Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?

Mehmet KESKİN*

Özet

Eş'arî Mutezile içinde yetişmiş ve uzun yıllar bu düşünce sistemini samimiyetle savunmuştur. Kırklı yaşlarda Mu'tezile mezhebinden ayrılarak Ehl-i Sünnet düşüncesine katılmış ve Mu'tezile'nin şiddetli hasımlarından biri olmuştur. Bu makalede Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması bağlamında kaynaklarda zikredilen rivayetler farklı varyantlarıyla ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Cübbâî, İhve-i Selase (üç kardeş), Mu'tezile

Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila?

Abstract

Al-Ash'ari grew up in the Mu'tazila and defended this system of thought sincerely for many years. In the age of forties, he left the Mu'tazilah sect and joined the Ahl al-Sunnah thought. He was one of Mu'tazilah's fiercest opponents. In this article, in the context of quitting the band of Ash'ari from Mu'tazilah, the narrations contained in the sources will be handled in different variants.

Keywords: al-Ash'ari, al-Jubbâi, The Three Brothers, Mu'tazilah

Giriş

Ehl-i Sünnet'in önde gelen kelami ekollerinden biri olan Eş'ariliğin kurucusu ve mezhebin adını kendisinden aldığı Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, yaşamı boyunca geçirdiği farklılaşan fikri merhaleleri geçmişten günümüze sürekli tartışılagelmiştir. Çünkü o Mu'tezililik, Hanbelilik ve daha sonraları Eş'arîlik olacak olan Küllabilik mezhepleri içinde yer almıştır. Onun Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet düşüncesine katıldığı kesin olmakla birlikte Ehl-i Sünnet mezheplerinden Hanbelilikle olan irtibatı Eş'arî'yi bir dönem Hanbeli bir dönem Küllâbî (Eş'arî) olarak algılanmasına ve bunlardan hangisinin en son fikri merhalesi olduğuna ilişkin tartışmaların geçmişten günümüze dek sürmesine yol açmıştır. En az bu durum kadar, onun Mu'tezile'den neden veya hangi olaylar neticesinde ayrılmış

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mkeskin@yyu.edu.tr.

olduğu da tartışma konusu olmuştur. Bütün bu polemiklere kaynaklık eden bizzat Eş'arî'nin kendi hayatıyla ilgili verilerdir.

Eş'arî, Yemen'den gelen Eş'ar kabilesine mensup olup soyu meşhur sahabe Ebu Musa el-Eş'arî'ye dayanmaktadır. Eş'arî daha çocuk yaştayken babasının tavsiyesi üzerine Basra'da dönemin Ehl-i Hadisin önder âlimi olan Zekeriyya es-Sacî'den eğitim almıştır. Babasının vefatı üzerine muhtemelen onlu yaşlardayken Cübbâî'nin himayesinde yetişmiş ve kırk yaşına kadar Mu'tezili düşüncenin savunucusu olmuştur. Sonradan aniden insanlar onun Mu'tezile'den ve Mu'tezili düşünceden ayrılıp onlarla fikri mücadelede bulunduğunun ilanına tanıklık etmişlerdir. Artık Eş'arî Ehl-i Sünnet safına geçmiştir. Hem kaynaklar hem de çağdaş araştırmalar onun bu fikri değişikliğinin sebepleri üzerinde durmuşlardır. Ayrıca o Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Hanbeli düşünceye mi katıldı yoksa daha sonra Eş'arîlik olarak anılacak olan Küllabiliğin yolunu mu takip ettiği hususu da ayrıca tartışmalıdır. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılma nedenlerine geçmeden önce onun Mu'tezili dönemine değinmek yerinde olacaktır.

1- Mu'tezili Eş'arî

Babasının vefatından sonra annesinin Cübbâî ile evlenmesiyle yaklaşık olarak on yaşından itibaren Eş'arî, Cübbâî'nin öğrencisi olmuş ve ondan Mu'tezile mezhebini öğrenmeye başlamıştır.[1] Eş'arî kırk yaşlarına doğru geldiğinde Mu'tezili düşüncede öylesine ilerleyip uzmanlaştı ki Basra Mu'tezile'sinin başı olan Cübbâî, öğrencisi Eş'arî'yi kendi yerine tartışmalara gönderir olmuştur.[2] Bu dönem, Eş'arî'nin fikri merhalelerinin ilki olarak kabul edilir. Her ne kadar Eş'arî'nin babası vefat etmeden önce onu Basra'daki Ashabu'l-Hadisin önde gelen temsilcilerinden ve aynı zamanda muhaddis ve Şafii fıkıhçısı olan Ebû Yahya Zekeriya b. Yahya es-Sâcî'ye (307/919) eğitmesi için vasiyet etmişse de onun gerek ailesinde gerek es-Sâcî gibi Ehl-i Hadis'ten aldığı eğitim çok küçük yaşta olmasından dolayı onun için başlı başına fikri bir merhale olmaktan uzaktır.[3] Bu nedenle Eş'arî'nin ilk fikri merhalesinin Mu'tezili dönem olduğunu kabul etmek daha makuldür. Ancak ailesinden aldığı bu ilk eğitim, fikri temelini oluşturmaktadır. Klasik kaynaklar

---

[1] ez-Zehebî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk, Şuayb Arnavut-Muhammed Naim el-Arkûsî), Beyrut 1413/1992, XV, 86; İbn Kâdî Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer (851/1447), *Tabakâtu'ş-Şafiiyye*, (thk. el-Hafız Abdulalim Hân), Beyrut 1407/1986, II, 113; el-Makrizî, Takıyyuddin Ahmed b. Ali,(845/1441) *el-Hıtat ve'l-Âsâr*, Kahire ts., II, 359; Subhî, Ahmed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", *Mevsuatu Hadareti'l-İslâmiyye*, Umman 1993, s. 379.

[2] Eş'arî'nin, Cübbâî yerine tartışmalara katıldığına dair. Bkz., el-Ehvâzî, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim (446/1055), "Mesâlibu İbn Ebi Bişr", Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'ètudes Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, s. 155; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Tebyinu Kezibi'l-Mufteri fi ma Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dimeşk 1399/1979, s. 91.

[3] Fevkiye Hüseyn, Eş'arî'nin hayatının bu ilk on yılını Ehl-i Hadis'ten Kur'an ve Hadis ilimlerini aldığı birinci merhale olarak zikreder. Bkz., Fevkiye Hüseyn, "Mukaddime" *Eş'arî el-İbâne*, (thk., Fevkiye Hüseyn Mahmûd), Kahire, 1987, I, 29.

Eş'arî'nin ilk fikri merhalesinin Mu'tezili dönem olduğunu zikrederler.[4] Çağdaş araştırmalar da bu hususta klasik kaynaklara tabi olurlar. Böylece birkaç araştırmacının kanaati istisna kabul edilirse[5] bu hususta hem klasik kaynakların hem de çağdaş çalışmaların ittifakından söz edilebilir.

Eş'arî'nin kendisi *el-Umed* adlı eserinde telif ettiği eserlerin listesini verirken; *el-Cevâbât fi's-Sıfat an Mesaili Ehli'z-Zeyğ ve'ş-Şubuhât* adlı bir eserden söz ederek bu kitabın ilahi sıfatlar konusunda yazılmış ve kendisinin en hacimli kitaplarından olduğunu, itizal üzereyken Mu'tezile mezhebini doğrulayıcı olarak yazdığı ve onlar için benzerinin telif edilmediğini belirttiği bu kitabını tenkit ettiğini, Allah'ın ona hakkı göstermesi neticesinde itizaldan döndüğünü ve bu kitabı delillerle çürüterek eleştirisini yaptığını söylemektedir.[6] Bu husus ve hocası yerine tartışmalara katılması dikkate alındığında Eş'arî'nin Mu'tezili iken mezhepte geldiği konum rahatlıkla tahmin edilebilir.

Eş'arî'nin Mu'tezile içinde yer aldığı dönemle ilgili malumatın kaynaklarda oldukça az olması nedeniyle onun söz konusu dönemdeki görüşleri hakkında yeterli bilgi elde etmek mümkün değildir. Kaynaklarda Eş'arî'nin Mu'tezili döneminin hem kendi taraftarlarınca hem de muhaliflerince ihmal edilmesinin nedeni farklı olmakla birlikte yukarıdaki neticenin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Kesin olmamakla birlikte muhtemelen Eş'arî taraftarlar kendi imamlarının Mu'tezili dönemi ile ilgilenmeyi faydacı bulmamışlar hatta belki de sakıncalı görmüşlerdir. Bunun yerine daha çok çarpıcı ve fayda mülahaza edilen Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması ile alakalı verileri aktarmayı tercih etmişlerdir. Böylece Eş'arî mensupları Mu'tezile'den ayrılma bağlamının dışında hemen hemen Mu'tezili Eş'arî'den hiç söz etmemektedirler. Muhtemelen Mu'tezili olmayan Eş'arî muhaliflerinin ve özellikle Hanbelilerin onu hala Mu'tezilikle suçlamaları, Eş'arî'nin ısrarla Mutezili olmadığını ispat çabasına girişmeye sevk ettiği gibi taraftarlarını da onun Mu'tezile'den döndüğünün ve Mu'tezile'den olması bir yana artık onların en azılı hasmı olduğunun ispatına sevk etmiştir. Bir nevi Eş'arî'yi savunma muvacehesinde Mu'tezililiğini ele almışlardır denilebilir.

---

[4] Eş'arî'nin önceleri Mu'tezili olduğuna dair bkz., İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s., 257; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1968, III, 285; el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 153, 155; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.39-40; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, (thk. Abdulkadir Atâ), Beyrut 1992, VI, 333.

[5] Örneğin; Eş'ari'nin *el-İbâne* eserini tahkik edip ve üzerinde geniş bir çalışma yapan Fevkiye Hüseyn, Eş'arî'nin Ehl-i Hadis'ten Kur'an ve Hadis ilimlerini aldığı hayatının ilk on yılını Eş'arî'nin ilk fikri merhalesi olduğunu ileri sürer. Bkz., Fevkiye Hüseyn, "Mukaddime", I, 29.

[6] İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *Tabakatu'ş-Şafiiyyeti'l-Kubrâ*, (thk. Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed), 1992, III, 361.

Ehl-i Hadis ve aşırı nassçılar tarafından hep Mu'tezililikle itham edilmesi taraftarlarının onun Mu'tezile'den dönüşünü daha detaylı zikretmeye yöneltmiştir. Bu yüzden onun Mu'tezililiği ile ilgili değil de Mu'tezile'den ayrılması ile ilgili detaylı bilgiler kaynaklarda mevcuttur. Öte yandan Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp onlara hasım olması ve Mu'tezili düşünceye şiddetle eleştirmesi Eş'arî'nin Mu'tezile mensuplarının eserlerinde de onun Mu'tezili dönemi ile ilgili bilginin yer almamasına sebep olmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle, klasik kaynaklarda Eş'arî'nin Mu'tezililik dönemi ile ilgili doyurucu bilgi bulmak hemen hemen mümkün olamamaktadır. Özellikle bu dönemde savunduğu görüşler ve kendisine özgü Mu'tezili fikirlerinin olup olmadığını bilmemekteyiz. Ancak onun bu dönemde gerek hocası Cübbâî ve gerekse kendi adına bazı tartışmalara katılması[7] ve Mu'tezile'nin esaslarına uygun olarak kendi ifadesiyle "daha önce Mu'tezile için bunun gibi bir eser telif edilmemiştir."[8] dediği eser ve eserler telif etmiş olması, ayrıca kelamın bazı dakik meselelerinde kendine has bazı görüşleri[9] serdetmesi göz önüne alındığında, bunların neler olduğunu tam olarak bilinmese de bu dönemde az da olsa Eş'arî'nin kendisine has bazı fikirlerinin olduğu veya olabileceği sonucu çıkarılabilir. Cübbâî'nin yanında yetişmesi ve hocasının onu kendini temsilen tartışmalarda yer alması için görevlendirmesinden hareketle Eş'arî'nin o dönemde hocası olan Cübbâî ile aynı veya benzer görüşleri paylaştığı söylenebilir. Aksi takdirde Cübbâî'nin onu kendisini temsilen münazaralara göndermesi düşünülemez. Dolayısıyla kaynaklarda Cübbâî'ye ait belli başlı görüşlerin tümü olmasa da büyük bir kısmının Eş'arî tarafından da savunulan görüşler olduğunu söylemek mümkündür.[10] Eş'arî'nin kendisinin ifade ettiği gibi Mu'tezili olduğu dönemde birkaç telif dışında eser yazmamıştır. Rivayetlere göre Eş'arî bu dönemde cedelde güçlü olmasına karşın tasnifte hocasına nazaran zayıf idi. Çoğu zaman yazmaya başlayınca ifadeleri kopuk olur ve arzuladığını ifade edemezdi.[11] Bu durum göz önüne alındığında, Mu'tezile'nin Basra lideri ve telifte en iyilerden olan hocası Cübbâî varken Eş'arî'nin Mu'tezili düşünceyi savunan birçok eser yazdığı düşünülemez.

[7] Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s., 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91.

[8] İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, III, 361.

[9] Eş'arî'nin Mu'tezili dönemde, madumun şey olup olmadığı konusunu tartıştığı 'Kitabun fi Babı Şey' eseri onun bu dönemde dakik meseleleri ele alıp tartıştığını gösterir. Eş'arî daha sonra bu eserdeki görüşlerinden vazgeçmiştir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133.

[10] Cübbâî'nin görüşleri için bkz., el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, thk., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 276, 412-413, 464, 542; el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Muâlî Abdulmelik (478/1085) *Kitabu'l-İrşad*, (thk., Es'ad Temim), Beyrut 1985, s. 121; Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed (415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk, Abdulkerim Osman), Kahire 1988, s. 275; Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983, s. 140-147.

[11] el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s .91.

Eş'arî Mu'tezili döneminde Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile mezhebini anlayışını yansıtan bir eser yazmıştır. Fakat kaynaklarda bu eserin ismi zikredilmemektedir. Ancak Eş'arî Allah'ın ona hakkı göstermesi neticesinde bu görüşlerinden vazgeçtiğini ve Mu'teziliyken Allah'ın sıfatları konusunda yazdığı kitabını, *el-Cevâbât fi's-Sıfât an Mesâili Ehli'z-Zeyğ ve'ş-Şubuhât* adlı bir eserle nakzederek önceki görüşlerini eleştirdiğini söylemektedir.[12] Mu'tezili döneminde yazdığı bir başka eser de, *Kitabun fi Babı Şey'*dir. Eş'arî bu eserde eşyanın madum olsalar da şey olduklarını savunduğunu ancak sonra bu eseri nakzettiğini, bu esere itimat edilmemesini söyler.[13] Muhtemelen Eş'arî bu eserle yokluğun (ma'dumun) bir şey olduğunu ileri süren ilk kişi olarak kabul edilen ve Cübbâî'nin hocası olan eş-Şahhâm el-Basrî'yi (270/883)[14] destekleme yoluna gitmiştir.

2- Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılması

Eş'arî, ilim ve yönetim merkezi olan Basra ve Bağdat'ta yaşamış ve Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim'le birlikte Cübbâî'den ders alarak bir Mu'tezili olarak yetişmiştir. Böylece Eş'arî, dönemin Basra Mu'tezilesinin lideri sayılan Cübbâî'nin fikirlerine katılmış, uzun yıllar bu fikirleri samimiyetle savunmuştur. Kırk yaşındayken Eş'arî'nin düşünce dünyasında kesin olarak neler olduğunu bilmediğimiz birtakım değişimler meydana gelmiş ve bunun neticesinde fikri mecrasını değiştirmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre aniden insanlar, Mu'tezile'den ayrılıp onlara karşı cephe aldığına dair Eş'arî'nin ilanına tanık olmuşlardır.

Eş'arî'nin hayatını aktaran kaynaklar onun Mu'tezile'den dönüşünü Basra Camisi'nde ilan ettiği hususunda müttefiktirler. Bu değişimi bize bildiren en eski rivayet İbnü'n-Nedim'in aktardığı şu rivayettir: *"Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr el-Eş'arî Basralıdır. Önceleri Mu'teziliydi, ancak daha sonra bir cuma günü Basra Camisi'nin minberine çıkarak, yüksek sesle: "Beni bilen bilir. Beni bilmeyene kendimi tanıtıyorum ben falan oğlu falanım., Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve şer olan fiilleri benim yaptığımı söylerdim. Şimdi tövbe ediyorum, inandığım bu şeyleri terk ediyorum ve Mu'tezile'yi reddediyorum" diyerek adl ve halku'l-Kur'an söyleminden vazgeçip tövbe etti. Mu'tezile'nin hatalarını ortaya çıkarmaya başladı."*[15] İbnü'n-Nedim'in bu rivayetindeki bazı noktaların açıklandığı başka bir rivayet de İbn Asâkir'de yer almaktadır. Bu rivayet, Eş'arî'nin kırk yıl Mu'tezili olarak yaşadıktan sonra, bir ara inzivaya çekilip on beş gün evine kapandığını,

[12] İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, III, 361.

[13] İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133.

[14] Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 139.

[15] İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, s., 257; Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-Â'yan*, III, 285.

sonra Basra Camisinin minberine çıkarak: *"Ey insanlar! Araştırdım. Bana her iki tarafın delilleri eşit kuvvette göründü, bu nedenle ne hak olanı batıla, ne batılı hakka tercih edemedim. Böylece Allah'tan beni hidayete ulaştırmasını diledim O da beni şu kitaplarımda belirttiğim itikada ulaştırdı. Bu nedenle bir süre sizden ayrı kaldım. Bu elbisemi çıkardığım gibi önceki görüşlerimden de ayrıldım"* dediğini ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerine uygun olarak yazmış olduğu kitaplarını halka verdiğini anlatır.[16]

Bu rivayetler dışında yine Basra Camisi'nde geçtiği bildirilen hem İbn Asâkir hem de İbnu'l-Cevzî'nin aktardığı ve Ebû Abdillah el-Hamrânî'ye[17] dayanan farklı bir rivayet daha vardır. Bu rivayet şöyledir: "Ebû Abdillah el-Hamrânî der ki: *"Farkında değildik, bir Cuma günü aniden Eş'arî'yi Cuma namazından sonra Basra Camisinin minberine çıkmış gördük. Beline bağladığı bir şerit (kurdele) vardı sonra onu kesti ve "Şahit olunuz, Ben itizali fikirlerimden tövbe ediyorum" dedi."*[18] Böylece Eş'arî, Mu'tezile'de yetişip onu en iyi savunanlardan olduktan sonra aleyhlerine dönmüş, onlara karşı sıkı bir hasım olup Mu'tezile'ye şiddetli eleştiriler yöneltmeye başlamıştır.[19]

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasını ilan etmesi ile ilgili rivayetlerde ifade farklılıkları olmakla birlikte birbirini destekler mahiyettedir. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış nedeni üzerinde ise tam aksine birbirinden farklı rivayetler ve görüşler mevcuttur.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışının sebebini gördüğü rüyalara bağlayan Eş'arî mensuplarına ait bazı kaynakların[20] yanında çoğu Eş'arî âlimlere ait bir kısım eserler ise Mu'tezile'den ayrılışını onunla hocası Cübbâî arasında geçen fikri tartışmalara bağlamaktadır. Ayrıca Eş'arî'nin makam ve şöhret arzusu vb. nedenlerle ayrıldığını ileri sürenler de vardır.[21] Konu ile ilgili araştırma yapanlar da bu konuda farklı nedenleri tercih etmişlerdir. Biz burada hem kaynaklarda hem de konu ile ilgili yapılan araştırmalarda Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi olarak

---

16 İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 39.

