincisinde ise ilahî *'adālet*, Allah'ın her şeye hükmeden mutlaklığı ve otoritesi içerisinde ele alınmış olmaktadır.

### c. *El-Va'd ve'l-Va'îd*

*El-va'd ve'l-va'îd*, büyük günah meselesine bağlı olarak iman tartışmalarıyla ortaya çıkmış bir ilke olup, Murci'e'nin, 'iman etmeyen kişinin yapacağı iyilikler kendisine fayda vermez, iman eden kişinin işleyeceği günahlar da kendisine zarar vermez' şeklinde özetleyebileceğimiz iman-amel ilişkisi ile ilgili görüşünü reddetmek üzere savunulmuştur. Bu ilke, Mu'tezilî düşüncede ilahi *'adālet*in bir gereği olup *istihkâka*, yani insanın özgür iradesiyle yaptığı fiiller ile gerektirdiği hükümler arasındaki mantıksal bağa dayanmaktadır.

<sup>73</sup> 'Abdulcebbar, *el-Uşûlu'l-Ḥamse*, ss.69-70.

<sup>74</sup> 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.302.

<sup>75</sup> 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.302.

Kavramın ilk kısmı, yani *el-va'd*, Kur'an'daki ilahi mesajlara iman eden, salih amel işleyen, emir ve yasaklara sıkı sıkıya bağlı kalan müminleri Allah'ın dünya ve ahirette ödüllendireceği sözünü vermesi; ikinci kısmı, yani *el-va'îd* ise ilahi mesajları reddeden ve masiyet eksenli bir hayat yaşayan kafir, fasık ve asileri Allah'ın dünya ve ahirette cezalandıracağını haber vermesidir.<sup>76</sup> Bu ilke üzerinden Mu'tezile, Allah'ın Kur'an'da verdiği ödüllendirme ve cezalandırma haberlerini, fiillerin övgü, yergi, sevap ve ceza hükümlerini ve gerçekleşme koşullarını *istihkāk* ilkesi ile açıklamış,<sup>77</sup> bağışlanmayı ve ilahî rahmeti de tövbe koşuluna bağlamıştır. Basra ve Bağdat Mu'tezile çevrelerinin konuyla ilgili görüşleri kısmî farklılık arz etmektedir.

Basra Mu'tezilesi'nin konuyla ilgili yaklaşımını şu şekilde özetleyebiliriz: Övgü, yergi, sevâb ve ceza gibi hükümler, fiillerin yapılmasından doğar. Bunun da yapmak ve terk etmek şeklinde iki esası vardır. Bu bağlamda sevap, sadece 'pişmanlık' ve 'yapılan iyilikten daha büyük bir kötülüğün yapılmış olması' durumlarında ortadan kalkar. Nitekim yaptığı iyilikten derin bir pişmanlık içine giren kişi, istihkak etmiş olduğu sevabı yitirir. Ayrıca, iyilikte bulunduğu kişiye daha büyük bir kötülükte bulunan kişi de istihkak etmiş olduğu sevabı kaybeder. Basra Mu'tezilesi'ne göre bunun dışında üçüncü bir hüküm değeri yoktur. Şu halde sevap ve ceza, iddia edildiği gibi, kesinlikle Allah'ın düşürme ya da iptal iradesi ile ortadan kalkmaz.<sup>78</sup> Bağdat Mu'tezilesi ise konuya farklı yaklaşmaktadır. Onlara göre Allah *murtekeb-i kebîre*, fasık ve asileri işledikleri masiyetlerin karşılığını kesinlikle vermek zorundadır. Onları bağışlaması mümkün değildir. Sevap ise, onlara göre, ancak cömertlik açısından zorunluluk ifade eder. Aynı husus cezalandırmada söz konusu değildir. Dolayısıyla masiyetin cezası bizatihi zorunlu olmaktadır.<sup>79</sup>

Genel olarak Mu'tezile'ye göre Allah, günahkarları, fasık ve asileri sadece tövbe koşuluyla bağışlar. Basra Mu'tezilesi'nin yaklaşımında Allah'ın, hitabında günahkârları cezalandıracağını haber verdiği, fakat O'nun bu kişileri bağışlamasının bir 'ihsan' olacağı kabul edilmiştir. Çünkü Kur'an ayetlerinde büyük günah işleyen, fasık ve asi kişiler için cezalandırma, 'süreklilik' anlamına gelen kelimelerle ifade edilmiştir. Küçük

<sup>76</sup> 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.666.

<sup>77</sup> 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.611.

<sup>78</sup> 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, ss.642-643.