17 İbn Asâkir, Hamrânî'nin mechul olduğunu belirtir. Bkz., İbn Asâkir, s. 40. Fakat Hamrânî'nin rivayetlerini el-Ehvâzî kullanmaktadır. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155 vd. Muhtemelen İbn Asâkir de ondan almış çünkü her iki eserde de yer alan rivayet aynıdır. Ancak İbn Asâkir mechul diyerek Ehvâzî'nin rivayette bulunduğu Hamrânî'nin Eş'arî ile ilgili hoş olmayan rivayetlerinin güvenirliğine şüphe düşürmüş oluyor. Ancak İbn Asâkir tarafından da bu rivayetlerden bazılarının kullanılması dikkat çekicidir.

18 Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.40; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 333. İbn Asâkir'deki rivayet "bana şahit olunuz, ben İslam dışındaki bir din üzereydim şu an Müslüman oldum, içinde bulunduğum itizali fikirlerimden tövbe ediyorum" şeklindedir. Bu rivayeti ve eklemesiyle birlikte aynı şekilde el-Ehvâzî'de de rastlamaktayız. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s.155. Büyük bir ihtimalle bu ekleme Mu'tezile'yi kötülemek için yapılmıştır.

19 Krş., Hennâ Fahuri,– Halil Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1982, I, 176.

20 Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.38vd.; Giridi, Sırîî, *Ârâu'l-Milel*, İstanbul, 1303, s. 206.

21 Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155.

öne sürülen rivayet ve verilerden sadece ikisi üzerinde durup inceleyeceğiz. Bunlar Eş'arî ile Hocası Cübbâî arasında geçtiği söylenen tartışmalar ile bizzat Eş'arî'nin gördüğü belirtilen rüyalardır.

2.1. Tartışmalar

Eş'arî ile hocası Cübbâî arasında geçtiği belirtilen fikri tartışmalar, Eş'arî Bağdat'a gitmeden önce Basra'da gerçekleşmiştir. Çünkü Eş'arî Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra bir müddet daha Basra'da kalmış muhtemelen hocası Cübbâî'nin vefatına doğru veya vefatından sonra Bağdat'a gitmiştir.[22] Kaynaklarda yer alan tartışmaların içeriğine bakıldığında çoğunun Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra gerçekleştiği açık ise de tamamının Mu'tezilyken mi yoksa Mu'tezile mezhebini terk ettiğini ilan ettikten sonra mı gerçekleştiğini tam olarak tesbit etmek mümkün değildir.[23] Bazı kaynaklar Eş'arî'nin hocası Cübbâî ile yaptığı bazı fikri tartışmalar sonucunda Mu'tezile'den ayrıldığını zikrederler. Bu tartışmalarda dikkati çeken hususlardan biri, Eş'arî'nin Mu'tezile diyalektiğini iyi kullandığı ve onları kendi silahlarıyla vurduğudur.[24] Eş'arî'nin bir bakıma "çözümsüz problemlere farklı bir yorumla cevap bulması"[25] şeklinde ifade edilebilen ve birçok kaynakta yer alan bu tartışmalardan ilkin üç kardeş meselesi (ihve-i selase) olarak meşhur olan ve Mu'tezile'nin ilahi fiiller konusundaki bazı görüşlerinin çıkmaz olduğunu göstermeyi hedefleyen meseledir. Aynı zamanda bu tartışma Salah-Aslah problemini de içermektedir.

Birinci Tartışma: Üçkardeş Meselesi

Bu tartışma birçok kaynakta farklı varyantlarıyla yer almaktadır. Rosalind Ward Gwynne'nin tespit ettiği[26] gibi bu husustaki en erken kaynak olarak Eş'arî mezhebine mensup erken dönem âlimlerinden olan Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (429/1037) eserinde "eğer canını almazsa iman edeceğini bildiği kişinin canını almasının Allah için caiz olduğuna dair" başlığı altında yer alan şu rivayettir: "Kaderiyeden aslahı iddia edenlere şunu söyleriz. Bir karından (anneden) doğan, biri çocukken ölen diğer ikisinin ergenliğe ulaştığı ancak onlardan biri mümin diğeri kâfir olan üç çocuğun ahiretteki durumunu bize söyleyin." denilir. Onlar: "Kâfir olan ebedi cehennemde kalır. Diğer ikisi cennette olurlar. Fakat iman edenin

---

[22] Abdurrahman, Bedevi, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983, s. 492.

[23] Krş., Bedevî, *Mezâhib*, s. 492.

[24] Krş., Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979, s. 378.

[25] Nicholson, *A Literary History Of The Arabs*, s. 376.

[26] Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), s. 132.

cennetteki derecesi çocuk olandan daha yüksek olur." diyecekler. "Şayet çocukken ölen Rabbinden imanlı olan kardeşinin cennetteki makamı gibi bir makamı isterse Allah ona ne cevap verecektir?" diye sorulur. Şayet Allah, ona: "Kardeşin, ameliyle cennette yüksek konuma gelmiştir. Senin ise amelin yoktur." şeklinde cevap verirse; çocuk: "Onun ameli gibi ameller yapmam için beni neden yaşatmadın?" diye sorduğunda Allah'ın cevabı ne olur?" denir. Şayet: "Senin çocukken ölmen senin için daha iyiydi /aslahtı. Çünkü seni yaşatsaydım sen kâfir olurdun/inkâr ederdin." diyecektir derse; o zaman biz ona: "Şayet bu doğru/makul bir mazeretse buluğa erdikten sonra kâfir olan kardeş de "Ya Rabbi sen, kardeşimi canını çocukken aldın. Çünkü yaşatsaydın kâfir olacağını biliyordun. Benim baliğ olduktan sonra kâfir olacağımı bildiğin halde neden benim canımı çocukken almadın?" der. Bununla (bu örnekle) aslah prensibini savunanlara göre bu soruyu soranın cevabını Allah veremez hale gelir ki Allah bundan yücedir.[27] İbn Fûrek, Eş'arî'nin: "Şayet yaşatsa kâfir olacağını bildiği mümini yaşatmasını ve aynı şekilde şayet yaşatsa iman edeceğini bildiği kâfirin canını alması Allah'ın hikmetinde caizdir." dediğini Salah-Aslah ve Lütuf başlığı altında nakleder.[28]

Bu rivayetin en erken varyantlarından birini de 505/1111 tarihinde vefat eden Eş'arî ve Şafii âlimi olan Gazzâlî aktarmaktadır. "Allah Kuluna Dilediğini Yapar" başlığı altında yer verdiği rivayet şöyledir: "Müslüman olarak ölen bir çocuk ile bir yetişkin arasında ahirette geçen bir tartışma düşünülsün. Allah baliğ olanın derecesini artırır ve çocuğa üstün kılar. Çünkü o buluğdan sonra iman ve taatla/ibadetle yorulmuştur. Mu'teziliye göre bunu yapmak Allah'a vaciptir. Şayet çocuk: "Ey Rabbim neden onun konumunu benimkinden daha yüksek kıldın? Derse, ona "Çünkü o ergen oldu ve kullukta/taatta çabaladı." der. Bunun üzerine çocuk: "Sen beni çocukken canımı aldın. Hâlbuki ibadet/taat yapmam için hayatımı devam ettirtmen sana vacipti. Sen onun ömrünü uzatarak lütufta bulundun. Benimkini ise uzatmayarak adaletten ayrıldın. Neden ona lütufta (tafdilde) bulundun? Allah şöyle der: "Buluğa erseydin ben senin müşrik veya asi olacağını bildiğimden, senin için aslah olan çocukken ölmekti –bu Mu'tezilinin Allah adına beyan ettiği mazerettir-. Bu esnada kâfirler cehennem derinliklerinde "Ya Rab baliğ olunca şirk koşacağımızı bilmiyor muydun? Bizi çocukken öldürseydin ya, biz çocuğun yerinden daha aşağı bir yere de razıyız." diye seslenirler. Buna nasıl cevap verilir? Böyle bir durumda ilahi fiillerin Mu'tezile'nin tartısıyla tartılmaktan kesinlikle yüce olması gerekir (demekten başka bir yol var mı?).[29] Gazzâlî bu

[27] el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1981, s. 151-152.

[28] İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mucerredu Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, (thk., Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 124, 129.

[29] el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyau Ulumiddin*, Cidde, 2011, I, 411-412.

rivayetin bir başka varyantına da *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, adlı eserinde yer vermektedir.[30]

Bu rivayetlerden "ihve-i selase" (üç kardeş) olarak meşhur olan ve Eş'arî ile hocası Cübbâî arasında cereyan ettiği belirtilen rivayet varyantını 606/1209 yılında vefat eden meşhur Eş'arî kelamcısı Fahruddin er-Râzî aktarmaktadır. Bu rivayet şöyledir: "Hikaye edilir ki, Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Hocası Ebu Ali el-Cübbâî'nin mezhebini terk edip ilim meclisinden ayrılıp görüşlerine karşı çıkması (itirazları) artınca aralarında bir yabancılaşma (soğukluk) oldu. Günlerden bir gün Cübbâî'nin müzakere meclisinebazı âlimler de katıldılar. Şeyh Ebu'l-Hasan da bu meclise gitti ve Cübbâî'den gizlenerek bir köşede oturdu. Orada bulunan yaşlı kadınlardan birine: "Sana bir mesele öğreteceğim. Sen onu bu hocaya sor. Ona deki: benim üç oğlum vardı; biri oldukça dindar ve zahit, ikincisi oldukça kâfir ve fasık ve üçüncüsü buluğa ermeyen bir çocuk idi. Hepsi bu hal üzere öldüler. Ey Şeyh (Hoca) bana onların durumunu söyle." Cübbâî: "zahit cennetteki makamlardadır. Kâfir cehennemin katlarındadır. Çocuk ise selamet ehlidir (ona azap yoktur)" diyerek cevap verir. Eş'arî kadına: "Ona sor bakayım şayet çocuk zahit olan kardeşinin ulaştığı cennetteki o yüce derecelere/makamlara gitmek isterse bu çocuk için mümkün müdür?" Cübbâî: "Hayır, çünkü Allah ona şöyle der: "Kardeşin o yüksek makamlara ilim ve amel ile kendini yorduğundan dolayı ulaşmıştır. Senin ise böyle bir şeyin yok." Bunun üzerine Ebu'l-Hasan kadına: "Ona sor bakayım şayet çocuk: "Ey Âlemlerin Rabbi suç/günah benim değildir. Çünkü sen canımı ben buluğa ermeden aldın. Şayet bana yaşama fırsatı verseydin belki de dindarlık ve zühtte kardeşimden daha fazlasını yapardım" derse, Cübbâî: "Allah ona şöyle der: "Yaşasaydın tuğyan edip kâfir olacağını ve cehennemi hak edeceğini biliyordum. Bu duruma varmandan önce, senin maslahatını gözettim ve ateşten kurtulman için seni çocukken canını aldım." Bu cevap üzerine Ebu'l-Hasan kadına: "Sor ona, şayet kafir ve fasık olan kardeş Cehennemin aşağı katmanlarında başını kaldırıp: "Ey âlemlerin Rabbi, Ey Ahkemu'l-Hâkimin ve Ey Erhamu'r-Rahimin! Bu küçük kardeşin buluğa ererse kâfir olacağını bildiğin gibi benim de durumumu biliyordun. O halde neden onun maslahatını gözettin de benimkini gözetmedin?" derse. Bu hikâyeyi rivayet eden ravi derki: "Diyalog bu konuya gelince Cübbâî cevap veremez duruma geldi ve duraksadı. (Etrafa) bakınca Ebu'l-Hasan'ı gördü ve bu soruların yaşlı kadından değil de ondan geldiğini anladı."[31] Böylece bu tartışma sonunda Cübbâî'yi ilzam eden Eş'arî oldu.

Râzî'den sonra gelen İbn Hallikân (681/1282), İbn Teymiyye (728/1328), Zehebî (748/1347), İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350), Subkî (771/1370), Taftazînî (792/1390), Cürcânî (816/1413), Taşköprülüzade (968/1561) gibi âlimler ufak tefek

[30] el-Gazzali, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (thk.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara, 1962, s. 184-185.

[31] er-Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer (606/1209), *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1420/1999, XIII, 143-144.

değişiklerle birlikte Râzî'nin rivayetini esas almışlardır.[32] Böylece bu rivayetin şöhret bulmasında ciddi katkıları olmuştur.

Râzî, üç kardeşle ilgili aktardığı rivayetin hemen ardında meşhur Mutezili ve Şafii âlimi olan Kâdî Abdülcebbâr'ın önde gelen talebelerinden Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî'nin (436/1044) Cübbâî'den dört nesil/dönem sonra gelerek bu probleme çözüm bulduğunu söylediğini ve bazı iddiaları ileri sürdüğünü kaydeder. Ebü'l-Hüseyn'in ileri sürdüğü argümanları Râzî tek tek ele alarak çürütmeye çalışır.[33]

Üç kardeşle ilgili kaynaklarda yer alan bu rivayete Watt şu tenkitleri yöneltmektedir. Birincisi, hikâye 'üç kardeş' hakkında olmayıp 'üç çocuk' hakkındadır. İkincisi, bu hikâye de eleştirilen görüşün Cübbâî'nin değil de Bağdat Mu'tezilesine mensup bazılarının görüşü olmasıdır. Cübbâî Allah'ın 'tefaddul' ile hareket edebileceğine, yani insana hak ettiğinden daha fazla şefkat gösterebileceğine inanıyordu. Cübbâî, bu hikâyeyi Bağdat mektebine karşı kullanmak üzere seçmiş olabilir. Üçüncüsü, bu hikâyenin müteahhir kaynaklarda yer almasıdır. İbn Asâkir (572/1176) bundan söz etmezken Subkî'de (771/1370) rastlanır. O da hocası Zehebî'den (748/1347) nakleder. Diğer taraftan aynı hikâye, hakikatte Gazzâlî (505/1111) tarafından daha önce Eş'arî tarafından kullanılmış olduğundan hiç söz edilmeksizin Mu'tezili görüşün bir tenkidi için kullanır.[34] Watt'ın yönelttiği bu eleştirilerin benzeri Rosalind Ward Gwynne de bulunmaktadır.[35]

Watt'ın hikâyenin üç kardeş hakkında değil de üç çocuk hakkında olduğu şeklindeki itirazına baktığımızda bunun bazı kaynaklarda biri mümin, biri kâfir ve diğeri çocuk olan üç kişi hakkında olduğu zikredilir.[36] Ancak en erken rivayet

[32] Bkz., İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267-268; İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani (728/1328), *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (nşr. Muhammed Reşad Salim), Riyad 1406/1986, III. 198-199; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kedai ve'l-Kaderi ve'l-Hiknmeti ve't-Ta'llil*, (thk. Muhammed Bedruddin), Beyrut 1978, s. 216; es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr*, (thk. M. Saim Yeprem), İstanbul, 1989, s. 28; es-Subkî, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, III, 356; et-Teftâzânî, Sa'düddîn (792/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Karaçi, 2012, s.57; el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut, 1998, VIII, 218-219; Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa (968/1561) *Miftahu's-Saade ve Mısbahu's-Siyade fi Mevzûâti'l-Ulûm*, Kahire 1968, II,165-166; el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu'z-Zeria fi Nusarati'ş-Şeria*, (thk. Ali Rıza), Riyad, 1998, s., 109-110.

[33] er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XIII, 144-145.

[34] Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul, 1998, s. 376.

[35] Bkz., Gwynne, a.g.m., s. 137 vd.

[36] Subkî bu rivayeti: Eş'ari Cübbâî'ye "Kıyamet gününde huzura gelen bir mümin bir kafir ve bir de çocuğun durumu hakkındaki görüşün nedir diye sorar" şeklinde vermektedir. Bkz., es-Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhur fi Şerhi Akideti Ebi Mansur*, s. 28; es-Subkî, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, III, 356.

olarak görünen Bağdâdî'nin rivayetinde bunlar kardeştirler.[37] Sonraki rivayet olan Gazzâlî rivayetinde ise üç çocuk geçer.[38] Cübbâî ile ilgili dile getirdiği onun Allah'ın tefaddul ile hareket edebileceğine inandığı şeklindeki tenkidine gelince, burada söz konusu olan teklif ve iman açısındaki lütuf veya aslahın yapılmasının gereği ya da Allah'ın buna kudreti meselesidir. Yoksa Allah'ın iman etmiş muti kişiler arasında birine daha fazla ömür vererek onun itaate devam ederek derece ve sevabının artmasının sağlama lütfunda bulunma meselesi değildir. Cübbâî'nin belirtilen görüşü derece ve sevapla ilgili olup iman ve teklifle ilgili değildir.[39] Dikkat edilirse tartışmada dile getirilen iman konusu olduğu görülür. Bu nedenle bizce yapılan itiraz yerinde değildir. Bu hikâyenin müteahhir kaynaklarda yer aldığı ve Subkî'nin hocası Zehebî'den bunu naklettiği doğrudur. Fakat Zehebî'den önce bunu İbn Hallikân ondan önce Fahruddin er-Râzî, ondan önce Gazzâlî ve ondan önce de Abdulkahhir el-Bağdâdî rivayet etmiştir. Rivayetleriyle ilgili detaya ve erken dönem rivayetlerine önceki sayfalarda yer verilmiştir. Ayrıca Bağdâdî üç kardeş meselesini Kaderiyye'ye karşı kullanılan bir argüman olarak sunmaktadır.[40] Bu nedenle İbn Asâkir'in rivayette bulunmaması meseleye şüphe ile yaklaşmayı haklı kılmamaktadır. Söylendiği gibi Cübbâî'nin bu hikâyeyi Bağdat mektebine karşı kullanmak üzere seçmiş olması bütün bunlar göz önüne alındığında zor görünmektedir. Üstelik bunu destekleyecek bir delil de henüz yoktur.