<sup>79</sup> 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.645.

günah işleyen ve yaptığı hatalar dolayısıyla tövbe edenler için bağışlamanın ahlakî anlamda iyi olduğu kabul edildiği halde, aynı durumun büyük günah işleyenler için söz konusu olmadığı ileri sürülmüştür.<sup>80</sup> Allah'a ödüllendirme ya da cezalandırma zorunluluğu atfeden Bağdat Mu'tezilesi'ne göre ise *istihkāk* ilkesi gereği sevap da ceza da Allah'a vaciptir ve bu durum şükrün, nimet verenin hakkı olması gibi bir hak olarak Allah'ın hakkıdır.<sup>81</sup> Anlaşıldığı üzere, özellikle Bağdat Mu'tezilesi, Allah'ın ödüllendirme ve cezalandırma yasasını mutlaklaştırarak ilahî rahmeti tövbe koşuluyla sınırlandırmıştır.<sup>82</sup>

Bu bakış açısı, Eş'arî<sup>83</sup> ve Mâturîdî<sup>84</sup> kelâmcıların yanı sıra Ebū Ya'lā tarafından da eleştirilmiştir. O, ilahî güç ve otoriteyi merkeze alan bir bakış açısından hareketle büyük günah işleyenlerin cezalandırılmasını Allah için zorunlu gören Bağdat Mu'tezilesi'nin yaklaşımını reddetmiştir. Ona göre, her şeyin mutlak hükümlerliliği Allah'a aittir. O, dilerse büyük günah sahiplerine rahmet eder ve onları bağışlar; dilerse onlara adaleti ile muamele eder ve onları cezalandırır.<sup>85</sup> O, *el-va'd ve'l-va'îd* ilkesini Eş'arî ve Mâturîdî söyleme paralel olarak şu şekilde yeniden tanımlamıştır:

Bu ilke, Allah'ın asla sözünden dönmeyen doğru sözlü bir varlık olduğu düşüncesine ve inancına sahip olma anlamına gelir. Zira Allah, doğruluk vasfına ezeli olarak sahiptir. O'ndan yalanın sadır olması ve onun yalana kâdir olmakla nitelenmesi imkânsızdır. Çünkü O, asla *va'd*inden dönmez ve O'nun nezdinde verilen söz değişikliğe uğramaz. Nimet vereceğini haber

<sup>80</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, ss.666-667.

<sup>81</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, ss.645-646.

<sup>82</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.649.

<sup>83</sup> El-Eş'arî, *el-va'd ve'l-va'îd* ilkesini ilgili ayetlerin delâleti, yani kapsamı açısından ele almış; ödüllendirme ve cezalandırma haberlerinin umumî olmadığını, tersine hususî olduğunu savunmuştur. Ona göre, örneğin, ez-Zümer suresi 53. ayette geçen 'Allah, bütün günahları bağışlar' ifadesi, inkar ve şirk gibi günahları içermez. Aynı durum, ödüllendirme ve cezalandırma ile ilgili haberlerde de söz konusudur. Dolayısıyla *el-va'd* hususîdir, *el-va'îd* umûmîdir denemez. Bkz. el-Eş'arî, *Kitābu'l-Luma'*, s.129 vd.

<sup>84</sup> Ebū Manşūr el-Mâturîdî'ye (ö.333/944) göre, Allah'ın bağışlayıcı olması iki şekilde anlaşılabilir: Biri, özellikle inananlarla ilgili olarak 'günahları ceza konusu olmaktan çıkaran' olarak yorumlanabilir. İkincisi ise 'günahları örten' anlamındadır. Ona göre ikinci anlam, hem mümin hem inkarcıyı kapsar. El-Mâturîdî, el-Mu'min suresi 3. ayetin sonunda geçen ifadede yola çıkarak, işlenen masiyet ve günahlar ne kadar büyük olursa olsun, Allah, bağışlanma taleplerine olumlu yanıt verendir' görüşünü savunmuştur. Bkz. Ebū Manşūr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, tah. Ahmet Vanlıoğlu; ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayıncılık, 2005), c.13, ss.12-15. Ayrıca bkz. İbrahim Aslan, "Maturidî'nin Uluhiyet Tasavvuru," Şaban Ali Düzgün (ed.), *Maturidî'nin Düşünce Dünyası* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011) içinde, ss.69-70.

<sup>85</sup> Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.215.

verdiği kimselere kesinlikle nimet verir. İnkârcılardan kendilerine azap edeceğini haber verdiği kimselere de kesinlikle azap eder. Fâsıklara gelince Allah, onlar için bağışlayıcı ve affedicidir. Dilerse onlara azap eder, dilerse onları bağışlar. Haberinde yalan söylemesi söz konusu edilemeyeceği gibi sözünden dönmesi de mümkün değildir. Çünkü O, en doğru sözlü, en hikmetli, en adil ve en bağışlayıcı varlıktır. Buna göre *va'd*, ödüllendirme içeren haber iken; *va'îd* ise cezalandırma içeren haberdir.<sup>86</sup>

Ebū Ya'lā, bu ilkeyi 'bilmek' formuyla değil, diğer ilkelerdeki gibi (*el-akd*) ve (*el-kavl*) kelimeleriyle kalb ile tasdik ve dil ile ikrar bütünlüğünde tanımlamıştır. Onun ifadesine göre, kavramın ilk kısmı yani *el-va'd*, özgür irade ile iman etmenin ve sâlih amellerde bulunmanın bir karşılığı olduğu için, Mu'tezile tarafından *kişinin Allah üzerindeki hakkı* anlamında kullanılmıştır. Kavramın ikinci kısmı olan *el-va'îd* ise, kişinin özgür iradesiyle Allah'ı inkâr etmesinin ve masiyet işlemesinin bir karşılığı olduğu için *Allah'ın insanlar üzerindeki hakkı* demektir. Dolayısıyla, her iki durumda da Allah'ın sözünden dönmesi düşünülemez. Sonuç olarak Mu'tezile, tövbe etmeden ölen günahkârların bağışlanmasını *istihkāk* ilkesiyle çeliştiğinden kabul etmemiştir.<sup>87</sup>

Özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nin konuyla ilgili görüşünü eleştiren Ebū Ya'lā, Allah'ın hak edene ceza vermek zorunda olduğu iddiasının kabul edilemeyeceğini savunmuştur. O'nun cezalandırmaması, adaletsizlik değil, bilakis 'cömertlik'tir.<sup>88</sup> Bağışlamak ve affetmek iyi olduğu için, bağışlayıcı ve affedici olanlar herkesten övgü alır. Allah'ın, "affetsinler ve bağışlasınlar,"<sup>89</sup> "bağışlamanız Allah'a karşı sorumluluk bilincine daha uygundur,"<sup>90</sup> "onlar, öfkelerini kontrol altında tutarlar ve insanları affederler; çünkü Allah iyilik yapanları sever"<sup>91</sup> şeklindeki ilahî buyrukları bunu desteklemektedir. Diğer yandan Ebū Ya'lā'ya göre ilahî rahmeti ve bağışlamayı tövbe gibi bir koşula bağlamak Allah'ın mutlaklığını ve *māliku'l-mulk* oluşunu sınırlandırmak demektir.

<sup>86</sup> Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.215.

<sup>87</sup> Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.316.

<sup>88</sup> Basra ve Bağdat Mu'tezilesi, meşakkat içeren yükümlülüklerin sevab olarak bir karşılığının olması gerektiğini savunmuştur. Aksi halde Allah, abes iş yapmış ve zorluk içeren yükümlülük getirmekle zalim olmuş olur. Bkz. 'Abdulcebbār, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s.615.

<sup>89</sup> 24/en-Nūr:22.

<sup>90</sup> 2/el-Bakara:237.

<sup>91</sup> 3/Ālu 'İmrān:134.

#### **d. *El-Menzile beyne'l-Menzileteyn***

*El-Menzile beyne'l-Menzileteyn*, hilafet eksenindeki siyasi tartışmalarla gündeme gelen *murtekib-i kebīre* meselesine bağlı olarak geliştirilmiş ilk prensip olma özelliğine sahiptir. Bu ilke, ilk defa, Ḥāricī ve Murci'ī görüşleri reddetmek üzere Vāşil b. 'Aṭā' tarafından savunulmuştur. Buna göre büyük günah işleyen kişi ne Murci'e'nin iddia ettiği gibi mümindir, ne de Ḥāricīlerin iddia ettiği gibi kâfirdir. Bilakis “haksız yere adam öldüren, zina eden veya başka herhangi bir büyük günah işleyen kişi fâsıktır. O, Allah tarafından ne sevap, övgü ve ödüllendirmeye layık görülen mümin olarak görülebilir ne de inkârı ve amelleri dolayısıyla lanetlenen ve kötü sonla tehdit edilen kâfir olarak kabul edilebilir.”<sup>92</sup>

Ebū Ya'la ise, Mu'tezilī çevrelerde Murci'ī ve Ḥāricī söylemler arasında yer alan *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesini Mu'tezilī ve Cebrī görüşlerin ortasında bir yerde duran Eş'arī *kesb* teorisini içerecek şekilde kullanmış ve şu şekilde tanımlamıştır: “Bu ilke, kişinin, Allah'ın her şeyi yoktan yaratan, yapan ve var eden olduğu ve irade ettiği fiilleri gerçekten kendisinin kesb ettiği inancına sahip olması ve bunu beyan etmesidir.”<sup>93</sup>

Tanıma bakıldığında ilke, Mu'tezilī içeriğini bütünüyle kaybetmiş; insan ile fiilleri arasındaki ilişki, *kesb* teorisi ekseninde sadece iradeye dayandırılmıştır. Şu halde kavram, Mu'tezile'de olduğu gibi adam öldürme ve zina gibi büyük günahları ve eylemleri her yönüyle insana ve onun iradesine dayandıran kullanımını yitirmiş ve insan fiillerinin kişi tarafından yaratıldığı veya meydana getirildiği özgürlükçü tez ile insanın hiçbir eyleminin, kesbinin ve fiilinin olmadığı *cebr* tezi arasında Eş'arī çizgide bir yorum kazanmıştır. Bu temelde fiil, yaratma açısından Allah'a, irade açısından insana bağlanmıştır. Ebū Ya'la, bu durumu “nasıl ki Allah'ın *kesb* sıfatı yoksa, insanların da yaratma ve meydana getirme sıfatları yoktur” ifadesiyle birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kişinin 'fâsik' olduğu yönündeki görüşünü şu ifadelerle eleştirmiştir:

Biz yukarıdaki yaklaşımımızla fasık kişinin imandan çıkmadığını, sadece imanın kendi içerisinde çeşitlilik içeren 'kemal' düzeyini yitirdiğini açıkladık. Çünkü iman, günahlardan uzak kalmak suretiyle ibadetlerin bütünüdür. Günahların itaatler ile bir arada olması zıtlık içermedikleri için

<sup>92</sup> 'Abdulcebbār, *el-Uşūlu'l-Ḥamse*, s.71; Ayrıca bkz. *Şerhu'l-Uşūli'l-Ḥamse*, s.701.