Tartışmayı kaydeden Eş'arî kaynaklar bu tartışmada, Allah'ın dilediği kişiye rahmetini ve dilediği kişiye azabını has kıldığına ve O'nun fiilleri gaye/amaçlardan her hangi bir şeyle illetlendirilmiş olmadığının ispatına dair delil olduğunu ifade ederler.[41] Ayrıca söz konusu tartışma, Allah üzerine bir şeyi yapmak vacip olur mu? Allah'ın bütün fiilleri bir illete mebni midir? Şeklindeki iki soruyla da yakından alakalıdır.[42] Görüldüğü gibi bu hikâye sadece salah aslah problemiyle alakalı olarak kullanılmış değildir. Genel olarak ilahi fiillerin niteliği ile ilgili olarak kullanılmıştır. Bir yandan, Allah'ın fiillerinde tamamen serbest olduğu, O'nun fiillerinin zorunlu olarak bir hikmete mebni olması gibi bir kayda bağlanamayacağı, kulu için hayrı da şerri de yapmaya kadir olup dilediğini yapmakla cair olmayacağı, O'nu sınırlayacak üst bir merci olmadığını vurgulamak için bu örnek -her ne kadar özelde salah-aslah ile ilgili olsa da- kullanılır. Nitekim Eş'arî, dünyada Allah kullarına nasıl farklı farklı muamelede bulunuyorsa ahirette de durumun böyle olduğunu Allah'ın herhangi bir şeyi kulu için yapma vucubiyyetinin

---

[37] Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151-152.

[38] Bkz., el-Gazzâlî, *İhyau Ulumuddin*, I,411-412. Krş. el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 184-185.

[39] Cübbâî'nin bu konudaki görüşü için Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 575.

[40] el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151-152.

[41] İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267-268; es-Subkî, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, III, 356.

[42] Krş., Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirasetün Felsefiye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslamiye fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1985, II, 45.

olmadığını söyler. Mülk onun dilediği gibi mülkünde tasarruf eder. Bu konuda bir ahdi varsa elbette Allah sözünden dönmez.[43]

İkinci Tartışma: Allah'ın İsimleri Meselesi

Eş'arî ile hocası Cübbâî arasında geçtiği ifade edilen bir başka tartışma konusu Allah'ın isimleri meselesidir. Bununla ilgili erken rivayetlerden biri Bağdâdî de yer alır. Bu rivayete göre bir gün Cübbâî: "Sana göre taat nedir?" diye Eş'arî'ye sorar. Eş'arî: "emre uygunluktur." der. Ve Cübbâî'ye bu konudaki görüşünü sorar. Cübbâî: "Bana göre taatın anlamı (fiilin) iradeye uygun olmasıdır. Başkasının dileğini yerine getiren herkes ona itaat etmiş olur." Bunun üzerine Eş'arî: "Bu ilkeye göre Allah kulun dileğini yerine getirdiğinde kula muti olması (itaat etmiş olması) gerekir. Sen bu görüşünle ümmetin icmasına muhalif oldun ve âlemlerin Rabbini inkâr etmiş oldun. Şayet Allah kula muti' olması caiz olursa ona boyun eğmesi de caiz olur ki Allah bu gibi şeylerden yücedir" der.[44]

Allah'ın isimlerin tevfiki (semi') olup olmadığı sorusu üzerine yapıldığı söylenen başka bir tartışmaya göre, Adamın biri Cübbâî'nin yanına gelir ve Allah'a akıl isminin verilmesinin caiz olup olmadığını sorar. Cübbâî, 'akl' kelimesi men' anlamına gelen ikâl[45] kelimesinden türetildiğini, men'in ise Allah hakkında muhal olduğunu belirterek böyle bir tesmiyenin caiz olmayacağını söyler. Bunun üzerine Eş'arî, Cübbâî'ye: "Senin bu kıyasına göre Allah'a hekim ismi de verilmez. Çünkü bu isim hayvanın çıkıp gitmesini engelleyen demir anlamına gelen "hikmetu'l-licam"dan türetilmiştir. Bu lafız da engelleme (men') anlamındaki kelimeden türetilmiş olduğuna göre ve engelleme de Allah hakkında muhal olduğundan senin hekim ismini de Allah'a vermeyi caiz görmemen gerekir." der. Buna cevap veremeyen Cübbâî, Eş'arî'ye, Allah'ın hekim olarak adlandırılmasını caiz gördüğü halde neden Allah'ın âkil olarak isimlendirmesini men' ettiğini sorar. Eş'arî, Allah'ın isimlerinin tespitinde takip ettiği prensibin kıyas olmayıp bu hususta şer'i iznin olması olduğunu belirterek, şer'in hekim ismini verdiği için bu ismi uygun gördüğünü ve nassın âkil ismini men' ettiği için kendisinin de bu isimlendirmeyi men' ettiğini ve şayet şeri' bu ismi vermiş olsaydı kendisinin de bunu vereceğini söyler.[46]

---

[43] Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151; İbn Furek, *Mucerred*, s.130,335; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 14; Krş, el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelamiyye*, s. 325; Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasen Eş'arî ve Eş'arî Mezhebinin Prensipleri" *Diyanet Dergisi*, 1974. XIII, Sayı, III, s. 192.

[44] el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Fark beyne'l-Firak*, (thk., Muhyuddin Abdulhamit) Beyrut, 1995, s. 183. Krş., el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk., Albert Nasri Nader) Beyrut, 1970, s. 129.

[45] "İ'kâl" kelimesinin çoğulu "U'kul" dur. Bkz., er-Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir (667/1268), *Muhtaru's-Sıhâh*, Beyrut 1988, s. 447.

[46] es-Subkî, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, III, 357-358.

Bu husustaki başka bir tartışma da Cübbâî'nin Allah'ın isimlerinin kıyasi olduğunu iddia edip Allah'ın bütün fiillerinden O'na isim türetilebileceğini iddia etmesiyle ilgilidir. Rivayete göre Eş'arî, Cübbâî'ye "Allah gebeliği yaratan olduğu için O'na muhbil ismini veriyorsun" diyerek onu ilzam eder.[47]

Üçüncü Tartışma: "Allah'ın Emrettiği Her Şeyi Dilediği" Meselesi

Bu rivayete göre Eş'arî, Cübbâî'ye: "Allah emrettiği her şeyi dilemiş olduğunu iddia ediyorsun. O halde başkasında alacağı olup da borcunu ödemeyi savsaklayan kimse alacaklıya "Vallahi senin hakkını yarın vereceğim inşallah" derse ancak yarın olunca vermezse ne olur" der. Cübbâî: "Allah ona hakkını vermesini dilediği için yemininden dolayı günahkâr olur" der. Bunun üzerine Eş'arî bu görüşle Cübbâî'nin ümmetin icmaına muhalefet ettiğini. Çünkü Allah'ın meşietini ekleyerek yemin eden kimse yeminini tutmazsa günahkâr olmayacağı hususunda ittifak olduğunu belirtir.[48]

Cübbâî'yi temsilen katıldığı halka açık yapılan tartışmalardan birinde hasmına yenik düştüğü ve bunun üzerine Mu'tezili düşünceden vazgeçtiğini ifade eden ayrı bir rivayet daha vardır.[49] Bu rivayette dikkati çeken en önemli husus diğer rivayetlerde tartışma Cübbâî ile Eş'arî arasında gerçekleştiği halde, buradaki tartışmanın ise, Eş'arî'nin, Cübbâî'ye niyabetle katılmış olduğu bir münazara olmasıdır.

Kimileri bu tartışmalar neticesinde Eş'arî'nin hocası Cübbâî'den dolayısıyla Mu'tezile'den ayrıldığını belirtmektedirler.[50] Nispeten bu doğrudur. Ancak bundan önce Eş'arî'nin fikri bir hazırlık dönemi geçirmiş olması gerekir. Bunun güçlü kanıtı, Eş'arî'nin derste hocasına bazı sorular sorduğu, tatmin edici cevaplar bulamadığı ve bu durumun onu çok rahatsız ettiği, sonunda düşünce sorunlarına çözüm arama yoluna gittiğini bildiren rivayettir.[51] Bu rivayet gösteriyor ki, Eş'arî önceleri aklına takılan soruları hocasına soruyor, fakat tatmin edici cevap alamıyordu ve muhtemelen bu arada da Ehl-i Hadis'ten olan ve ilk hocalarından olan Zekeriya b. Yahya es-Sâcî'den de etkileniyordu. İşte zihnini meşgul eden bu sorulara zamanla kendince cevap bulunca bunu tekrar hocası Cübbâî'ye

---

[47] el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 183-184. Krş., el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 129.

[48] el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 184.

[49] el-Ehvâzî, *Mesâlibu İbn Ebi Bişr*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91. Eşari'nin tartışmaya girdiği bu muhalifin kim olduğu belirtilmemektedir. İbn Küllâb ekolüne mensup biri olabilir.

[50] eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut 1992, I, 28; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981, s. 68; Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Tarih'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Beyrut, ts., s. 196; Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1990, s. 130-131.

[51] İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 38-39.

götürüyordu. Bunun kaynaklarda aktarılan tartışmalara dönüşmüş olması muhtemeldir.

Eş'arî'nin bu mezhebi terk etmesinden sonra da Basra'da Mu'tezile ile fikri tartışmalara devam ettiğini gösteren rivayetler de vardır.[52] Bu nedenle bu tartışmaların sonradan uydurulduğunu savunmanın güçlü bir kanıtı yoktur. Üstelik aralarında tartışmaların olması gayet tabiidir ve gelişen olayların seyrine de uygundur. Ancak nakledenler rivayetlerine bazı düzenlemeler ve eklemeler yapmış olabilirler. bu durum tartışmaları yok saymayı veya uydurma olarak görmeyi gerektirmez. Üstelik Eş'arî hocası Cübbâî'ye karşı müstakil reddiyeler yazdığı[53] gibi, diğer eserlerinde de onun adını zikrederek görüşlerini tenkit ettiği görülmektedir. Bütün bunlar kaynaklarda yer verilen tartışmaların gerçekliğini destekler mahiyettedir. Ancak bu tartışmalardan bir kısmının eserler vasıtasıyla yapılmış olma ihtimali bazılarının yüz yüze yapılmış olma ihtimalini ortadan kaldırmaz.

2.2. Rüyalar

İbn Asâkir'in Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışına neden olarak gösterdiği birbirlerinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak içerik olarak hemen hemen aynıdırlar. Çünkü hepsi Eş'arî'nin söz konusu ayrılığını gördüğü rüyaya bağlamaktadır.

Birinci rivayet kelamcı olan Ahmed b. Hüseyn'den gelmektedir. Bu rivayete göre, Eş'arî kelam ilminde derinleşince derste hocasına sorular sormaya başlar. Ancak tatmin edici cevap bulamaz. Bu durum onu rahatsız eder ve ne yapacağını bilemez hale gelir. Bunun üzerine fikri problemlerine çözüm bulmak için bir gece Allah'a dua eder. Sonra rüyada Hz. Peygamber'i görür ve kendisine "Sünnetime sarıl." der. Buna binaen Eş'arî, kelami meseleleri Kur'an ve Sünnete (nassa) arz eder, uyanları kabul, uymayanları ise reddeder.[54]

---

52 İbn Asâkir, Eş'ari bizzat kendisi Mu'tezililerle tartışmak için onların yanına gittiğini ve onlarla tartıştığı ile ilgili rivayeti bize aktarmaktadır. Bkz., *Tebyin*, s.116-117. Ayrıca Bkz., *Tebyin*, 94-95; es-Subkî, *Tabakatu'ş-Şafiiyye*, III, 349.

53 Örneğin İbn Fûrek '*en-Nakd ala Usûli'l-Cübbâî*' adıyla bir eser zikretmekte ve bu kitaptan Eş'ari'nin bazı görüşlerini aktarmaktadır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 93, 329. İbn Asâkir ise bu eseri "Kitâb fi Nakdi Kitabi'l-Usûl" adıyla vermekte ve Eş'ari'nin, bu kitabı Cübbâî'nin el-Usûl olarak bilinen kitabına eleştiri olarak yazdığı, Cübbâî'nin Mutezile'nin prensiplerini içeren değişik konulardaki düşüncelerinin yanlışlığını ortaya çıkardığı ve Mutezile'nin sunduğu bütün delilleri ilahî hüccetlerle çürüttüğünü kaydedilirdir. Bkz., *Tebyin*, s. 130. Yine İbn Fûrek, "*Kitab Nakdi'l-İstitaa ale'l-Cübbâî*" isimli bir eserden daha söz ederek ondan nakillerde bulunur. Bkz., *Tebyin*, s. 110. Eş'ari'nin Mu'tezileye karşı yazdığı eserler için bkz., Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, İstanbul, 2013, s. 114-124.

54 İbn Asâkir *Tebyin*, s. 38-39.

İbn Asâkir'in bu konuda aktardığı ikinci rivayet ise, Ebu Abdillah b. Muhammed'e dayanmaktadır. Bu rivayette de yine Hz. Peygamber'i rüyada gördüğü ve Eş'arî'ye görüşlerinde Sünnete sarılmasını emrettiği aktarılır. Ancak bu rivayette olay ilkinden daha detaylı aktarılır. Buna göre rüya, Ramazan ayının başında, ortasında ve kadir gecesi olmak üzere üç defa gerçekleşir. Bu rivayette Sünnete tabi olması istenir. Fakat kelamı da terk etmeyip nassın hizmetinde kullanması söylenir. Ayrıca Eş'arî'nin, bir rüyadan ötürü otuz yıl boyunca tabi olduğu bir mezhebi terk etmesinin zor olduğunu belirtmesi üzerine Peygamberin, bu işte Allah'ın ona yardım edeceğini söylediği ve Eş'arî'nin bu yardıma mazhar olduğu anlatılır.[55]

Üçüncü rivayet ise Ebû'l-Hasan b. Mehdî'nin rivayetidir. Bu rivayette rüyasında kendisine Hz. Peygamber, Mu'tezile'den dönmesini ve onlara karşı mücadeleye başlamasını söylediği ifade edilir. Aslında bu rivayet hemen hemen bir önceki rivayetle aynıdır. Burada da Eş'arî'nin Sünnette yer alan görüşlere uyması, bunu akli ve kelami delillerle desteklemesi Hz. Peygamber tarafından rüyada kendisinden istenmiştir. Ancak bu rivayette, Eş'arî'nin ortaya koyduğu görüşlerin Hz. Peygamber tarafından onaylanan görüşler olduğu daha açık bir şekilde vurgulanmaktadır.[56]

Yukarıda özetle aktardığımız rivayetlerin tamamı, Eş'arî âlimlerin kitaplarında yer almaktadır. Ancak bunlar çoğu araştırmacılar tarafından kabul görmemiş ve genelde rivayetlerin içerdiği amaçlar göz önüne alınarak bunların uydurulmuş olduğu veya şüpheli olduğu kanaatine varılmıştır.[57] Bu rivayetleri hiç bir tenkide tabi tutmadan Eş'arî'nin ayrılışına neden olarak gösterenler de olmuştur.[58]

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve psikolojik durumu aydınlatması bakımından bu rivayetler, son derce önemlidir. Özellikle birinci rivayette yer alan ve Eş'arî'nin derste hocasına sorduğu sorulara tatmin edici cevap alamaması ve bu fikri sorunlarına çözüm yolu aramaya başlaması dikkat çekicidir. Sorunlarına çözüm aradığı sırada bunun rüyalarına da girmesi mümkündür. Ancak bu rivayetlerin sonradan belli bir amaca hizmet için

[55] İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 40-41.

[56] İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 42-43.

[57] el-Mağribi, Ali Abdulfettah, *el-Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye*, Mısır 1986, s. 279; Ahmed Emin, *Zuhru'l İslam*, Beyrut 1969, IV/66; Bedevi, *Mezâhib*, s.492; Subhi, Amed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", s. 380; Subhâni, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1411/1990, II, 19.

[58] Giridi, Sıriî, *Arâu'l-Milel*, İstanbul, 1303, s. 206; Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1990, I, 257.

düzenlenmiş olması da muhtemeldir.[59] Çünkü bu rivayetler esas itibariyle şu üç amaca yöneliktir.

a. Kelam ilmini savunma: Söz konusu rivayetleri incelediğimizde, Eş'arî'nin kelami metodu kullanmasını bizzat Hz. Peygamber istemekte ve böylece özellikle kelama şiddetle karşı çıkan ve onu din dışı göstermeye devam eden aynı zamanda kendileriyle bir çok meselede ortak paydaları olmasına rağmen kelami metodu kullandığı için daha çok Ashâbu'l-Hadîs tarafından tenkit edilen Eş'arî de en üst makamdan desteklenmiş olmakta ve bunun Allah'ın bir emri ve yardımı olduğu belirtilmektedir.

b. Eş'arî mezhebini savunma: Sünnete uygun ve sünnete dayalı bir mezhep olduğunu, bunun Rasulullah'ın emriyle gerçekleştiğini, içerdiği görüşlerin tamamen nassa uygun ve peygamberin sünnetini savunma sadedinde olduğu aynı zamanda hak mezhep olduğu belirtilmektedir. Burada Hz. Peygamber'den çok sonraları ortaya çıkan bir mezhep olan Eş'arîliğin Mezhepler Tarihinde sıkça rastlanan kendini meşru göstermek için İslam'ın ilk dönemi ile irtibatlandırma çabasını bu rivayetlerle net olarak görmekteyiz. Bu bir nevi "tarihin geriye doğru işletilmesi"[60] dir. Bu durum, vuku bulması muhtemel olan sade bir rüyanın hedeflenen amaca uygun olarak nasıl detaylandırıldığını da göstermektedir.

c. Mu'tezile mezhebini kötülemek: Her üç rivayette de özellikle Allah'ın ahirette görülmesi konusu ele alınarak diğer rivayetlerde olduğu gibi doğrudan olmasa da dolaylı olarak Mu'tezile'nin sünnet ve hak dışı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Böylece hem Eş'arî hem de yeni ekolü itizalden teberri edilmesi sağlanmış olmaktadır.

Bütün bunlardan sarfı nazar ederek, diyebiliriz ki bu rüyalar bize, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve sorunları kendi açısından çözüme kavuşturma çabası içerisinde olduğunu göstermekle birlikte onun yeni mezhebinin kelamî meselelere yaklaşım tarzını da sunmaktadır.

[59] Krş, Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm*, II, 49-50. Bazı araştırmacılar bu rüyaları gerçek kabul ederek bunları Eş'ari'nin dürüstlüğü ve takvasına bağlamaktadırlar. Örneğin bkz., Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire, 2003, s. 170.

[60] Onat, Hasan, *Türkiye'de Din anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003, s. 133.

Sonuç

Eş'arî'nin Mu'tezile'den neden ayrıldığı meselesi hem klasik eserlerde hem de çağdaş çalışmalarda üstünden asırlar geçmiş olmasına rağmen üzerinde fikir birliği sağlanamayan bir konu olmakla kalmamış aynı zamanda erken dönem kaynaklardan itibaren günümüze dek devam etmiştir.

Eş'arî'nin yıllarını verdiği düşünce sisteminden ayrılmasıyla ilgili geçmişten günümüze en çok dile getirilen rivayetler onun kendi hocası Cübbâî ile aralarında geçen tartışmalarla ilgili verilerdir. Bunun kadar olmasa da ikinci sırada sayabileceğimiz diğer bir rivayet konusu mezhebini değiştirmesine neden olarak gösterilen Eş'arî'nin rüyalarıdır.