<sup>93</sup> Ebū Ya'la, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.215.



mümkündür. Bu, vurma, öldürme ve zina eylemlerini yapan kişinin, biri diğerini engellemeksizin ‘vuran’, öldüren’ ve zina eden’ kişi olarak nitelenmesi ve isimlendirilmesi gibidir.<sup>94</sup>

Kişi ile fiili arasındaki ilişkiyi sadece irade ilişkisi olarak gören Ebū Ya‘lā, iman ile masiyetin, inkar ile itaat niteliğine sahip eylemlerin Mu‘tezile’nin savunduğunun aksine karşıtlık içermediğini savunmuştur. Fakat o, bu tespitiyle Murci’e’nin imanı amelden koparan, birinin diğerini etkilemediği ‘*infişālī*’, yani kopuk yaklaşımını reddederek, iman-eylem ilişkisini, kişiyi imanın en alt sınırı ile en üst sınırı olan kemal düzeyi arasında çıkarıp indirebilen nedensel ve dinamik bir çerçeve içerisinde ele almıştır. Buna göre büyük günah, kişiyi sahip olduğu kemal düzeydeki imandan eder, fakat onu imandan çıkarmaz.<sup>95</sup>

#### e. *El-Emr bi’l-Ma‘rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*

Bir kısım İmāmiyye taraftarı istisna edilecek olursa İslamî fırkalar arasında bu ilkenin dinî gerekliliği konusunda tam bir mutabakat vardır. Kavram, teorik olarak sarıh Kur’an ayetlerine<sup>96</sup> referansla ele alındığı halde pratikte, meselelerin görüşlere, görüşlerin fırkalaşma sürecine götürdüğü diyalektikte bir tür fırka ideolojisi olarak iş görmüştür.<sup>97</sup> Bunun en çarpıcı örneği *halku’l-Kur‘ān* meselesi etrafında yaşananlardır. Bilindiği üzere Abbasî iktidarı nezdinde güçlü bir prestije sahip olan Bağdat Mu‘tezilesi, Kur’an’ın mahluk olmadığını savunan selefi çevre üzerinde söz konusu görüşlerinin tevhidi zedelediği, hatta ortadan kaldırdığı gerekçesiyle şiddet ve baskı politikası uygulamış; aynı baskı ve şiddet el-Mutevekkil döneminden sonra Mu‘tezilī görüş üzerinde uygulanmıştır. Otuz yıl süren *halku’l-Kur‘ān* tartışmalarında bu ilke, Allah’ın insana tanıdığı özgürlüğün

<sup>94</sup> Ebū Ya‘lā, *Kitābu’l-Mu‘temed*, s.215-216.

<sup>95</sup> Bu görüş, el-Eş‘arī’nin *Kitābu’l-Luma’* da Vāşil b. ‘Aṭā’nın görüşünü reddetmek üzere ileri sürdüğü ‘büyük günah veya fisk, kişiyi imandan çıkarmaz’ görüşü ile örtüşmekle birlikte daha sistematiktir. Bkz. el-Eş‘arī, *Kitābu’l-Luma’*, ss.124-125. Çünkü Ebū Ya‘lā, iman ile büyük günah arasındaki ilişkiyi birbirini etkileyen bir sebep-sonuç ilişkisi olarak ele almış; büyük günahın, kişiyi sahip olduğu kemal düzeydeki imandan çıkarıcı bir faktör olarak kabul etmiştir.

<sup>96</sup> 3/Ālu ‘İmrān:180; 31/Luqmān:17.

<sup>97</sup> Bu konuda, İbn Ebī’-d-Dunyā (ö.281/895), Ebū Bekr el-Ḥallāl (ö.311/943) ve İbn Teymiyye gibi pek çok alim tarafından kaleme alınan eserler mevcuttur. Bkz. İbn Ebī’-d-Dunyā, *Kitābu’l-Emr bi’l-Ma‘rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*, tah. Şalāh b. ‘Āyid eş-Şellāhī (Medine: Mektebetu’l-Ġurabā’ el-Eşeriyye, 1997); Ebū Bekr el-Ḥallāl, *el-Emr bi’l-Ma‘rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*, tah. Yaḥyā Murād (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003); İbn Teymiyye, *el-Emr bi’l-Ma‘rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*.

zaafa uğramasına ve dinsel hakikat iddialarının ideolojik yapılara dönüşmesine sebebiyet vermiştir.

*El-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-munker* ilkesi, Mu'tezile'de bir yanda iyiliği yaymak, diğer yanda ise kötülüğün yayılmasına karşı mücadele vermek üzere dinî ve ahlakî duyarlılık içerisinde olmak<sup>98</sup> anlamında kullanılmıştır. Pratikte ise bu ilke, dinin politik ve ideolojik kullanımına karşı koymak ve diğer din ve felsefelerle karşı meydan okuma sorumluluğu şeklinde kristalize olmuştur.<sup>99</sup> Kavramın teolojik içeriğine bakıldığında ise şunu söylemek mümkündür. Onlara göre *ma'rûf*, bir şeyin iyi olması, fayda getirmesi veya kişiyi zarardan koruması gibi aklî ve ahlakî bir nitelik taşır. Bu tanım üzerinden *ma'rûf*, farz olan (*vâcib*) ve farz olmayan (*mendûb*) olmak üzere ikiye ayrılmış; ilkinin emretmenin ahlakî bir zorunluluk ifade ettiği; ikincisinin ise aynı şeyi gerektirmediği kabul edilmiştir. Bir şeyin *munker* olması ise kötü olması, kötülük doğurması veya kişiyi faydadan mahrum bırakması ile ilişkilendirilerek tanımlanmıştır.<sup>100</sup> Bu bağlamda Mu'tezile, *ma'rûf*un emredilmesi ve *munker*in yasaklanmasının akıl ile mi yoksa ilahî hitap ile mi gerçekleştiği konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Örneğin, Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö.312/933), bir istisna ile ilahî hitaba dayanılması gerektiğini ileri sürerken, babası Ebû 'Alî el-Cubbâî (ö.303/916) ise iyi ve iyiyi emretmede ve kötüyü yasaklamada akli esas almıştır.<sup>101</sup> Ebû Hâşim el-Cubbâî'ye göre, aklın, kişiyi ahlakî zorunluluk gerektiren *ma'rûfu* yapmaya çağırma gücü olmadığı gibi, kötü olan ve yasaklanmayı gerektiren münkerden de alıkoyma gücü yoktur. Ebû 'Alî el-Cubbâî'ye göre ise *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-munker*'in aklî bir temelini olmaması, kişiyi *munker* olana açık hale getirir ve vacip olanın ihlal edilmesine sebep olur.<sup>102</sup>

Ebû Ya'lâ'ya bakıldığında ise o, *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-munker* ilkesini, diğer fırkalara ve çevrelere karşı gerçeğin ortaya konması, savunusu ve batılın temelsizliğinin gösterilmesi<sup>103</sup> anlamında kullanılmıştır. Bunu onun şu tanımında daha net bir şekilde görebilmek mümkündür:

<sup>98</sup> 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.741.

<sup>99</sup> 'Alî eş-Şâbbî, Ebû Lubâbe Hüseyn & 'Abdulmecîd en-Neccâr, *el-Mu'tezile beyne'l-Fikr ve'l-'Amel* (Tunus: eş-Şeriketu't-Tünusiyye li't-Tevzî, 1979), s.49 vd.

<sup>100</sup> 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.745.

<sup>101</sup> 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.742.

<sup>102</sup> 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.743.

<sup>103</sup> Abbasî iktidarının Mu'tezile'ye yakın olduğu süreçte, Aşhâbu'l-Ḥadîs'in güçlü bir baskıya maruz kaldığı ve sürekli ölüm korkusu içinde buldukları, bu sebeple söz konusu çevrede *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-munker* ilkesinin gereğini yerine getirme koşullarının elverişli olmadığı anlaşılmaktadır. Bunu ne zaman *emr-i bi'l-ma'rûf*'ta bulunmak gerekir şeklindeki soru bağlamında Ahmed b. Ḥanbelî'nin,

*El-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-munker*, sapkınların sapkınlıklarını açıklamak, Allah'ın dini konusunda insanların akıllarını karıştıranların safsatalarını ortaya koymak ve bir emanet olarak Allah'ın dinini geçersiz kılmaya çalışanların hilelerini açıklamak, delillerini ve dayandığı esasları göstermektir.<sup>104</sup>