Cübbâî ile öğrencisi Eş'arî arasında vuku bulduğu belirtilen tartışmalarla ilgili en bilinen rivayet ihve-i selase (üç kardeş) meselesi olarak meşhur olmuş hikâyedir. Bu rivayetin kaynağı Fahruddin er-Râzî olmakla birlikte, hikâyenin şöhrete kavuşmasında, İbn Hallikân, İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Kayyım el-Cevziyye, Subkî, Taftazînî, Cürcânî ve Taşköprülüzade gibi Ehl-i Sünnet'in âlimlerin etkisi olmuştur. Bu rivayet, Watt ve Gwynne gibi batılı araştırmacılar tarafından eleştirilmişve bu rivayetin uydurma veya en azından şüpheli olduğunu çalışmalarında dile getirmişlerdir. Hikâye incelendiğinde rivayet Râzî'nin aktardığı şekliyle gerçekleşmemiş olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak bunu bütünüyle yok saymak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü kaynaklarda yer alan rivayetleri yok sayacak önemli bir kanıt bulunmamaktadır.

Diğer tartışma konusu Allah'ın isimleri meselesinde gerçekleştiği söylenen ve akil, muhbil, muti' gibi isimlerin Allah'a verilmesine yol açan Cübbâî'nin görüşlerinin Eş'arî tarafından ağır bir şekilde eleştirildiği tartışmalardır. Ayrıca emir, meşiet ve iradeyi konu alan bir tartışmadan da kaynaklar söz etmektedirler.

Kaynaklarda değişik varyantlarla yer alan bu tartışmaların dışında Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasına neden sayılan başka bir olay da onun gördüğü ifade edilen rüyalardır. Bu rüyalarda; Hz. Muhammed'i (s.a.v) gördüğü ve ona Kur'an'a ve sünnete dönmesi, Ehl-i Sünnetin itikadını kelami delillerle desteklemesi Peygamber tarafından kendisinden istendiği rivayet edilir. Rüyalarla ilgili rivayetler incelendiğinde adeta Eş'ari'nin kuracağı kelami ekolün yolu çizilmiş gibidir. Ayrıca bu rüyalarda üç hususa dikkat çekilmiş olduğu görülür. Bunlar: Kelam ilmini ve Eş'arî mezhebini savunma, Mu'tezile mezhebini kötülemektir. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve psikolojik durumu aydınlatması bakımından rüyalarla ilgili rivayetler oldukça önemlidir.

Sadece bu tartışma ve rüyaların Eş'arî'nin Mu'tezili düşünceyi terk etmesine yol açtığını söylemek zor olduğu gibi bunları birer hayal veya uydurma yahut senaryo olduğunu söylemek daha da zordur.

KAYNAKÇA

• Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi,* İstanbul 1990.

• Ahmed Emin, *Zuhru'l İslam*, Beyrut 1969.

• el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Fark beyne'l-Firak*, (thk., Muhyuddin Abdulhamit) Beyrut 1995.

• el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk., Albert Nasri Nader) Beyrut 1970.

• el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1981.

• Bedevi, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983.

• el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf,* Beyrut 1998.

• el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Muâlî Abdulmelik (478/1085) *Kitabu'l-İrşad*, (thk., Es'ad Temim), Beyrut 1985.

• Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Tarih'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Beyrut, ts.,

• el-Ehvâzî, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim (446/1055), "Mesâlibu İbn Ebi Bişr", Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'ètudes Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, s. 129-165.

• el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, thk., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.

• Fahuri, Hennâ – Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1982.

• Fevkiye Hüseyn, "Mukaddime" *Eş'arî el-İbâne*, (thk., Fevkiye Hüseyn Mahmûd), Kahire 1987.

• Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire 2003.

• el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd,* (thk.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962.

• el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyau Ulumiddin*, Cidde 2011.

• Giridi, Sırîî, *Arâu'l-Milel*, İstanbul 1303.

• Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), s. 132-161.

• el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu'z-Zeria fi Nusarati'ş-Şeria*, (thk. Ali Rıza), Riyad 1998.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Tebyinu Kezibi'l-Mufteri fi ma Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dimeşk 1399/1979.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mucerredu Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, (thk., Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1968.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer (851/1447), *Tabakâtu'ş-Şafiiyye*, (thk. el-Hafız Abdulalim Hân), Beyrut 1407/1986.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kedai ve'l-Kaderi ve'l-Hiknmeti ve't-Ta'llil*, (thk. Muhammed Bedruddin), Beyrut 1978.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1978.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani (728/1328), *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye,* (nşr. Muhammed Reşad Salim), Riyad 1406/1986.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, (thk. Abdulkadir Atâ), Beyrut 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed (415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk, Abdulkerim Osman), Kahire 1988.
- Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1990.
- Keskin, Mehmet *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, İstanbul, 2013.
- el-Mağribi, Ali Abdulfettah, *el-Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye*, Mısır 1986.
- el-Makrizî, Takıyyuddin Ahmed b. Ali,(845/1441) *el-Hıtat ve'l-Âsâr*, Kahire, ts.
- Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979.
- Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.
- Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri", *Diyanet Dergisi*, XIII, sayı, III, Ankara 1974, s. 181-192.
- er-Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn (606/1209), *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut 1420/1999.
- er-Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir (667/1268), *Muhtaru's-Sıhâh*, Beyrut 1988.
- Subhâni, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1411/1990.

• Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirasetün Felsefiye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslamiye fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1985.

• Subhî, Ahmed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", *Mevsuatu Hadareti'l-İslâmiyye*, Umman 1993, s. 379-386.

• es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *Tabakatu'ş-Şafiiyye'l-Kubrâ*, (thk. Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed), 1992.

• es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr*, (thk. M. Saim Yeprem), İstanbul 1989.

• eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut 1992.

• Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa (968/1561) *Miftahu's-Saade ve Mısbahu's-Siyade fi Mevzûâti'l-Ulûm*, Kahire 1968.

• et-Teftâzânî, Sa'düddîn (792/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefîyye*, Karaçi 2012.

• Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara 1983.

• Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1998

• ez-Zehebî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk, Şuayb Arnavut-Muhammed Naim el-Arkûsî), Beyrut 1413/1992.

Why Did Ash’ari Leave Mu’tazila?*

Mehmet KESKİN**

Abstract

Al-Ash'ari grew up in the Mu’tazila and defended this system of thought sincerely for many years. In the age of forties, he left the Mu'tazilah sect and joined the Ahl al-Sunnah thought. He was one of Mu’tazilah’s fiercest opponents. In this article, in the context of quitting the band of Ash’ari from Mu’tazilah, the narrations contained in the sources will be handled in different variants.

Keywords: al-Ash’ari, al-Jubbâi, The Three Brothers, Mu’tazilah

Eş’ârî Mu’tezile’den Neden Ayrıldı?

Özet

Eş’arî Mutezile içinde yetişmiş ve uzun yıllar bu düşünce sistemini samimiyetle savunmuştur. Kırklı yaşlarda Mu’tezile mezhebinden ayrılarak Ehl-i Sünnet düşüncesine katılmış ve Mu’tezile’nin şiddetli hasımlarından biri olmuştur. Bu makalede Eş’arî’nin Mu’tezile’den ayrılması bağlamında kaynaklarda zikredilen rivayetler farklı varyantlarıyla ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş’arî, Cübbâî, İhve-i Selase (üç kardeş), Mu’tezile

Introduction

Different ideological experiences of Abu al-Hasan Ali ibn Ismail al-Ash’ari, one of the leading kalam figures of Ahl al-Sunnah who established Ash’ari movement and after whom the sect was named, have always been discussed because he participated in Kulabi sects, which were once considered Mu’tazila, Hanbali and Ash’ari schools. Evidence indicate that he abandoned Mu’tazila and adopted the ideology of Ahl al-Sunnah, and his relationship with the Hanbali

* This paper is the English translation of the study titled "Eş’ârî Mu’tezile’den Neden Ayrıldı?" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet KESKİN, “Eş’ârî Mu’tezile’den Neden Ayrıldı?”, *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 93-112.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of the History of Islamic Sects, mkeskin@yyu.edu.tr.

school, which is one of the Ahl al-Sunnah sects, caused people to perceive him as a Hanbali and Kulabi (Ash'ari) and to continue discussing which one of these is his final ideological destination until current time. Another issue that is as controversial as the afore-noted is related to why or as a result of what he left Mu'tazila. What acts as a source to these controversies is actually related to the data regarding Ash'ari's life.

Ash'ari is a member of Ash'ar tribe from Yemen, and his origins are related to Abu Musa al-Ash'ari, a well-known sahabah member. When Ash'ari was a child, he was taught by Zakariyya as-Saji, a leading Ahl al-Hadith scholar of Basra period, upon his father's recommendation. After his father's passing, he was raised under the guidance of Jubbai when he was a teenager, and he acted as a supporter of Mu'tazila until the age of 40. It was later understood that he left the Mu'tazila and Mu'tazila ideology and ideologically fought against them. He then became a supporter of Ahl al-Sunnah. Both sources and contemporary studies have examined the reasons for his ideological change. Another controversial issue in this regard is related to whether he adopted Hanbali school after leaving Mu'tazila or accepted the concept of Kulabi movement that would be called as Ash'ari school later. Before detailing the reasons why he left Mu'tazila, this study mentions his time as a Mu'tazila member.

1 – Mu'tazila Ash'ari

After the passing of his father, Ash'ari had been taught by Jubbai who married his mother during his teenage years, and he learnt the basics of Mu'tazila from him.[1] When he was around 40, he became an authority of Mu'tazila to such degree that Jubbai, the head of the Basra Mu'tazila branch, sent Ash'ari to discussions on his behalf.[2] This era is accepted as the first stage of Ash'ari's ideological development. Although his father told him to receive education from Abu Yahya Zakariya ibn Yahya as-Saji (307/919), one of the leading representatives of Ashab al-Hadith, a hadith authority, and a Shafi fiqh authority, as his last will, the education Ash'ari received from his family and Ahl al-Hadith members such as as-Saji is far from being an ideological stage for him as he was a child during those

[1] az-Zahabi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Osman ibn Kaymaz (748/1347), *Siyaru A'lami an-Nubala*, (ed., Shuaib Arnawut-Muhammad Naim al-Arkusi), Beirut 1413/1992, XV, 86; Ibn Qadi Shuhba, Abu Baqr ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Umar (851/1447), *Tabakatu ash-Shafiiyya*, (ed. al-Hafiz Abd al-Alim Khan), Beirut 1407/1986, II, 113; al-Maqrizi, Taki ad-Din Ahmad ibn Ali,(845/1441) *al-Hitat wa al-Asar*, Cairo, nd., II, 359; Subhi, Ahmad Mahmood, "al-Ashari al-Mutakallim", *Mawsuatu Hadarati al-Islamiyya*, Umman 1993, p. 379.

[2] For more details about Ash'ari's participation to discussions in place of Jubbai, See: al-Akhwazi, Abu Ali al-Hasan ibn Ali ibn Ibrahim (446/1055), "Masalibu Ibn Abi Bishr", ed. Michel Allard, *Bulletin D'ètudes Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, p. 155; Ibn Asaqir, Abu al-Qasim Ali ibn Hasan (571/1175), *Tabyinu Kazibi al-Muftari fi ma Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-Ash'ari*, Dimashk 1399/1979, p. 91.

times.[3] Therefore, it would be more appropriate to regard the Mu'tazila era as the first ideological stage of Ash'ari. However, the education he received from his family constitutes the basis for his ideological approach. Classical sources indicate that Ash'ari's first ideological stage dates back to the Mu'tazila era.[4] Contemporary studies depend on the classical sources in this regard. Therefore, if the ideas of a couple of scholars are considered as an exception,[5] an agreement would be present between the classical sources and modern studies.

While providing the list of works he compiled in *al-Umad*, Ash'ari mentions about a work entitled *al-Jawabat fi as-Sifat an Masaili Ahli az-Zaygh wa ash-Shubuhat* and says that this is one of his most extensive studies on divine titles. He also notes that he criticized this book, which he wrote to confirm Mu'tazila and a similar form of which was not written before for them, when he was leaving Mu'tazila, and that he understood his mistake and refuted this book with evidences upon the direction of Allah.[6] Considering this point and the fact that he participated in discussions on behalf of his master, the position Ash'ari achieved when he was a Mu'tazila member can be easily estimated.

Considering the fact that the number of sources reflecting the period when Ash'ari was a Mu'tazila member is limited, it is not possible to obtain information about his ideas regarding this period. Although certain sources indicate that the reason why Ash'ari was neglected by the supporters and opponents of his Mu'tazila period is different, they ensured that the result above emerged in this regard. Although not yet certain, Ash'ari supporters did not consider studying the Mu'tazila period of their imam as pragmatist, and they might have even regarded this period as harmful. Instead, they preferred conveying the data about why Ash'ari left Mu'tazila which they considered more critical and beneficial. Thus, Ash'ari members do not mention about Ash'ari's Mutazila period except the time

---

[3] Fawkiyah Husein consider the first ten years of Ash'ari's life as the first stage where he learned Quran and Hadith information from Ahl al-Hadith. See: Fawkiya Husein, "Mukaddima" *Ash'ari al-Ibana*, (ed., Fawkiya Husein Mahmood), Cairo, 1987, I, 29.

[4] For more details about Ash'ari being a Mu'tazili member before, see: Ibnu an-Nadim, Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq (385/995), *al-Fikhrist*, Beirut 1978, p., 257; az-Zahabi, *Siyaru A'lami an-Nubala*, XV, 89; Ibn Halliqan, Abu al-Abbath Shams ad-Din Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Baqr (681/1282), *Wafayatu al-A'yan wa Anbau az-Zaman*, (ed. Ikhsan Abbath), Beirut 1968, III, 285; al-Akhwazi, *Masalib*, p. 153, 155; Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 39-40; Ibnu al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd ar-Rahman ibn Ali ibn Muhammad (597/1201), *al-Muntazam fi Tarihi al-Muluq wa al-Umam*, (ed. Abd al-Qadir Ata), Beirut 1992, VI, 333.

[5] For example, Fawkiyah Husein, who extensively analyzed and studied *al-Ibanah* by Ash'ari, claims that the first ten years of Ash'ari's first ideological development dates back to the first ten years when he received Quran and Hadith education from Ahl al-Hadith. See: Fawkiya Husein, "Muqaddima", I, 29.

[6] Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 131; az-Zahabi, *Siyaru A'lamu an-Nubala*, XV, 87; as-Subki, Taju ad-Din Abu Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali (771/1370), *Tabakatu ash-Shafiiyyeti al-Kubra*, (ed. Abd al-Fattah Muhammad-Mahmood Muhammad), 1992, III, 361.

when he left Mu'tazila. Ash'ari opponents who were not Mu'tazila members and Hanbali followers blamed him for still being a member of Mu'tazila, which drove Ash'ari to continually make efforts to prove he was not a Mu'tazila member. This process caused his supporters to make attempts to prove that Ash'ari left Mu'tazila and became their greatest rival let alone accepting him as a Mu'tazila member. It is fair to state that they reviewed his Mu'tazila period in the process of supporting Ash'ari.

Ahl al-Hadith and extremist work supporters always considered him a Mu'tazila member, which caused his supporters to talk about the period he left Mu'tazila more. Therefore, sources have detailed information about his departure from Mu'tazila instead of his time in this school. Moreover, the fact that Ash'ari left Mu'tazila, became one of their opponents and severely criticized Mu'tazila may be the cause for the absence of the information regarding his Mu'tazila period in the works of Mu'tazila members. Thus, it is almost impossible to find satisfactory amount of information about Ash'ari's Mu'tazila period in the classical sources. We are not sure about the ideas he supported in this period and about whether he has personal Mu'tazila ideas. However, the evidences that he participated in certain discussions on behalf of his master Jubbai and himself[7], that he compiled works while stating "There has been no similar works for Mu'tazila before."[8] in accordance with the principles of Mu'tazila, and that he offered his personal ideas in certain specific kalam issues[9] indicate that Ash'ari had or might have had his own ideas in this period although it is not known what exactly these ideas were. Considering the facts that he was raised alongside Jubbai and assigned the duty of taking part in discussions on behalf of Jubbai, it is fair to state that Ash'ari shared the same or similar ideas with Jubbai in that period. Otherwise, Jubbai would not have sent Ash'ari to represent him in discussions. Therefore, most, not all, of the ideas from Jubbai are the ones that were also supported by Ash'ari.[10] As also noted by Ash'ari, he did not write anything except a couple of compilations when he was a Mu'tazila member. According to certain statements, Ash'ari was good at disputes

---

[7] See: al-Akhwazi, *Masalib*, p., 155; Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 91.

[8] Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 131; az-Zahabi, *Siyaru A'lami an-Nubala*, XV, 87; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiiyya*, III, 361.

[9] *Kitabun fi Bab al-Shay* by Ash'ari which examines whether the absent facts are related to objects indicates that he reviewed specific issues in this period. Ash'ari later abandoned his ideas in this work. See: Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 133.

[10] For Jubbai's ideas, see: al-Ash'ari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail (324/936), *Kitabu Makalati al-Islamiyyin wa Ihtilafi al-Musallin*, ed., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, p. 276, 412-413, 464, 542; al-Juwayni, Imamu al-Haramain Abu al-Muali Abd al-Maliq (478/1085) *Kitabu al-Irshad*, (ed., As'ad Tamim), Beirut 1985, p. 121; Qadi Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan ibn Ahmad (415/1024), *Sharhu al-Usuli al-Hamsa*, (ed., Abd al-Qarim Uthman), Cairo 1988, p. 275; Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, (trans. Mehmet Dağ), Ankara, 1983, p. 140-147.

while being weak at amendments compared to his master. His statements were generally disjointed, and he could not express what he meant when he wrote.[11] Accordingly, it would be nonsense to think that Ash'ari wrote many works supporting Mu'tazila ideology instead of his master Jubbai who was the master of Basra Mu'tazila school and one of the best in writing compilation.

Ash'ari wrote a work reflecting the ideology of Mu'tazila about Allah's titles during Mu'tazila period. However, relevant sources do not mention the title of this work. Ash'ari states that he abandoned these ideas as Allah directed him and that he criticized and disaffirmed his work on Allah's titles, which he wrote when he was a Mu'tazila, in his work *al-Jawabat fi as-Sifat an Masaili Ahli az-Zaygh wa ash-Shubuhat*.[12] Another work he wrote in Mu'tazila period is entitled *Kitabun fi Babi Shay.* Ash'ari states in this work he supported the idea that objects occupy a physical space even if they are absent. He also notes that he criticized this work and that it should not be considered.[13] Ash'ari supported ash-Shahkam al-Basri (270/883)[14] who was regarded as the first person stating that absence indicates an object in this work and who was the master of Jubbai.

2- Ash'ari's Departure from Mu'tazila

Ash'ari lived in Basra and Baghdad, the center of Islamic science and administration, and he was raised as a Mu'tazila while being taught by Jubbai who also taught Abu Hashim, his son. Therefore, Ash'ari agreed with Jubbai and supported his ideas for many years. When he was 40 years old, his ideological world went through certain changes which we do not know exactly, and he changed his ideological approach. According to certain sources, people witnessed that he suddenly abandoned Mu'tazila and took a stance against them.

Sources reflecting Ash'ari's life agree that he declared he left Mu'tazila in Basra Mosque. The following narrative reporting this change is the oldest one in this regard which was conveyed by Ibnu an-Nadim: *"Abu al-Hasan Ali ibn Ismail ibn Abi Bishr al-Ashari is from Basra. He was once a Mu'tazila but he took the steps of the minbar in Basra Mosque saying the following loudly: "Those who know me actually know well. I introduce myself to those who do not know me. I am the son of him and him. I said Quran was a creature, Allah cannot be seen with naked eyes, and I did the canon actions. I know foreswear. I abandon all these I believed once, and I reject Mu'tazila." He abandoned*

[11] al-Akhwazi, *Masalib*, p. 155; Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 91.

[12] Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 131; az-Zahabi, *Siyaru A'lamu an-Nubala*, XV, 87; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiiyya*, III, 361.

[13] Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 133.

[14] Tritton, *İslam Kelamı*, p. 139.

the adl and halq al-Quran statement. He then revealed the mistakes of Mu'tazila."[15] Another narrative explaining certain points in this narrative of Ibnu an-Nadim is reflected by Ibn Asaqir. This narrative indicates that Ash'ari secluded himself for 15 days after living as a Mu'tazila for 40 years, and stated the following in the minbar of Basra Mosque: *"O! People! I examined. Evidences of both sides seemed equally right to me. Thus, I could not prefer the truth to myths or myths to truth. Therefore, I prayed to Allah to make me see the correct path, and Allah directed me to the beliefs I mentioned in my books. Therefore, I have isolated myself from you for some time. I left my previous ideas just like I took of this dress of mine."* He also tells that he distributed his books suiting the ideas of Ahl al-Sunnah to the people.[16]

In addition to these narratives, there is another narrative associated to Abu Abdillah al-Hamrani[17], reported to have occurred in Basra Mosque and conveyed by both Ibn Asaqir and Ibn al-Jawzi. It is as follows: "Abu Abdillah al-Hamrani says: *"We did not know what was happening. We saw Ash'ari taking the steps of the minbar in Basra Mosque following the Friday prayer. He had a band around his waist. He cut it, saying "Please witness that I abandoned my previous ideas."*[18] Therefore, after becoming one of the best supporters of Mu'tazila, Ash'ari objected to Mu'tazila, became a serious rival to them and directed severe criticisms to Mu'tazila.[19]

The narratives reflecting Ash'ari's declaration that he left Mu'tazila have differences but they generally support one another. However, there are different narratives and ideas reflecting why Ash'ari left Mu'tazila.

In addition to certain Ash'ari sources associating the reason to the dreams Ash'ari saw[20], some works by some Ash'ari scholars relate the reason for departure to the ideological discussions between him and his master Jubbai. Moreover, Ash'ari's desire for positions and reputation was the reason for the departure,

---

[15] Ibnu an-Nadim, *Fikhrist*, p., 257; See: az-Zahabi, *Siyaru A'lami an-Nubala*, XV, 89; Ibn Halliqan, *Vafayatu al-A'yan*, III, 285.

[16] Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 39.

[17] Ibn Asaqir says the state of Hamrani is unknown. See: Ibn Asaqir, p. 40. However, Hamrani's narratives are used by al-Akhwazi. See: al-Akhwazi, *Masalib*, p. 155 and the rest. Ibn Asaqir must have received the narrative from him because the narratives in both works are the same. However, by saying unknown, Ibn Asaqir makes Ash'ari-related unpleasant narratives of Hamrani, from whom al-Akhwazi conveyed a narrative, suspicious. In addition, another interesting point is that some of these narratives were used by Ibn Asaqir.

[18] See: Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 40; Ibnu al-Jawzi, *al-Muntazam*, VI, 333. Ibn Asaqir's narrative is as follows: "Witness that I was about to follow a religion other than Islam but now I became a Muslim. I abjure and abandon all my previous ideas. The same narrative with the additions were also reflected by al-Akhwazi. See: al-Akhwazi, *Masalib*, p. 155. This addition must have been formed to blemish Mu'tazila.

[19] Cf.: Hanna Fakhuri,– Halil Cerr, *Tarihu al-Falsafati al-Arabiyya*, Beirut 1982, I, 176.

[20] See: Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 38 and the rest.; Giridi, Sirii, *Arau al-Milal*, Istanbul, 1303, p. 206.

according to some.[21] People conducting studies on this topic preferred different reasons in this regard. This study approaches to the topic only through the narratives and data provided in relation to Ash'ari's departure from Mu'tazila from the relevant sources and studies. These are the discussions believed to have occurred between Ash'ari and his master Jubbai, and the dreams which are believed to have been seen by Ash'ari.

2.1. Discussions

The ideological discussions reported to have occurred between Ash'ari and Jubbai took place in Basra before Ash'ari went to Baghdad. Ash'ari stayed in Basra for some period after abandoning Mu'tazila and went to Baghdad probably after and around the time Jubbai passed away.[22] Although the content of the discussions in the sources indicate that most of the discussions occurred after Ash'ari left Mu'tazila, it is not possible to determine whether all of the discussions occurred when he was a Mu'tazila member or after he declared that he abandoned Mu'tazila.[23] Certain sources reflect that Ash'ari left Mu'tazila as a result of certain ideological discussions with Jubbai. One of the interesting points in these discussions is that Ash'ari used the Mu'tazila dialectic well and hit them with their weapons.[24] This issue generally aims to reflect that Ash'ari's certain ideas including "finding solutions to insoluble issues with different comments"[25] and the issue of Three Brother (Ikhwa al-salasah) and Mu'tazila's certain ideas regarding divine actions actually cause dilemma and uncertainty in this case. Moreover, this discussion includes the issue of Salah-Aslah.

First Discussion: The Issue of Three Brothers

This discussion has been included with its different variants in many sources. As noted by Rosalind Ward Gwynne,[26] the oldest source in this regard is the following narrative by Abd al-Qahir al-Baghdadi (429/1037), one of the early-period Ash'ari scholars, under the title "permissibility of killing someone who will not show faith if they are not killed": "We can tell the following to those who claim all

---

[21] See: al-Akhwazi, *Masalib*, p. 155.

[22] Abd ar-Rahman, Badawi, *Mazahibu al-Islamiyyin*, Beirut 1983, p. 492.

[23] Cf.: Badawi, *Mazahib*, p. 492.

[24] Cf.: Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979, p. 378.

[25] Nicholson, *A Literary History Of The Arabs*, p. 376.

[26] Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbai, al-Ash'ari and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), p. 132.

best arise from destiny: They say 'Tell us the state of three children siblings, one of whom dies in his/her childhood, while the other two, one of whom is a disbeliever while the other is a believer, reach adolescence in the eternal world.' They are replied as follows: 'The disbeliever will stay in hell eternally. The other two will go to paradise. However, the degree of the believer will be higher than the one who dies in childhood.' 'How will Allah respond when the one that dies as a child demands a position, just like that of his/her believer sibling, in paradise?' And when Allah answers: 'Your sibling achieved this place due to his/her practices. But you have no practices.' The child says: 'Why did not you enable me to live to perform practices just like him/her?', and Allah responds: 'Dying as a child was better/beneficial for you because if I let you live, you would become a disbeliever.' In this case, if this is a correct/senseful excuse, the disbeliever one would say: 'O! Allah! You took the life of my sibling when he/she was a child. Why did not you take mine although you knew that I would become a disbeliever when I reached adolescence?' According to those who defend the aslah principle, Allah becomes unable to answer this question which cannot be the case for Allah.[27] Under the titles of Salah-Aslah and Lutuf, Ibn Furaq says Ash'ari stated the following "Only Allah knows the reasons for letting the one live who will be a disbeliever in his upcoming years or taking the life of one who will show faith if one is permitted to live."[28]

One of the earliest variants of this narrative is reflected by Ghazali (d. 505/1111), and Ash'ari and Shafii scholar. The narrative he conveys under the title "Allah Does Whatever Allah Pleases to the Servants" is as follows: "Say there is a discussion between a child who dies as a Muslim and an adult. Allah increases degree of the believer and makes him/her superior than the child because that adult spent his/her life practicing religiously in adolescence. According to Mu'tazila, doing so is necessary by Allah." If child asks: "O! Allah! Why did you make his/her degree superior than me?" Allah answers: "Because he/she practiced after adolescence." Upon this answer, child says: "You took my life when I was a child. It was necessary for you to let me live so that I could practice and obey you. You blessed him/her enabling to live longer. But it was unfair of you not doing the same for me. Why did you bless him/her?" Allah answers: "I knew that If you had reached adolescence, you would have become a disbeliever or rebel. What was better for you was to die as a child." This was an excuse reflected by Mu'tazila on behalf of Allah. Meanwhile, disbelievers scream from the depths of hell: "O! Allah! Would not you know that we would be disbelievers when we reached adolescence? Why did not you take our lives in childhood? We even accept a place lower than that of this child." How is this answered? In this case, divine actions should be

[27] al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *Usulu ad-Din*, Beirut 1981, p. 151-152.

[28] Ibn Furak, Abu Baqr Muhammad ibn al-Hasan (406/1015), *Mujarradu Maqalati ash-Sheikh Abi al-Hasan al-Ash'ari*, (ed., Daniel Gimaret), Beirut 1987, p. 124, 129.

more exalted than being assessed by Mu'tazila. (Is there any option but to say this?) [29] Ghazali includes another variant of this narrative in *al-Iktisad fi al-I'tikad*.[30]

Fahruddin ar-Razi (d. 606/1209), a well-known Ash'ari kalam authority, conveyed the narrative variant which is known as "ikhwa al-salasa (three brothers)" and believed to have occurred between Ash'ari and his master Jubbai. It is as follows: "According to statements, an alienation (distance) emerged between Sheikh Abu al-Hasan al-Ashari and Abu Ali al-Jubbai when Ash'ari abandoned Mu'tazila and objected to their ideas more than ever. Certain scholars attended the negotiation meeting of Jubbai one day. Sheikh Abu al-Hasan attended this assembly and sat at a corner hiding from Jubbai. He said to one of the old women there: "I will mention an issue to you. Go ask the master about this issue. Tell him that you had three sons. First of them was religious and devotee, while the second was a disbeliever and sinner, and the third was a child. They all died in these states. O! Sheikh! Please tell me about their states." Jubbai says to her: "The believer has positions in paradise. The disbeliever is in the layers of hell. The child, however, receives no punishment." Ash'ari tells the woman: "Ask him whether it is possible for the child receiving no punishment to achieve the same positions of the believing child in paradise? Jubbai replies: "No, because Allah says: 'Your brother achieved these positions with his practices and religious activities. You did no such things.'" Abu al-Hasan says to woman: "Ask him what if the child says 'O! The Creator of the Universes! I am not responsible because you took my life before I reached adolescence. If you had given me the chance to live longer, maybe I could have done more than what my brother did as a religious person.' Jubbai: "Allah answers: 'I knew that you would reach beyond your limits, become a disbeliever and deserve hell. I observed your state and took your life preventing you from going to hell.'" Abu al-Hasan says to woman: "Ask him what if the disbelievers and sinners in the lower layers of hell raise their heads and say: 'O! Allah! The Ahkam al-Hakimin and Arhamu ar-Rahimin! You knew about our states just like you knew that this little brother would have deserved hell if he had lived longer. Then why did not you observe our states?" The narrator of this story says: "When the dialog reached this point, Jubbai could not say anything and hesitated. He looked around and saw Abu al-Hasan, understanding that these questions came from him instead."[31] Thus, who refuted Jubbai at the end of this discussion was Ash'ari.

Scholars such as Ibn Halliqan (681/1282), Ibn Taymiyyah (728/1328), Zahabi (748/1347), Ibn Qayyim al-Jawziyyah (751/1350), as-Subki (771/1370), Taftazini

[29] al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (505/1111), *Ihyau Ulum ad-Din*, Jeddah, 2011, I, 411-412.

[30] al-Ghazali, *al-Iktisad fi al-I'tikad,* (ed.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara, 1962, p. 184-185.

[31] ar-Razi, Fahruddin Muhammad ibn Umar (606/1209), *at-Tafsiru al-Qabir*, Beirut, 1420/1999, XIII, 143-144.

(792/1390), Jurjani (816/1413) and Taşköprülüzade (968/1561), all of whom lived after Razi, based their ideas on Razi's narrative with a couple of changes.[32] Therefore, they provided serious contributions to the popularity of this narrative.

Razi notes that Abu al-Husein Muhammad ibn Ali ibn Tayyib al-Basri (436/1044), one of the remarkable students of Qadi Abd al-Jabbar, a well-known Mu'tazila and Shafii scholar, came four generations after Jubbai and found a solution to this issue and that he reflected certain claims. Razi makes an effort to separately refute the arguments mentioned by Abu al-Husein.[33]

Watt directs the following criticisms to this narrative in the sources about Three Brothers. The first is related to "three children" instead of "three brothers". The second indicates that the criticized ideas belong to certain Baghdad Mu'tazila members instead of Jubbai. Jubbai said Allah can act showing the divine superiority and show compassion to people more than they deserve. Jubbai might have selected this study to use it against the Baghdad school. The third indicates that this story is included in the following sources. Ibn Asaqir (572/1176) does not mention about this but Subki (771/1370) reflects it. He conveys this idea from Zahabi (748/1347). Moreover, the same story is used by (505/1111) Ghazali to criticize a Mu'tazila idea without mentioning that it was also used by Ash'ari before.[34] A similar form of this criticism is also directed by Rosalind Ward Gwynne.[35]

Watt's objection that the story takes place between three children instead of three brothers indicates that this story includes three people: a believer, a disbeliever and a child.[36] However, they are brothers in Baghdadi's narrative which

[32] See: Ibn Halliqan, *Wafayatu al-A'yan*, IV, 267-268; Ibn Taymiyya, Taqi ad-Din Ahmad ibn Abd al-Halim al-Harrani (728/1328), *Minhaju as-Sunnati an-Nabawiyya,* (ed. Muhammad Rashad Salim), Riyadh 1406/1986, III. 198-199; az-Zahabi, *Siyaru A'lami an-Nubala*, XV, 89; Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abu Abdillah Muhammad ibn Abi Baqr (751/1350), *Shifau al-Alil fi Masaili al-dai wa al-Qadari wa al-Hiknmati wa at-Ta'llil*, (ed. Muhammad Badruddin), Beirut 1978, p. 216; as-Subki, Tajuddin Abu Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali (771/1370), *as-Sayfu al-Mashhur fi Sharhi Akidati Abi Mansur*, (ed. M. Saim Yeprem), Istanbul, 1989, p. 28; as-Subki, *Tabakatu ashş-Shafiiyya*, III, 356; at-Taftazani, Sa'duddin (792/1390), *Sharhu al-Akaidi an-Nasafiyya*, Karaçi, 2012, p. 57; al-Jurjani, as-Sayyid ash-Sharif Ali ibn Muhammad (816/1413), *Sarhu al-Mawaqif,* Beirut, 1998, VIII, 218-219; Taşköprüzade, Ahmad ibn Mustafa (968/1561) *Miftahu as-Saada wa Misbahu as-Siyadah fi Mawzuati al-Ulum*, Cairo 1968, II, 165-166; al-Halabi, Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim, *Nimatu az-Zaria fi Nusarati ash-Sharia*, (ed. Ali Rıza), Riyadh, 1998, p., 109-110.

[33] ar-Razi, *at-Tafsiru al-Qabir*, XIII, 144-145.

[34] Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trans. Ethem Ruhi Fığlalı), Istanbul, 1998, p. 376.

[35] See: Gwynne, Id, p. 137 et al.

[36] as-Subki conveys this narrative as follows: Ash'ari asks Jubbai "What is your idea about the state of a believer, a disbeliever and a child before the divine presence?" See: as-Subki, *as-Saifu al-Mashur fi Sharhi Aqidati Abi Mansur*, p. 28; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiiyya*, III, 356.

seems as the oldest narrative in this regard.[37] Ghazali's narrative, the one following Baghdadi's narrative, contains three children.[38] Regarding his criticism toward Jubbai that he believed Allah can show superiority, the issue here is actually related to the necessity of blessing or aslah in regard to offers and beliefs or the point is related to Allah's power in this regard. The issue is not related to Allah's decision to make the life of an acquiescent believer longer and bless that person so that he/she can practice longer and have higher degrees and more benevolent acts. Jubbai's ideas are related to degrees and good deed rather than the concept of faith and offers.[39] The interesting point is that what is mentioned in discussions is related to the topic of belief. Thus, this study stresses that the objection in this regard does not make sense. It is a fact that this story is included in the following sources and narrated by Zahabi, Subki's master. However, this was narrated by Ibn Halliqan before Zahabi, by Fahruddin ar-Razi before Ibn Halliqan, by Ghazali before Fahruddin ar-Razi, and Abd al-Qahhir al-Baghdadi before Ghazali. The details related to narratives and early-period narratives were provided in the previous pages. Moreover, Baghdadi reflects the issue of three brothers as an argument used against Qadariyya.[40] Thus, the fact that Ibn Asaqir does not convey a narrative justifies approaching to the issue with suspicion. Considering the afore-noted points, it does not seem senseful to think that Jubbai selected this story to use against Baghdad school. Moreover, there is no concrete evidence in this regard.

Ash'ari sources reflecting this discussion indicate that Allah makes the divine blessing and torture specific to any people Allah deems suitable and that divine actions are the evidences reflecting that these actions are not associated to any human purposes.[41] In addition, this discussion is related to the following questions: Is Allah obligated to do something? Are all actions of Allah related to a reason?[42] It is clear that this story is not solely used in regard to the salah-aslah issue. This story has been generally used in relation to the quality of divine actions. This example is used, despite being related to salah-aslah in particular, to indicate that Allah is totally free in the divine actions and cannot be regarded as obligated to associate the divine actions to a reason or wisdom, that Allah can do or prevent whatever Allah deems necessary for the creatures, and that there is no superior authority which can restrict Allah. Moreover, Ash'ari indicates that Allah can act however Allah pleases toward the creatures in the eternal life just like Allah does in this

[37] See: al-Baghdadi, *Usulu ad-Din*, p. 151-152.

[38] See: al-Ghazali, *Ihyau Ulum ad-Din*, I, 411-412. Cf.: al-Ghazali, *al-Iktisad fi al-I'tikad*, p. 184-185.

[39] For more details about Jubbai's ideas on this issue, see: al-Ash'ari, *Makalat*, p. 575.