Alıntının yazarı, emir konusu yapılan *ma'rûf*'u ve nehiy konusu yapılan *munker*'i kavramsal içeriklerine değinmeden doğrudan tanımlama yoluna gitmiş ve bu konuda herhangi bir tartışmaya girmemiştir. Halbuki bu husus Mu'tezile ile Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar arasında *husn-kubh* meselesi etrafında derin ihtilafların yaşandığı son derece önemli bir konudur. Ebû Ya'lâ'nın bu tartışmaya girmemiş olması, *emrin* ve *nehyin* yanı sıra *ma'rûf* ve *munkerin* de, Eş'arîlerde olduğu gibi, ilahî iradeye dayandığını kabul etmiş olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Dikkat çekici olan nokta, Ebû Ya'lâ'nın konuyu açıklarken diğer ilkelerdeki tutumunun aksine, Mu'tezile'ye herhangi bir eleştiride bulunmamış olmasıdır. O, kavramı açıklarken 'sapkınlıkları göstermek', kuşkuları ortaya koymak' ve 'hakikati ispat üzere delilleri ikame etmek' gibi yalın, dinî bir çerçeve kullanmıştır. Aynı geleneğin iki önemli isminden biri olan İbn Teymiyye, Mu'tezile'nin bu ilkeyi diğer mezhep imamlarını katletmenin aracı olarak kullandığı yönünde değerlendirmelerde bulunmuş;<sup>105</sup> Ebû Bekr el-Ḥallâl (ö.311/923) de Muhammed b. 'Alî'ye (ö.81/701) dayandırılan bir rivayet üzerinden şiddet içermeyen bir yöntem benimseyerek '*munkeri ma'rûfa* çevirmek, kılıçla ve silahla olmaz' görüşünü benimsemiş ve Bağdat Mu'tezilesi'nin kelâmî söylemini referans alan Abbasî iktidarının politikalarını eleştirmiştir.<sup>106</sup> Abbasî iktidarı döneminde, el-Mutevekkil dönemine kadar *halku'l-Kur'an* sorunu etrafında baskı ve şiddete maruz kalan Ḥanbelî çevre, politik söylemlerden uzak kalmış; iyiliği emretme kötülükten sakındırma prensibi Hz. Peygamber'in meşhur hadisinde geçtiği üzere el, dil ve kalp seçenekleri içerisinde uygulanmıştır.

---

oğlu 'Abdullâh'a verdiği şu yanıtta görebilmek mümkündür: "Ölüm ve kaos korkusu olmadığında." Buna benzer bir soruya verdiği başka bir cevap ise şu şekildedir: "Zaman, nehiy zamanı değil; olabiliyorsa anlatarak değiştirmeye çalışmalısın. Olmuyorsa, kalbinle bunu yapmalısın ki bu imanın en zayıf halidir ... Sakın sultana karşı gelme, çünkü onun kılıcı her zaman kınından çekik durumdadır." Bkz. Ebû Bekr el-Ḥallâl, *el-Emr bi'l-Ma'rûf*, s.15, 20.

<sup>104</sup> Ebû Ya'lâ, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.216.

<sup>105</sup> İbn Teymiyye, *el-Emr bi'l-Ma'rûf*, s.32.

<sup>106</sup> Ebû Bekr el-Ḥallâl, *el-Emr bi'l-Ma'rûf*, s.23.

### Sonuç:

El-Ķādî Ebū Ya'lā, Abbasî iktidarının ikinci dönemindeki paradigma değişikliğinden cesaret alarak, ait olduğu Ĥanbelî geleneği ihya etmek için klasik 'rivayet' zincirlerine, deyim yerindeyse, bir çeşit Eş'arî akıl anlayışını ekleyerek sistematik anlamda ilk kez 'kelâm' yapmaya teşebbüs etmiş bir âlimdir. O, karşıt söylemin, ürettiği ve kendi kimliği olarak kurduğu *el-Uşûlu'l-Ĥamse* doktrini, bağlı olduğu selef çizgisinde kalarak Eş'arî kelâm anlayışına referansla yeniden içeriklendirmek gibi ilginç bir çabanın içerisine girmiştir. O, *tevĥîd* ilkesi bağlamında Mu'tezile'nin sıfatları eriten, hatta ortadan kaldıran aşırı tenzihçi yaklaşımını eleştirmiş; zât-sıfat birlikteliğinin *tevĥîde* halel getirmeyeceğini savunmuştur. Böylelikle Mu'tezile'nin *tevĥîd* doktrini, zât-sıfat ayırımına açık hale getirilerek kısmen Eş'arî bir içerik kazanmıştır. *Adâlet* ilkesinde, Mu'tezile'nin Allah'ın mutlaklığını gölgeleyen adalet anlayışını reddetmiş; onu, Allah'ın, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması anlamında beşerî değer algısını aşan bir mülkiyet tasarrufuna dönüştürmüştür. Bu bakış açısıyla, Mu'tezile'nin âdil Allah teorisi, her şeye kadir Allah teorisine dönüşmüştür. *El-va'd ve'l-va'îd* ilkesinde ise Mu'tezile'nin Allah-insan ilişkisini koşullu ilişkiye (*istihkāk*) indirgeyen anlayışını reddetmiş ve hiçbir şeyin Allah'a vacip olamayacağını belirtmiştir. *El-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesinde de Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlerle ilgili olarak iman ve inkar arasında üçüncü bir hükmün varlığı tezini temelsiz bulmuş; büyük günah işleyen müminlerin durumunu, kemal düzeydeki imanın yitirilmesi olarak değerlendirerek, bu durumun kişiyi imandan çıkarmadığını savunmuştur. Böylelikle, kavramın iman ve inkar arasında yer alan 'fâsık' hükmü ile ilgili içeriği, 'insan, kendi fiillerinin failidir' diyen özgürlükçü Mu'tezilî görüş ile 'insanın hiç bir fiili yoktur' diyen Cebrî görüş arasında, Eş'arî düşüncede üretilen *kesb* teorisine yer veren bir anlam kazanmıştır. Doktrinin son ilkesi olan *el-emr bi'l-mar'ûf ve'n-nehy 'ani'l-munker* ile ilgili olarak da o, kavramı, Mu'tezile'ye herhangi bir eleştiride bulunmadan 'dini gerçekleri ortaya koymak, batılı temelsiz dayanaklarını göstermek' olarak tanımlamıştır. Böylelikle Mu'tezile'nin, dini, aklın sınırları içerisinde açıklayan *el-Uşûlu'l-Ĥamse* doktrini Ebū Ya'lā'nın düşünce sisteminde akla vahiyle sınır çizen selef ulemasının ve Eş'arî kelâm anlayışının emrinde karşıt bir yapıya dönüşmüştür. Bu, doktrinin varlık gerekçesini yitirmesi ve farklı bir perspektifle yeniden içeriklendirilmesi anlamında Ĥanbelîler adına teolojik bir kırılma demektir.