[40] al-Baghdadi, *Usulu ad-Din*, p. 151-152.

[41] Ibn Halliqan, *Vafayatu al-A'yan*, IV, 267-268; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiyya*, III, 356.

[42] Cf.: as-Subki, Ahmad Mahmood, *fi Ilmi al-Kalam Dirasatun Falsafiya li Arai al-Firaqi al-Islamiya fi Usuli ad-Din*, Beirut 1985, II, 45.

mortal world, and that Allah does not have to do anything for any creatures. Objects and subjects all belong to Allah. If Allah has a vow, Allah does not break the divine promise.[43]

Second Discussion: Issue of Allah's Names

Another topic of discussion that is believed to have occurred between Ash'ari and Jubbai reflects the titles of Allah. One of the early narratives in this regard is conveyed by Baghdadi. Accordingly, Jubbai asks Ash'ari: "What does obeying mean to you?" Ash'ari replies: "Following the instructions." Ash'ari also asks Jubbai about his ideas. Jubbai replies: "To me, the exact meaning of obeying is related to the suitability to will. Anybody fulfilling others' wishes would obey them." Ash'ari says: "Accordingly, it means Allah would obey creatures when Allah fulfills their wishes. By saying so, you opposed to the works of Muslims and denied the Allah of the universes. If the claim that Allah obeys people is appropriate, then it would also be appropriate for Allah to bow down to people, which is not the case for Allah.[44]

According to another discussion about whether Allah's titles are divine, a man asks Jubbai whether it is suitable to give the title "akil" to Allah. Jubbai states that the term "akl" is derived from the term "ikal"[45] meaning prevention or restriction, and that these meanings or such an assertion cannot be the case for Allah. Upon this answer, Ash'ari says to Jubbai: "Accordingly, Allah cannot be named hakim because this name is derived from the phrase 'hikmat al-lijam' meaning the iron bars preventing animals from leaving their places. Considering the fact that this phrase is derived from the concept of 'man' meaning prevention and that Allah cannot be prevented, you should not consider giving the name of hakim to Allah as appropriate." Jubbai cannot give a response to this statement and asks Ash'ari why he deems naming Allah as akil inappropriate though he finds the title hakim suitable for Allah. Ash'ari says the principle he follows in determining Allah's titles is not the action of comparison but the presence of canon permissions, and he states that he finds the title hakim suitable as it was given by the canon principles and that he considers the term akil as inappropriate as it was disaffirmed by the religious works. Ash'ari also notes that if canon principles would deem this title suitable, he would accept it.

---

[43] See: al-Baghdadi, *Usulu ad-Din*, p. 151; Ibn Furak, *Mujarrad*, p. 130,335; Ibn Taymiyya, *Minhaju as-Sunna*, III, 14; Cf.: al-Maghribi, *al-Firaqu al-Kalamiyya*, p. 325; Öz, Mustafa, "Principles of Abu al-Hasan Ash'ari and Ash'ari Sect" *Diyanet Dergisi*, 1974. XIII, Issue, III, p. 192.

[44] al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *al-Farq bayna al-Firaq*, (ed., Muhyuddin Abd al-Hamit) Beirut, 1995, p. 183. Cf.: al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *al-Milal wa an-Nihal*, (ed. Albert Nasri Nader) Beirut, 1970, p. 129.

[45] The plural of "i'qal" is "U'qul". See: ar-Razi, Zaynuddin Muhammad ibn Abi Baqr ibn Abd al-Qadir (667/1268), *Mukhtaru as-Sihah*, Beirut 1988, p. 447.

Another discussion in this regard is related to Jubbai's claims that Allah's titles are based on comparisons and that Allah's all actions can create titles for Allah. According to a narrative, Ash'ari refutes Jubbai stating "You give the title 'muhbil' to Allah as Allah also creates pregnancy."[46]

Third Discussion: The Issue that Allah Wishes Whatever Allah Orders

According to this narrative, Ash'ari says to Jubbai: "You claim that Allah wishes whatever Allah orders. Then what happens when a person who has a debt and receivable fails to pay the debt, says to the creditor "I swear I will pay you tomorrow", and still fails to pay on that day? Jubbai replies: "That person becomes a sinner due to swearing as Allah wishes that the creditor should be paid." Upon this answer, Ash'ari says Jubbai opposes to the works of the ummah because people would agree that one who swears by reflecting Allah's freedom in divine actions would be a sinner if one fails to keep one's promise.[47]

There is another narrative indicating that Ash'ari was defeated by his opponent in a discussion he participated on behalf of Jubbai and he abandoned Mu'tazila ideology upon this defeat.[48] The most interesting point in this narrative is that the discussion arises from a debate Ash'ari participated on behalf of Jubbai although the discussion is reflected to have occurred between Jubbai and Ash'ari.

Some state that Ash'ari left Mu'tazila due to Jubbai and as a result of these discussions.[49] This is partly true but Ash'ari must have undergone an ideological preparation before these discussions according to this belief. The concrete evidence in this regard is the narrative indicating that Ash'ari asks certain questions to his master, gets no satisfactory answers, becomes quite disturbed, and makes an effort to seek answer to the ideological questions.[50] Accordingly, Ash'ari asked his questions to his master but got no satisfactory answers, and meanwhile, he was being influenced by Zakariya ibn Yahya as-Saji, an Ahl al-Hadith member and one of his first masters. He conveyed his personally-found answers to the unanswered questions to Jubbai in time. It is possible that this process turned into the discussions reflected in all sources.

---

[46] al-Baghdadi, *al-Farq bayna al-Firaq*, p. 183-184. Cf.: al-Baghdadi, *Kitabu al-Milal wa an-Nihal*, p. 129.

[47] al-Baghdadi, *al-Farq bayna al-Firaq*, p. 184.

[48] al-Akhwazi, *Masalibu Ibn Abi Bishr*, p. 155; Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 91. It is not known who the opponent of Ash'ari was in this discussion. He might be someone from Ibn Qullab school.

[49] ash-Shahrisrani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abd al-Qarim (548/1153), *al-Milal wa an-Nihal*, ed. Ahmad Fahmi, Beirut 1992, I, 28; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara 1981, p. 68; Abu Rayyan, Muhammad Ali, *Tarikh al-Fiqri al-Falsafi fi al-Islam*, Beirut, nd., p. 196; Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu al-Falsafati al-Arabiyya*, Beirut 1990, p. 130-131.

[50] Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 38-39.

There are narratives indicating that Ash'ari continued his ideological discussions with Mu'tazila in Basra after abandoning this sect.[51] Therefore, there is no concrete evidence indicating that these discussions were made up later. Moreover, discussions between them are totally natural and suit the progress of the events. However, narrators might have added or removed things from their narratives, which does not require neglecting the discussions or regarding them as false. Ash'ari wrote separate refutations to Jubbai[52], he mentioned his name in other works and criticized his ideas. These all support the reality of the discussions in different sources. However, the possibility that some of these discussions were conducted through the works does not terminate the possibility that some were conducted face to face.

2.2. Dreams

There are different narratives indicated by Ibn Asaqir as a reason for Ash'ari's departure from Mu'tazila but their content is almost the same because they all relate Ash'ari's departure to the dream he saw.

The first narrative is conveyed by Ahmad ibn Husein, a kalam authority. Accordingly, Ash'ari starts asking questions to his master when he become competent in kalam but gets no satisfactory answers. This disturbs him, causing him to have uncertainty about what to do. Upon this, he prays to Allah for seeking solutions to his ideological problems. He then sees the Prophet who tells him "Follow my Sunnah." Accordingly, Ash'ari relates kalam issues to Quran and Sunnah, and he accepts the suitable ones while rejecting the opposite.

The second narrative conveyed by Ibn Asaqir is related to Abu Abdillah ibn Muhammad. According to this narrative, Ash'ari sees the Prophet who orders him to follow the Sunnah. However, the issue is reflected with more details in this narrative. Accordingly, the dream is seen three times: at the beginning and middle of Ramadan, and on Laylat al-Qadir. Ash'ari is told to follow the Sunnah in this narrative. However, he is also told to use kalam discipline for Islamic works. Moreover, after stating that it is hard for him to abandon a sect he has followed for

[51] Ibn Asaqir states that Ash'ari himself met with Mu'tazila members to discuss with them and he actually discussed with them. See: *Tabyin*, p. 116-117. See also:: *Tabyin*, 94-95; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiiyya*, III, 349.

[52] For example, Ibn Furaq mentions about a work entitled '*an-Nakd ala Usul al-Jubbai*' and reflects certain ideas of Ash'ari from this work. See: Ibn Furaq, *Mujarradu Makalat*, p. 93, 329. Ibn Asaqir says this work is entitled '*Kitab fi Nakdi Kitabi al-Usul*' and states that Ash'ari wrote this book as a criticism to Jubbai's *al-Usul*, that Ash'ari revealed the ideological wrongs of Jubbai in regard to Mu'tazila principles, and that he refuted all evidences of Mu'tazila through divine arguments. See: *Tabyin*, p. 130. Ibn Furaq also mentions about a work named *Kitab Nakdi al-Istitaa ala al-Jubbai* and conveys narratives from it. See: *Tabyin*, p. 110. For more details about the works of Ash'ari against Mu'tazila, see: Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Istanbul, 2013, p. 114-124.

30 years just for a dream, the Prophet says to him that Allah will help and Ash'ari will receive this help.[53]

The third narrative is conveyed by Abu al-Hasan ibn Mahdi. Accordingly, the Prophet tells Ash'ari to abandon Mu'tazila and to start to fight against them. This is actually almost the same with the previous narrative. This narrative indicates that Ash'ari is told by the Prophet to follow the ideas in Sunnah and support these through rational and kalam-based evidences. However, this narrative stresses more clearly that the ideas reflected by Ash'ari are the ones approved by the Prophet himself.[54]

All of the narratives briefly noted above are included in the books of Ash'ari scholars. However, these were not accepted by many scholars, and they were believed that they are mostly false or suspicious considering the goals indicated in narratives.[55] There have been scholars who considered this narrative as the reason of Ash'ari's departure without criticizing it.[56]

These narratives are highly important for enlightening the ideological crisis and psychological issues Ash'ari suffered before leaving Mu'tazila. The interesting points include Ash'ari's failure in receiving satisfactory answers for the questions he asked to his master and his efforts to seek solutions to these questions. This issue might have become a dream for him when he sought solutions. However, it is possible that these narratives were revised to serve for a particular purpose later.[57] These narratives are related to the following three criteria.

a. Defending the kalam discipline: The afore-noted narratives indicate that the Prophet himself wants Ash'ari to use the kalam method. Therefore, Ash'ari, who strictly opposed kalam, continued to reflect kalam as non-religious, and got criticized by Ashabu al-Hadis as he used the kalam method which had many points common with this school, is supported by the highest degree and believed that this is Allah's order and assistance.

b. Defending Ash'ari sect: Ash'ari is reported to be based on Sunnah and formed upon the Prophet's order, to contain ideas suiting the religious works, and

---

[53] Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 40-41.

[54] Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 42-43.

[55] al-Maghribi, Ali Abd al-Fattah, *al-Firaqu al-Kalamiyyati al-Islamiyya*, Egypt 1986, p. 279; Ahmad Amin, *Zukhru al Islam*, Beirut 1969, IV/66; Badawi, *Mazahib*, p. 492; as-Subki, Amad Mahmood, "al-Ash'ari al-Mutakallim", p. 380; Subkhani, Jafar, *Bukhusun fi al-Milal wa an-Nikhal*, Qum 1411/1990, II, 19.

[56] Giridi, Sırii, *Arau al-Milal*, Istanbul, 1303, p. 206; Abd al-Hayy, M, "Eş'arilik" (trans. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Istanbul, 1990, I, 257.

[57] Cf.: as-Subki, Ahmad Mahmood, *fi Ilmi al-Qalam*, II, 49-50. Certain researchers regard these dreams as real and relate these to the honesty and faith of Ash'ari. E.g. see: Fayyumi, Muhammad Ibrahim, *al-Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari*, Cairo, 2003, p. 170.

to aim supporting Prophet's Sunnah. It is also claimed to be the school of truth. These narratives clearly indicate the efforts to relate Ash'ari school, a sect that emerged later than the era of the Prophet, to the early periods of Islam to justify the sect, which is a common action seen in the history of sects. This is a sort of "rewinding the history"[58]. This also shows how a simple dream that might actually be seen is detailed in accordance with the determined goal.

c. Blemishing Mu'tazila: All three narratives examine the issue of seeing Allah in the eternal life while aiming to directly or indirectly reflect that Mu'tazila does not observe the scope of the sunnah, thus being false, which is also noted by other narratives. Therefore, efforts are made to prevent people from abandoning Ash'ari and the new school.

Considering these evidences, it is understood from these dreams that Ash'ari makes an effort to solve the ideological crisis and issues by himself before leaving Mu'tazila, and these dreams reflect how he approaches to the kalam issues of his new sect.

Conclusion

The issue of why Ash'ari left Mu'tazila is still a controversial issue in classical and modern works although it has been centuries since that incident, and it has been examined since the period of early works in this regard.

The narratives mentioned most in regard to Ash'ari's departure from the ideological system he followed for years are related to the data indicating the discussions between him and Jubbai. Another relatively less important narrative issue in this regard is related to Ash'ari's dreams considered as the reason of Ash'ari's change of ideology.

The most well-known narrative indicated to have occurred between Jubbai and Ash'ari is reported to be The Three Brothers story. The source of this narrative is actually Fahruddin ar-Razi but it became well-known thanks to the contributions from Ahl al-Sunnah scholar such as Ibn Halliqan, Ibn Taymiyyah, Zahabi, Ibn Qayyim al-Jawziyya, as-Subki, Taftazani, Jurjani and Taşköprülüzade. This narrative was criticized by western researchers such as Watt and Gwynne who noted that this narrative is false or causes suspicion at least. It is possible that the narrative might have not occurred like how Razi conveyed. However, it is not possible to holistically disregard it because there is no significant evidence neglecting the narratives in the sources.

[58] Onat, Hasan, *Türkiye'de Din anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003, p. 133.

Another topic of discussion is related to the severe criticism by Ash'ari toward Jubbai who caused people to give certain titles such as akil, muhbil and muti, which is believed to have occurred in the discussion regarding Allah's titles. In addition, sources also mention about a discussion based on the concepts of Allah's freedom and will.

In addition to these discussions in different variants, another incident considered as the reason of Ash'ari's departure is the dreams he is believed to have seen. It is narrated that he saw the Prophet (p.b.u.h) in his dreams and was told to follow the Quran and Sunnah, and to support the studies of Ahl al-Sunnah through kalam evidences. The narratives related to dreams indicate that Ash'ari almost set the lines of the kalam school he founded later. Moreover, it is clear that he mentioned three interesting points in these dreams: Defending kalam discipline and Ash'ari school means blemishing Mu'tazila. The narratives-related to dreams are highly important for enlightening the ideological crisis and psychological issues Ash'ari suffered before leaving Mu'tazila.

It is difficult to say that this discussion and relevant dreams solely caused Ash'ari to abandon Mu'tazila ideology, or to accept that these are nothing but some false imaginations or scenarios.

REFERENCES

- Abd al-Hayy, M, "Eş'arilik" (trans. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi,* Istanbul, 1990.
- Ahmad Amin, *Zuhru al Islam*, Beirut 1969.
- al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *al-Fark bayna al-Firaq*, (ed., Muhyuddin Abd al-Hamid) Beirut, 1995.
- al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *al-Milal wa an-Nihal*, (ed., Albert Nasri Nader) Beirut, 1970.
- al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *Usulu ad-Din*, Beirut 1981.
- Badawi, Abd ar-Rahman, *Mazahib al-Islamiyyin*, Beirut 1983.
- al-Jurjani, as-Sayyid ash-Sharif Ali ibn Muhammad (816/1413), *Sharhu al-Mawaqif,* Beirut, 1998.
- al-Juwaini, Imamu al-Haramayn Abu al-Muali Abd al-Maliq (478/1085) *Kitab al-Irshad*, (ed., As'ad Tamim), Beirut 1985.
- Abu Rayyan, Muhammad Ali, *Tarih al-Fiqri al-Falsafi fi al-Islam*, Beirut, nd.,

- al-Akhwazi, Abu Ali al-Hasan ibn Ali ibn Ibrahim (446/1055), "Masalibu Ibn Abi Bishr", ed. Michel Allard, *Bulletin D'ètudes Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, p. 129-165.

- al-Ash'ari, Abu al-Hassan Ali ibn Ismail (324/936), *Kitabu Maqalati al-Islamiyyin wa Ihtilafi al-Musallin*, ed., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.

- Fahuri, Hanna – Jarr, Halil, *Tarihu al-Falsafati al-Arabiyya*, Beirut 1982.

- Fawkiya Husein, "Muqaddimah" *Ash'ari al-İbana*, (ed., Fawkiya Husein Mahmood), Cairo, 1987.

- Fayyumi, Muhammad Ibrahim, *al-Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari*, Cairo, 2003.

- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (505/1111), *al-Iktisad fi al-I'tikad*, (ed.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara, 1962.

- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (505/1111), *Ihyau Ulum ad-Din*, Jiddah, 2011.

- Giridi, Sırii, *Arau al-Milal*, Istanbul, 1303.

- Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubba'i, al-Ash'ari and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), p.132-161.

- al-Halabi, Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim, *Nimatu az-Zaria fi Nusarati ash-Sharia*, (ed. Ali Riza), Riyadh, 1998.

- Ibn Asakir, Abu al-Qasim Ali ibn Hasan (571/1175), *Tabyinu Kazibi al-Muftari fi ma Nusiba ile al-Imam Abi al-Hasan al-Ash'ari*, Dimashk 1399/1979.

- Ibn Furak, Abu Baqr Muhammad ibn al-Hasan (406/1015), *Mujarradu Makalati ash-Sheikh Abi al-Hasan al-Ash'ari*, (ed., Daniel Gimaret), Beirut 1987.

- Ibn Hallikan, Abu al-Abbas Shamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Baqr (681/1282), *Wafayatu al-A'yan wa Anbau az-Zaman*, (ed. Ihsan Abbas), Beirut 1968.

- Ibn Qadi Shuhba, Abu Bakr ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Umar (851/1447), *Tabakatu ash-Shafiiyya*, (ed. al-Hafiz Abd al-Alim Khan), Beirut 1407/1986.

- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abu Abdallah Muhammad ibn Abi Baqr (751/1350), *Shifau al-Alil fi Masaili al-dai wa al-Qadari wa al-Hiknmati wa at-Ta'llil*, (ed. Muhammad Badruddin), Beirut 1978.

- Ibn an-Nadim, Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq (385/995), *al-Fikhrist*, Beirut 1978.

• Ibn Taymiyya, Taqi ad-Din Ahmad ibn Abd al-Halim al-Harrani (728/1328), *Minhaju as-Sunnati an-Nabawiyya,* (ed. Muhammad Rashad Salim), Riyadh 1406/1986.

• Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd ar-Rahman ibn Ali ibn Muhammad (597/1201), *al-Muntazam fi Tarihi al-Muluq wa al-Umam*, (ed. Abd al-Qadir Ata), Beirut 1992.

• İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara 1981.

• Qadi Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan ibn Ahmad (415/1024), *Sharhu al-Usuli al-Hamsa*, (ed., Abd al-Qarim Osman), Cairo 1988.

• Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu al-Falsafati al-Arabiyya*, Beirut 1990.

• Keskin, Mehmet *Imam Ash'ari wa Ash'arilik*, Istanbul, 2013.

• al-Maghribi, Ali Abd al-Fattah, *al-Firaqu al-Kalamiyyati al-Islamiyya*, Egypt 1986.

• al-Maqrizi, Taqi ad-Din Ahmad ibn Ali, (845/1441) *al-Hitat wa al-Asar*, Cairo nd.

• Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979.

• Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.

• Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri", *Diyanet Dergisi*, XIII, issue, III, Ankara 1974, p. 181-192.

• ar-Razi, Fahruddin Muhammad ibn Umar ibn Husein (606/1209), *at-Tafsiru al-Qabir*, Beirut, 1420/1999.

• ar-Razi, Zaynuddin Muhammad ibn Abi Baqr ibn Abd al-Qadir (667/1268), *Mukhtaru as-Sihah*, Beirut 1988.

• Subhani, Jafar, *Buhusun fi al-Milal wa an-Nihal*, Kum 1411/1990.

• Subhi, Ahmad Mahmud, *fi İlmi al-Kalam Dirasatun Falsafiya li Arai al-Firaqi al-Islamiya fi Usuli ad-Din*, Beirut 1985.

• Subhi, Ahmad Mahmood, "al-Ashari al-Mutakallim", *Mawsuatu Hadarati al-Islamiyya*, Umman 1993, p. 379-386.

• as-Subki, Tajuddin Abu Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali (771/1370), *Tabakatu ash-Shafiiyya al-Qubra*, (ed. Abd al-Fattah Muhammad-Mahmood Muhammad), 1992.

• as-Subki, Tajuddin Abu Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali (771/1370), *as-Sayfu al-Mashhur fi Sharhi Akidati Abi Mansur*, (ed. M. Saim Yeprem), Istanbul, 1989.

- ash-Shahrisrani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abd al-Qarim (548/1153), *al-Milal wa an-Nihal*, ed. Ahmad Fahmi, Beirut 1992.
- Taşköprüzade, Ahmad ibn Mustafa (968/1561) *Miftahu as-Saada wa Misbahu as-Siyada fi Mawzuati al-Ulum*, Cairo 1968.
- at-Taftazani, Sa'duddin (792/1390), *Sharhu al-Akaidi an-Nasafiyya*, Karaçi, 2012.
- Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, (trans. Mehmet Dağ), Ankara, 1983.
- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trans. Ethem Ruhi Fığlalı), Istanbul, 1998
- az-Zahabi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Osman ibn Kaymaz (748/1347), *Siyaru A'lami an-Nubala*, (ed., Shuaib Arnawut-Muhammad Naim al-Arkusi), Beirut 1413/1992.

ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟ *

د. محمد كسكين

جامعة وان يوزنجي يل - كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: mkeskin@yyu.edu.tr

الخلاصة:

لقد نشأ الإمام الأشعري ضمن مذهب المعتزلة ودافع عن هذا الفكر بإخلاص لسنوات عديدة، وعندما كان في الأربعينات من عمره انفصل عنهم، وانضم إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وأصبح واحداً من ألد أعدائهم. وفي هذه المقالة سنتناول انشقاق الإمام الأشعري عن مذهب المعتزلة من المصادر والروايات المتنوعة.

الكلمات المفتاحية: الأشعري، الجبائي، الإخوة الثلاثة (الأشقاء الثلاثة)، المعتزلة

Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?

Özet

Eş'arî Mutezile içinde yetişmiş ve uzun yıllar bu düşünce sistemini samimiyetle savunmuştur. Kırklı yaşlarda Mu'tezile mezhebinden ayrılarak Ehl-i Sünnet düşüncesine katılmış ve Mu'tezile'nin şiddetli hasımlarından biri olmuştur. Bu makalede Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması bağlamında kaynaklarda zikredilen rivayetler farklı varyantlarıyla ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Cübbâî, İhve-i Selase (üç kardeş), Mu'tezile

Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila?

Abstract

Al-Ash'ari grew up in the Mu'tazila and defended this system of thought sincerely for many years. In the age of forties, he left the Mu'tazilah sect and joined the Ahl al-Sunnah thought. He was one of Mu'tazilah's fiercest opponents. In this article, in the context of quitting the band of Ash'ari from Mu'tazilah, the narrations contained in the sources will be handled in different variants.

Keywords: al-Ash'ari, al-Jubbâi, The Three Brothers, Mu'tazilah

المقدمة:

إن المراحل الفكرية المختلفة التي مر بها أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري مؤسس المدرسة الأشعرية المنسوبة إليه - وهي إحدى المدارس الرائدة في مجال علم الكلام عند أهل السنة والجماعة - كانت قد أثارت جدلاً واسعاً منذ بدايتها وحتى يومنا هذ؛ كونه انتسب إلى كل من مذهب المعتزلة ثم الحنبلية والكلابية الذي سمي بالمذهب الأشعري فيما بعد. فتأكيد انشقاقه عن مذهب المعتزلة وانحيازه نحو فكر أهل السنة والجماعة

*وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد كسكين، ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٩٣-١١٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

وارتباطه بالمذهب الحنبلي الذي يعد أحد مذاهب أهل السنة والجماعة، جعلته يبدو وكأنه حنبلي تارةً وكُلَّابيّ (أشعري) تارةً أخرى، وهذا ما فتح المجال أمام الجدالات التي استمرت إلى اليوم حول المرحلة الفكرية الأخيرة التي مر بها، بالإضافة إلى الجدل حول سبب انشقاقه عن المعتزلة. وترتبط كل هذه الجدليات بالمعطيات التي تتعلق بحياة الأشعري نفسه.

ويعدّ الأشعري أحد أفراد قبيلة الأشعر اليمنية التي ينتسب إليها الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري رضي الله عنه. وبناءً على نصيحة والده؛ تلقى أبو الحسن الأشعري تعليمه في سن مبكر على يد أحد علماء أهل الحديث الكبار في البصرة، وهو زكريا الساجي. وبعد وفاة والده نشأ تحت كنف العالم المعتزلي الجبائي، وكان في العاشرة من عمره تقريباً، وأصبح من دعاة فكر المعتزلة حتى سن الأربعين من عمره. وفجأة وفي وقت لاحق شهد الناس إعلانه الانشقاق عن فكر المعتزلة ونضاله الفكري ضدهم، فمن هذه اللحظة فصاعداً انضم إلى أهل السنة والجماعة. كما ركزت كل المصادر والأبحاث المعاصرة على أسباب تغير أفكاره. ومن الموضوعات المثيرة للجدل بعد تركه الفكر المعتزلي أيضاً: هل انضم إلى الفكر الحنبلي أم أنه تتبع مسار الفكر الكلابي الذي سمي بالأشعرية فيما بعد؟ ويُنصح بالرجوع إلى فترة تبنيه الفكر المعتزلي قبل الخوض في أسباب انشقاقه عن المعتزلة.

١- الأشعري المعتزلي:

بعد وفاة والده وزواج أمه من العالم المعتزلي الجبائي أصبح الأشعري المعتزلي طالباً عنده منذ أن كان في العاشرة من عمره، وبدأ يتعلم منه أفكار مذهب المعتزلة[1]. وعندما شارف على الأربعين من عمره كان قد اكتسب خبرة كبيرة حول هذا المذهب، لدرجة أن الجبائي بدأ يرسله للمناظرات بدلاً عنه[2]. حيث تعدّ هذه المرحلة أولى المراحل التي مر بها الأشعري. فبالرغم من وصية والده قبل وفاته لأحد كبار علماء أصحاب الحديث في البصرة المحدث الفقيه الشافعي أبو يحيى زكريا بن يحيى الساجي من أجل تعليم ابنه، إلاَّ أن المرحلة التي تلقى فيها العلم وهو في سن مبكر- سواء من عائلته أو من أهل الحديث مثل الساجي- لا يمكن عدها

(١) الذهبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (٧٤٨/ ١٣٤٧)، سير أعلام النبلاء، (تحقيق: شعيب أرناؤوط – محمد نعيم العرقسوسي)، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ٢٥، ص ٨٦؛ ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (٨٥١/ ١٤٤٧)، طبقات الشافعية، (تحقيق: الحافظ عبد الحليم خان)، بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٦، المجلد ٢، ص ١١٣؛ المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي (٨٤٥/ ١٤٤١)، الخطط والآثار، القاهرة، المجلد ٢، ص ٣٥٩؛ صبحي: أحمد محمود، «الأشعري المتكلم»، موسوعة الحضارة الإسلامية، عمان، ١٩٩٣، ص ٣٧٩.

(٢) حول مناقشة الأشعري بدلاً من الجبائي انظر: الأحوزي: أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم (٤٤٦/ ١٠٥٥)، «مثالب ابن أبي بشر»، الناشر: ميشال ألارد، بولتن دادس اورينتالس، دمشق، ١٩٧٠، المجلد ٢٣، ص ١٥٥؛ ابن عساكر: أبو القاسم علي بن حسن (٥٧١/ ١١٧٥)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دمشق، ١٩٧٩، ص ٩١.

مرحلة فكرية بحد ذاتها بالنسبة للأشعري(٣). ولهذا السبب -ومن وجهة نظر منطقية - يجب قبول المرحلة التي تلقى فيها فكر المعتزلة كأولى المراحل الفكرية التي مر بها الأشعري. لكن التعليم الذي تلقاه من عائلته في سن مبكرة يشكل القاعدة الفكرية لديه. كما تذكر المصادر القديمة أن المرحلة الفكرية الأولى للأشعري هي المرحلة التي تلقى فيها الفكر المعتزلي(٤). حيث إن الأبحاث المعاصرة توافق المراجع القديمة في هذا الخصوص. وهكذا يمكننا القول: إن المراجع القديمة والأبحاث المعاصرة متوافقة في هذا الصدد باستثناء(٥) رأي قليل من الباحثين.

فحينما وضع الأشعري قائمة بالمؤلفات التي كتبها في العمدة؛ أشار إلى كتاب «الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات» التي تتحدث عن الصفات الإلهية، وهو من أضخم مؤلفاته على الإطلاق، والذي يتضمن أفكاره المعتزلية، حيث لا يشابهه أي كتاب آخر فيما يخص فكر المعتزلة، حيث بين انتقاده لهذا الكتاب، مؤكداً تركه لأفكار المعتزلة نتيجة توفيق الله له في اطلاعه على الحقيقة، بالإضافة إلى سعيه لدحض الأفكار الموجودة فيه من خلال الأدلة(٦). هذا ونظراً إلى مشاركته في المناظرات بدلاً عن أستاذه يمكننا وبكل سهولة معرفة المكانة التي تبوأها ضمن مذهب المعتزلة عندما كان يتبنى أفكار هذا المذهب. وبسبب عدم توفر المعلومات الكافية في المراجع حول الفترة التي كان موجوداً فيها ضمن مذهب المعتزلة، لذا لا يمكننا الحصول على معلومات كافية عن وجهات نظره الخاصة في تلك المرحلة. وحسب ما جاء في المراجع فإن تعرضه للإهمال -من قبل أتباعه من جهة ومخالفيه من جهة أخرى عندما كان يتبنى فكر مذهب المعتزلة- أدى إلى النتيجة التي أشرنا إليها أعلاه. ومن المحتمل -لا على وجه التأكيد- أن أتباعه رأوا أنه لا طائل من الانشغال بالمرحلة التي كان فيها إمامهم معتزلياً، بل ربما رأوا ذلك مذموماً، فبدلاً من ذلك رجحوا نقل المعطيات المتعلقة بانشقاق

(٣) تذكر فوقية حسين هذه السنوات العشر الأولى من حياة الأشعري على أنها المرحلة الأولى التي حصل فيها على معرفة القرآن والحديث من أهل الحديث، انظر: فوقية حسين، "المقدمة"، الأشعري "الإبانة"، (تحقيق فوقية حسين محمود)، القاهرة، ١٩٨٧، المجلد ١، ص ٢٩.

(٤) انظر موضوع أن الأشعري كان معتزلاً من قبل: ابن النديم: أبو الفرج محمد بن اسحاق (٣٨٥/ ٩٩٥)، الفهرسة، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٥٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٩؛ ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١/ ١٢٨٢)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت، ١٩٦٨، المجلد ٣، ص ٢٨٥؛ الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥-١٥٣؛ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ٣٩-٤٠؛ ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧/ ١٢٠١)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (تحقيق: عبد القادر عطا)، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ٦، ص ٣٣٣.

(٥) على سبيل المثال فإن د. فوقية حسين التي قامت بتحقيق الإبانة للأشعري ودرسته على نطاق واسع أكدت أن السنوات العشر الأولى من حياة الأشعري هي المرحلة الأولى التي تلقى فيها علوم القرآن والحديث من أهل الحديث، انظر: فوقية حسين، المقدمة، المجلد ١، ص ٢٩.

(٦) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ١٣٥؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٧؛ السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي ٧٧١/ ١٣٧٠، طبقات الشافعية الكبرى، تح: عبد الفتاح محمد محمود محمد، ١٩٩٢،ج ٣ ص ٣٦١.

الأشعري عن المعتزلة، والتي تلفت الانتباه بما يحقق الفائدة للناس حسب رأيهم. وهكذا فإن أتباع الأشعري تقريباً لم يذكروا شيئاً عن المرحلة الفكرية التي كان فيها الأشعري معتزلياً، سوى جانب واحد وهو انشقاقه عنهم. ومن المرجح أن اتهام المخالفين له –ممن ليسوا من المعتزلة، ولا سيما الحنابلة – بالاعتزال جره وبإصرار إلى إثبات عكس ذلك، كما جر أتباعه أيضاً إلى إثبات انشقاقه عن المعتزلة وتحوله إلى عدو لدود لهم، حيث يمكننا القول: إنهم تناولوا الفكر المعتزلي للأشعري بغية التبرير له والدفاع عنه. إن الإفراط في اتهام أهل الحديث وأهل النص للأشعري بالاعتزال أدى إلى ذكر انشقاقه عن المعتزلة بالتفصيل من قبل أتباعه. ولهذا السبب، تتوفر معلومات مفصلة في المراجع تذكر انشقاقه عن المعتزلة ولا تذكر المرحلة التي كان فيه معتزلياً. ومن ناحية أخرى، هناك احتمال قوي أن انشقاق الأشعري عن المعتزلة ومعاداته لهم وتوجيهه انتقادات لاذعة لفكرهم، أدى إلى عدم ذكر أية معلومات في مؤلفات أتباع مذهب المعتزلة حول مرحلة اعتناق الأشعري لفكر المعتزلة. ولذلك، لا يمكن العثور على معلومات كافية في المراجع القديمة حول المرحلة التي كان فيها الأشعري معتزلياً، ولا سيما إذا كان لديه أفكار خاصة به في هذه الفترة. تتعلق بالفكر المعتزلي أم لا، لكن عندما نأخذ مشاركاته[7] في المناظرات بعين النظر في هذه المرحلة – سواء كانت باسمه هو أم باسم معلمه الجبائي، وأيضاً الكتاب الذي ألفه وفقاً لقواعد مذهب المعتزلة الذي قال عنه: «لم يتم تأليف مثل هذا الكتاب بخصوص المعتزلة من قبل»[8]، وتأليفه الكثير من المؤلفات في هذا الصدد، بالإضافة إلى وجهات النظر الخاصة به[9] حول بعض المسائل الحساسة في علم الكلام – نستنتج أنه بالرغم من عدم وضوح ماهيتها بشكلٍ كامل؛ إلا أن الأشعري لديه بعض الأفكار الخاصة به في هذه المرحلة أو إمكانية ذلك ولو كانت قليلة. وانطلاقاً من نشأته بين يدي العالم المعتزلي الجبائي وتكليفه بمهام المشاركة في المناظرات بدلاً عنه، يمكننا القول: إنه كان هناك تبادل لوجهات النظر بين الأشعري وأستاذه الجبائي في هذه المرحلة، وإلا فلا يمكن تصور إرساله ممثلاً عن الجبائي في المناظرات. وبالرغم من عدم وجود كل الآراء الرئيسة التي تعود للجبائي في المراجع، إلا أن الأشعري أيد معظم هذه الآراء[10]. حيث قال: إنه لم يؤلِّف سوى عدد قليل من الكتب في المرحلة التي تبنى فيها فكر المعتزلة. وحسب الروايات فإن الأشعري كان قوياً في الجدل وضعيفاً في التأليف مقارنةً مع أستاذه في هذه المرحلة، حيث

(٧) انظر: الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥؛ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٩١.

(٨) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٧؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٦١.

(٩) "كتابٌ في باب شيء" الذي ألفه الأشعري في فترة الاعتزال وتناول فيه مسألة هل المعدوم شيء أم لا، ويظهر أنه تطرق إلى المسائل العقلية في هذه الفترة، ثم تنازل الأشعري عن آرائه في هذا الكتاب. انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣٣.

(١٠) انظر لآراء الجبائي: الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٢٤/ ٩٣٦)، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، ويسبادن، ١٩٨٠، ص ٢٧٦، ٤١٢، ٤١٣، ٤٦٤، ٥٤٢؛ الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (٤٧٨/ ١٠٨٥)، كتاب الإرشاد، (تحقيق: أسعد تميم) بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢١؛ قاضي عبد الجبار: أبو الحسن بن أحمد (٤١٥/ ١٠٢٤)، شرح الأصول الخمسة، (تحقيق: عبد الكريم عثمان)، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٢٧٥؛ Tritton, A. S., İslâm Kelâmı, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983, s. 140-147.

إنه في كثير من الأحيان عندما كان يباشر تأليف كتاب تكون عباراته ركيكة ولا يستطيع التعبير عما يدور بخاطره(١١). فعندما نتصور هذه الحالة أمامنا، نجد أنه لا يمكن أن يؤلف الأشعري عدداً كبيراً من المؤلفات لإثبات صحة الفكر المعتزلي طالما أن أستاذه الجبائي - الذي يعدُّ زعيم المعتزلة في البصرة وأحد أفضل العلماء في مجال التأليف- حاضر. لقد ألف الأشعري في هذه المرحلة كتاباً بيَّن فيه وجهة نظر مذهب المعتزلة حول مسألة صفات الله تعالى، إلاَّ أن اسم هذا الكتاب لم يُذكر في المراجع. كما أنه أشار إلى تركه فكر المعتزلة نتيجة الحقيقة التي أظهرها الله تعالى له، وانتقد الآراء التي كان عليها من قبل؛ مفنداً الكتاب الذي ألفه حول صفات الله تعالى عندما كان معتزلياً، وذلك من خلال الكتاب الذي ألفه فيما بعد تحت عنوان «الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات»(١٢). والكتاب الآخر الذي ألفه عندما كان معتزلياً هو «كتابٌ في باب الشيء» الذي يَعتبِر فيه المعدوم شيئاً، لكنه فيما بعد قام بتفنيده وطلب عدم الاعتماد عليه(١٣). ومن المحتمل أن الأشعري سار على نهج الشَّحَّام البصري (٢٧٠/ ٨٨٣)(١٤) آنذاك، وهو أستاذ الجبائي، كونه أول من قال: إن المعدوم شيء.