## KAYNAKÇA

- ‘Abdulcebbar b. Aḥmed, Ebū’l-Ḥasen el-Esedābādī el-Ḳādī. *el-Muḡnī fī Ebvābi’t-Tevhīd ve’l-‘Adl*. Tah. Tefvīḳ eṭ-Ṭavīl & Sa’īd Zāyid. Kahire: Vizāretu’s-Şeḳāfe ve’l-İrşādī’l-Ḳavmī, tsz.
- *el-Muḡīṭ bi’t-Teklīf*. Tah. ‘Umer es-Seyyid ‘Azmi & Aḥmed Fu’ād el-Ehvānī. Kahire: ed-Dāru’l-Miṣriyye, tsz.
- *el-Uşūli’l-Ḥamse*. Tah. Fayşal Bedīr ‘Avn. Kuveyt: Cāmi’atu’l-Kuveyt, 1998.
- *Şerḥu’l-Uşūli’l-Ḥamse*. Tah. ‘Abdulkerīm ‘Uşmān. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- el-Āmidī, Ebū’l-Ḥasen Seyfuddīn ‘Alī b. Muḥammed. *el-İḥkām fī Uşūli’l-Aḥkām*. Tah. ‘Abdurrazzāk ‘Affī. Riyad: Dāru’ş-Şumay’ī, 2003.
- Aslan, İbrahim. “Maturidī’nin Uluhiyet Tasavvuru,” Şaban Ali Düzgün (ed.), *Maturidī’nin Düşünce Dünyası* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011) içinde, ss. 45-83.
- el-Cuveynī, Ebū’l-Me’ālī ‘Abdumelik b. ‘Abdullāh. *el-Burhān fī Uşūli’l-Fiḫh*. Tah. ‘Abdul’azīm ed-Dīb. Doha: Cāmi’atu Ḳaṭar, 1399.
- Ebū Ya’lā Muḥammed b. Ḥuseyn el-Ferrā’ el-Ḳādī. *Kitābu’l-Mu’temed fī Uşūli’d-Dīn*. Tah. Vedī Zeydān Ḥaddād. Beyrut: Dāru’l-Meşriḳ, 1986.
- *el-‘Udde fī Uşūli’l-Fiḫh*. Tah. Aḥmed b. ‘Alī Seyr el-Mubārekī. Riyad, 1990.
- el-Eş’arī, Ebū’l-Ḥasen İbn Ebī Bişr ‘Alī b. İsmā’īl. *Kitābu’l-Luma’ fī’r-Redd ‘alā Ehli’z-Zeyḡ ve’l-Bida’*. Tah. Ḥammūde Ğurābe. Kahire: el-Hey’etu’l-‘Āmme li-Şu’ūnī’l-Maṭābī’i’l-Emīriyye, 1975.
- *Risāletu İstiḥsāni’l-Ḥavḍ fī ‘İlmi’l-Kelām*. Tah. Seyyid Şerefuddīn Aḥmed. Haydarabad: Matba’atu Meclisi Dā’ireti’l-Ma’ārif, 1979.
- el-Ḥallāl, Ebū Bekr Aḥmed b. Muḥammed. *el-Emr bi’l-Ma’rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*. Tah. Yaḥyā Murād. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.
- el-Ḥayyāt, Ebū’l-Ḥuseyn ‘Abdurrahīm b. Muḥammed (ö.300/912). *el-İntişār ve’r-Redd ‘alā İbni’r-Rāvendī el-Mulḥid*. Tah. Muḥammed Ḥicāzī. Kahire: Mektebetu’s-Şeḳāfeti’d-Diniyye, tsz.
- İbn Ebī Ya’lā, Ebū’l-Ḥuseyn Muḥammed b. el-Ḳādī Ebī Ya’lā el-Ferrā’. *Kitābu’l-İ’tikād*. Tah. Muḥammed b. ‘Abdurrahmān el-Ḥamīs. Riyad: Dāru’l-Aṭlasi’l-Ḥaḍrā’, 2002.
- İbn Ebī’d-Dunyā, ‘Abdullāh b. Muḥammed. *Kitābu’l-Emr bi’l-Ma’rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*. Tah. Şalāh b. ‘Āyid eş-Şellāhī. Medine: Mektebetu’l-Ğurabā’ el-Eşeriyye, 1997.
- İbn Ḥāmid, Ebū ‘Abdullāh el-Ḥasen b. Ḥāmid el-Ḥanbelī. *Tehzību’l-Ecvibe*. Tah. es-Seyyid Şubḥī es-Sāmerrā’ī. Beyrut: ‘Ālemu’l-Kutub, 1988.
- İbn Ḳudāme, Ebū Muḥammed Muvaffaḳuddīn ‘Abdullāh b. Aḥmed. *er-Redd ‘alā İbn ‘Aḳīl*. Tah. Aḥmed Ferīd el-Mezīdī. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebū’l-‘Abbās Taḳiyyuddīn Aḥmed b. ‘Abdulḥalīm. *Mecmu’u Fetāvā İbn Teymiyye*. Tah. ‘Abdurrahmān b. Muḥammed b. Ḳāsim. Riyad: Dāru’l-Vefā’, 2004.
- *Der’u Te’āruḍi’l-‘Aḳl ve’n-Naḳl*. Tah. Muḥammed Reşād Sālim. Riyad: Cāmi’atu’l-İmām Muḥammed ibn Sa’ūd el-İslāmiyye, 1399.
- *el-Emr bi’l-Ma’rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*. Tah. Muḥammed es-Seyyid el-Culeynid. Cidde: Dāru’l-Muctama’, tsz.
- İbnu’l-Cevzī, Ebū’l-Ferec Cemāluddīn ‘Abdurrahmān b. ‘Alī. *Menāḳibu’l-İmām Aḥmed ibn Ḥanbel*. Tah. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkī. Riyad: el-Hicr, 1409.
- İbnu’l-Murtaḍā, Aḥmed b. Yaḥyā. *el-Baḥru’z-Zaḥḥār el-Cāmi’ li-Mezāhibi ‘Ulemā’i’l-Emşār*. Tah. M.M. Tāmir. Beyrut: Dāru’l-Ḥikmeti’l-Yemāniyye, 2001.
- *Kitābu’l-Ḳalā’id fī Taşḫīhi’l-‘Aḳā’id*. Tah. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dāru’l-Meşriḳ, 1986.

- el-Malaṭī, Ebū'l-Ḥuseyn Muḥammed b. Aḥmed. *et-Tenbīh ve'r-Redd 'alā Ehli'l-Ehvā' ve'l-Bida'*. Tah. Muḥammed Zāhid el-Kevşerī. Bağdat: Mektebetu'l-Muşennā, 1968.
- el-Māturīdī, Ebū Mansūr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vīlātu'l-Ḳur'ān*. Tah. Ahmet Vanlıoğlu ve diğeri; ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayıncılık, 2005.
- Meḳālīh, 'Abdul'azīz. *Ḳirā'a fī Fikri'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dāru'l-'Avde, 1982.
- en-Nesefī, Ebū'l-Mu'īn Meymūn b. Muḥammed. *Baḥru'l-Kelām fī 'Akā'idī Ehli'l-Kelām*. Tah. Veliyyuddīn Muḥammed Şāliḥ el-Farfūr. Şam: Mektebetu Dāri'l-Farfūr, 2000.
- Özerverli, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- er-Ressī, Ebū Muḥammed el-Ḳāsim b. İbrāhīm. *Mecmū'ū Kutub ve Rasā'ili'l-İmām el-Ḳāsim er-Ressī*. Tah. 'Abdulkerīm Aḥmed Cedbān. Şan'ā': Dāru'l-Ḥikmeti'l-Yemāniyye, 2001.
- , "el-Uşûlu'l-Ḥamse," Muḥammed 'Umāra (ed.), *Resā'ilu'l-'Adl ve't-Tevḥīd* (Kahire: Dāru'l-Hilāl, tsz.) içinde, c.1, ss. 141-142.
- eş-Şābbī, 'Alī, Ebū Lubābe Ḥuseyn & 'Abdulmecīd en-Neccār. *el-Mu'tezile beyne'l-Fikr ve'l-Amel*. Tunus: eş-Şeriketu't-Tūniyye, 1979.
- eş-Şehristānī, Muḥammed b. 'Abdulkerīm. *el-Milel ve'n-Niḥal*. Tah. Ahmed Fehmī Muḥammed. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.
- et-Temīmī, Ebū'l-Faḍl 'Abdulvāhid b. 'Abdul'azīz. *İ'tikādu'l-İmāmi'l-Munebbel Ebī 'Abdillāh Aḥmed ibn Ḥanbel*. Tah. Ebū'l-Munzir en-Naḳḳāş Eşref Şalāḥ 'Alī. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.