٢- انشقاق الأشعري عن المعتزلة:

عاش الأشعري حياته في مركز العلم والإدارة؛ بغداد والبصرة، ونشأ حاملاً الفكر المعتزلي من خلال تلقيه الدروس هو وأبو هاشم الجبائي معاً على يد العالم المعتزلي أبي علي الجبائي. وهكذا تبنى الأشعري فكر زعيم معتزلة البصرة الجبائي، ودافع عن هذه الأفكار بإخلاص لسنوات طوال. وعندما بلغ الأشعري الأربعين من عمره حدثت في أفكاره مجموعة من التغييرات التي لم نعرف أسبابها بالضبط، ونتيجة لذلك غير مجراه الفكري. وحسب ما جاء في المراجع، فقد شهد الناس إعلانه المفاجئ عن تركه فكر المعتزلة واتخاذه موقفاً ضدهم. كما أن المراجع التي تنقل حياة الأشعري متفقة في موضوع إعلانه الرجوع عن فكر المعتزلة في مسجد البصرة. وأقدم رواية تخبرنا عن هذا التغيير هي الرواية التي جاءت من ابن النديم، حيث قال فيها: «إن أبا الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري من البصرة، وكان معتزلياً سابقاً، لكن فيما بعد؛ وفي أحد أيام الجمعة صعد المنبر في جامع البصرة وقال بصوت عال: يعرفني من يعرفني، ومن لا يعرفني أُعرِّفه عن نفسي، أنا فلان بن فلان، كنت قد قلت: إن القرآن مخلوق، وإن الله لا يمكن رؤيته بالعين، وإن الشر من فعل الإنسان، والآن أعلن توبتي عن هذه المعتقدات، ورفضي للمعتزلة»(١٥). وبذلك تاب عن قوله بمسألتي العدل وخلق القرآن، وبدأ بكشف

(١١) الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥؛ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٩١.

(١٢) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٥ص ٨٧؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣،ص ٣٦١.

(١٣) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣٣.

(١٤) Tritton, İslâm Kelâmı, s. 139.

(١٥) ابن النديم، الفهرسة، ص ٢٥٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٩؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد ٣، ص ٢٨٥.

أخطاء المعتزلة. وبعض هذه النقاط التي كشف عنها ابن النديم في روايته وردت أيضاً في رواية أخرى لابن عساكر، حيث تذكر هذه الرواية أن الأشعري بعد أن عاش معتزلياً طوال أربعين عاماً، انزوى بنفسه في بيته مدة خمسة عشر يوماً، ثم صعد بعدها المنبر في جامع البصرة وقال: «يا أيها الناس! لقد قمت بالبحث، فوجدت حجة كلا الطرفين متساويتين في القوة، ولم أستطع ترجيح الحق على الباطل ولا الباطل على الحق، لذلك طلبت من الله أن يهديني إلى الصواب، فوفقني إلى المعتقد الذي بينته في كتابي هذا، ولذلك بقيت بعيداً عنكم لفترة من الزمن، وقد خلعت وجهات نظري السابقة كما أخلع هذا الثوب». كما جاء في الرواية أنه قام بتوزيع الكتب التي ألفها بما تتناسب وآراء أهل السنة على الحضور[16]. فبالإضافة إلى المراجع التي ذكرت وقوع هذه الحادثة في جامع البصرة مثل ابن عساكر وابن الجوزي، فهناك أيضاً رواية أخرى لأبي عبدالله الحمراني[17] يذكر فيها ذلك، وهذه الرواية كالتالي: يقول أبو عبد الله الحمراني: «لم نكن نعلم شيئاً، فإذ بنا رأينا الأشعري قد صعد منبر جامع البصرة فجأة بعد صلاة الجمعة، وكان قد ربط شريطاً على خصره، ثم قص ذلك الشريط وقال: اشهدوا أنني أعلن توبتي عن أفكار المعتزلة التي أحملها»[18]. وهكذا تحول الأشعري إلى عدو لدود لهم، وبدأ يوجه لهم انتقادات لاذعة بعد أن كان قد نشأ بينهم ودافع عنهم بإخلاص[19]. فالروايات التي تذكر إعلان الأشعري انشقاقه عن مذهب المعتزلة كثيرة ومتفقة فيما بينها، لكن بالنسبة للروايات التي تذكر سبب هذا الانشقاق فهناك روايات وآراء مختلفة في هذا الشأن. فبعض المراجع[20] المنسوبة للأشاعرة تُرجِع السبب للرؤى التي رآها الأشعري، بالإضافة إلى قسم من المؤلفات التي تعود بمعظمها لعلماء الأشعرية تُرجِع السبب إلى الجدالات الفكرية التي حصلت بينه وبين أستاذه الجبائي. وهناك أيضاً من يعزو سبب انشقاقه عن المعتزلة إلى حبه للجاه والشهرة وما شابه ذلك أيضاً[21]. فالباحثون في هذا الموضوع وضعوا أسباباً متفرقة لانشقاقه، أما نحن فسنقف عند اثنتين من الروايات والمعطيات التي جاءت في المراجع والأبحاث المتعلقة بهذا الموضوع حول أسباب

---

(١٦) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٣٩.

(١٧) ذكر ابن عساكر أن الحمراني مجهول، انظر: ابن عساكر، المصدر السابق، ص ٤٠. لكن الأحوزي يستخدم روايات الحمراني، انظر: الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥. ربما أخذها منه ابن عساكر أيضا، لأن رواية كلا الكتابين هي نفسها. ومع ذلك، فإن ابن عساكر يشك في مصداقية روايات الحمراني التي رواها عنه الأوزعي غير المرغوبة عن الأشعري على أساس أنه مجهول. ومع ذلك، فإن استخدام ابن عساكر بعض هذه الروايات أمر جدير بالملاحظة.

(١٨) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٤٠؛ ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧/ ١٢٠١)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (تحقيق: عبد القادر عطا)، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ٦، ص ٣٣٣. الرواية التي في ابن عساكر هكذا: " اشْهَدُوا عَلَيّ أَنِّي كنت على غير دين الْإِسْلَام، وَإِنِّي قد أسلمت السَّاعَة، وَإِنِّي تائب مِمَّا كنت فِيهِ من الْقَوْل بالاعتزال. ثمَّ نزل". نجد مثل هذه الرواية في الأحوزي أيضاً. انظر: الأحوزي، المصدر السابق، ص ١٥٥. على الأرجح تم إجراء هذه الإضافة لتشويه سمعة المعتزلة.

(١٩) فاخوري: حناجر، خليل، تاريخ فلسفة العربية، بيروت، ١٩٨٢، المجلد ١، ص ١٧٦.

(٢٠) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص ٣٨ وغيرها؛ الجريدي، الصريعي، آراء الملل، إسطنبول، ١٣٠٣، ص ٢٠٦.

(٢١) انظر: الأحوزي، مثالب، ص ١٥٥.

انشقاق الأشعري عن المعتزلة، وهما الجدال الذي حصل بين الأشعري وأستاذه الجبائي كما ورد، والرؤى المعروفة التي رآها الأشعري.

أ- المناظرات:

كان الجدل الفكري بين الأشعري وأستاذه الجبائي قد حصل في البصرة قبل أن ينتقل الأشعري إلى بغداد[٢٢]؛ لأن الأشعري بقي في البصرة فترة من الزمن بعد انشقاقه عن المعتزلة، ومن المحتمل أنه انتقل إلى بغداد قبل وفاة أستاذه أبي علي الجبائي بقليل أو بعد وفاته. وبالنظر إلى محتوى المناظرات التي ذُكِرت في المراجع، نجد أنه وبالرغم من وضوح حصول معظمها بعد انشقاق الأشعري عن المعتزلة، إلا أنه لا يمكن إثبات إن كانت جميعها قد حصلت عندما كان الأشعري معتزلياً أم بعد تركه لمذهب المعتزلة[٢٣]. فبعض المراجع تذكر أن الأشعري انشق عن المعتزلة نتيجة الجدال الفكري الذي حصل بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائي، وما يلفت الانتباه في هذه المناظرات محاربة الأشعري للمعتزلة بسلاحهم، كونه على معرفة جيدة بمنطقهم[٢٤]. وأولى هذه المناظرات هي مسألة (الإخوة الثلاثة) المشهورة والمذكورة في مراجع عديدة، والتي يمكن وصفها بأنها أسهمت في «حل المسائل المستعصية من خلال تفسير مختلف»[٢٥]، بالإضافة إلى بعض الآراء المتعلقة بأفعال الله تعالى، والتي أراد الأشعري من خلالها أن يبين المأزق الفكري الذي وقعت فيه المعتزلة. كما يشمل هذا الجدال مسألة الصلاح والأصلح أيضاً في الوقت نفسه.

المناظرة الأولى: مسألة الإخوة الثلاثة: ذُكِرت هذه المناظرة بروايات مختلفة في العديد من المراجع، كما أثبت روزاليند وارد غوين[٢٦] أن أقدم رواية تتعلق بهذه المسألة هي التي ذُكِرت في رواية تحت عنوان «فيما يخص جواز قبض روح الشخص من قبل الله في حال يعلم أنه سيؤمن»، وهي لأحد علماء المذهب الأشعري القدامى، وهو عبد القاهر البغدادي (٤٢٩/ ١٠٣٧) ومفاد الرواية هو: «يقال لمن يقول في مسألة الأصلح من القدرية: ما هو مصير ثلاثة أشقاء لأم واحدة في الآخرة، توفي أحدهما طفلاً، والآخران وصلا إلى سن البلوغ، لكن أحدهما مؤمن والأخر كافر؟»، فيقولون: «الكافر يبقى خالداً في نار جهنم، أما الآخران فيدخلان الجنة، إلاَّ أن مقام المؤمن يكون أعلى من مقام الطفل»، ثم يُسأَلُون: «في حال طلب هذا الطفل من ربه مقاماً كمقام أخيه المؤمن فكيف سيجيبه الله تعالى؟»، وفي حال أجابه الله تعالى بهذا الجواب: «لقد حصل أخوك على هذا المقام العالي بعمله، أما أنت فلا عمل لك». ثم سأله الطفل: «إذن لماذا لم تبقني حياً حتى أعمل صالحاً كما فعل هو؟»، كيف

(٢٢) البدوي: عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٩٢.

(٢٣) قارن: البدوي، ص ٤٩٢.

(٢٤) قارن: Nicholson, R.A., A Literary History Of The Arabs, Cambridge 1979, s. 378.

(٢٥) Nicholson, A Literary History Of The Arabs, s. 376.

(٢٦) Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", The Muslim World, LXXV/3-4 (1985), s.132.

سيجيبه الله تعالى؟ فإذا قال: إن الله يقول له: «موتك وأنت طفل أفضل/ أصلح؛ لأنك لو بقيت على قيد الحياة ستكون كافراً». في هذه الحال يقول أخوهم الكافر الذي توفاه الله بعد سن البلوغ: «يا رب! قبضت روح أخي وهو طفل، لأنك تعلم لو أبقيته على قيد الحياة لأصبح كافراً، وفي حال أنك تعلم أنني سأكون كافراً بعد سن البلوغ؛ فلماذا لم تقبض روحي وأنا طفل؟». وبهذا المثال نستنتج أن الله يكون في موقع العاجز عن الإجابة على سؤال هذا السائل حسب مسألة الأصلح، والله سبحانه وتعالى أعظم وأجل من ذلك[٢٧]. ويروي لنا ابن فورك قول الأشعري: إن «إبقاء المؤمن على قيد الحياة في حال يعلم الله أنه سيصبح كافراً، وأيضاً قبض روح الكافر في حال يعلم الله أنه سيصبح مؤمناً» جائز في حكمة الله، وينقلها تحت عنوان الصلاح والأصلح واللطف[٢٨].

وإحدى أقدم الروايات المشابهة لهذه الرواية ينقلها لنا الإمام الغزالي الأشعري الشافعي (٥٠٥/ ١١١١). تحت عنوان «يفعل الله ما يشاء في عباده»، وتقول الرواية: هب أنه جرى حوار بين مسلمين اثنين في الآخرة أحدهما طفل والآخر رجل بالغ. بحيث يرفع الله من درجات الرجل البالغ ويفضله على الطفل، لأنه تعب أكثر بسبب الطاعات والعبادات، وهذا واجب على الله حسب معتقد المعتزلة. وفي حال قال الطفل: «يا رب! لماذا جعلت مقامه أعلى من مقامي؟»، فيقول الله له: «لأنه أصبح بالغاً، وسعى في الطاعات والعبادات»، ثم يقول الطفل: «قبضت روحي وأنا طفل، بل كان واجباً عليك أن تبقيني على قيد الحياة لكي أسعى في الطاعات والعبادات، فقد زدت في عمره وكنت لطيفاً، أما أنا فلم تزد في عمري ولم تكن عادلاً، فلماذا كنت لطيفاً به؟»، فيقول الله تعالى له: «لأنني أعلم أنك لو أصبحت بالغاً ستكون مشركاً أو عاصياً، والأصلح من أجلك أن تموت طفلاً» -وهذا هو عذر المعتزلة على لسان الله-. في هذه الأثناء يقول الكفار: «يا رب! ألم تك تعلم أننا سنشرك بك إن أصبحنا بالغين؟ يا ليتك أمتنا ونحن أطفال، ونحن نرضى حتى بأقل من درجة الطفل». فما هو الجواب إذن؟ ففي مثل هذه الحالة هل لنا أن نقول: إن أفعال الله يجب أن تكون أعظم وأجل من أن توزن بميزان المعتزلة[٢٩]. وذكر الإمام الغزالي أيضاً رواية أخرى مشابهة لهذه الرواية في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»[٣٠].

كما نقل إلينا عالم الكلام الأشعري المشهور فخر الدين الرازي (٦٠٦/ ١٢٠٩) رواية أخرى مشابهة لرواية الإخوة الثلاثة (الأشقاء الثلاثة) المشهورة التي جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي، حيث تقول الرواية: «حُكِيَ أَنَّ الشَّيْخَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيَّ لَمَّا فَارَقَ مَجْلِسَ أُسْتَاذِهِ أَبِي عَلِيٍّ الْجُبَّائِيِّ وَتَرَكَ مَذْهَبَهُ وَكَثُرَ اعْتِرَاضُهُ عَلَى أَقَاوِيلِهِ عَظُمَتِ الْوَحْشَةُ بَيْنَهُمَا فَاتَّفَقَ أَنَّ يَوْمًا مِنَ الْأَيَّامِ عَقَدَ الْجُبَّائِيُّ مَجْلِسَ التَّذْكِيرِ وَحَضَرَ عِنْدَهُ عَالَمٌ مِنَ النَّاسِ وَذَهَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ إِلَى ذَلِكَ الْمَجْلِسِ وَجَلَسَ فِي بَعْضِ الْجَوَانِبِ مُخْتَفِيًا عَنِ الْجُبَّائِيِّ وَقَالَ لِبَعْضِ مَنْ حَضَرَ

(٢٧) البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد، (٤٢٩/ ١٠٣٨)، أصول الدين، بيروت، ١٩٨١، ص ١٥٢-١٥١.

(٢٨) ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن (٤٠٦/ ١٠١٥)، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، (تحقيق: دانيال جيماريه)، بيروت، ١٩٨٧/ ١٣٩٩، ص ١٢٤، ١٢٩.

(٢٩) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥/ ١١١١)، إحياء علوم الدين، جدة، ٢٠١١، المجلد ١، ص ٤١١-٤١٢.

(٣٠) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥/ ١١١١)، الإقتصاد في الإعتقاد (تحقيق: إبراهيم آغا جوبقجي - حسين آتاي)، أنقرة، ١٩٦٢، ص ١٨٤-١٨٥.

هُنَاكَ مِنَ الْعَجَائِزِ إِنِّي أُعَلِّمُكِ مَسْأَلَةً فَاذْكُرِيهَا لِهَذَا الشَّيْخِ قُولِي لَهُ كَانَ لِي ثَلَاثَةٌ مِنَ الْبَنِينَ وَاحِدٌ كَانَ فِي غَايَةِ الدِّينِ وَالزُّهْدِ وَالثَّانِي كَانَ فِي غَايَةِ الْكُفْرِ وَالْفِسْقِ وَالثَّالِثُ كَانَ صَبِيًّا لَمْ يَبْلُغْ فَمَاتُوا عَلَى هذه الصِّفَاتِ فَأَخْبِرْنِي أَيُّهَا الشَّيْخُ عَنْ أَحْوَالِهِمْ. فَقَالَ الْجُبَّائِيُّ أَمَّا الزَّاهِدُ فَفِي دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ وَأَمَّا الْكَافِرُ فَفِي دَرَكَاتِ النَّارِ وَأَمَّا الصَّبِيُّ فَمِنْ أَهْلِ السَّلَامَةِ. قَالَ قُولِي لَهُ لَوْ أَنَّ الصَّبِيَّ أَرَادَ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى تِلْكَ الدَّرَجَاتِ الْعَالِيَةِ الَّتِي حَصَلَ فِيهَا أَخُوهُ الزَّاهِدُ هَلْ يُمْكِنُ مِنْهُ. فَقَالَ الْجُبَّائِيُّ لَا لِأَنَّ اللهَ يَقُولُ لَهُ إِنَّمَا وَصَلَ إِلَى تِلْكَ الدَّرَجَاتِ الْعَالِيَةِ بِسَبَبِ أَنَّهُ أَتْعَبَ نَفْسَهُ فِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ وَأَنْتَ فَلَيْسَ مَعَكَ ذَاكَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ قُولِي لَهُ لَوْ أَنَّ الصَّبِيَّ حِينَئِذٍ يَقُولُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ لَيْسَ الذَّنْبُ لِي لِأَنَّكَ أَمَتَّنِي قَبْلَ الْبُلُوغِ وَلَوْ أَمْهَلْتَنِي فَرُبَّمَا زِدْتُ عَلَى أَخِي الزَّاهِدِ فِي الزُّهْدِ وَالدِّينِ. فَقَالَ الْجُبَّائِيُّ يَقُولُ اللهُ لَهُ عَلِمْتُ أَنَّكَ لَوْ عِشْتَ لَطَغَيْتَ وَكَفَرْتَ وَكُنْتَ تَسْتَوْجِبُ النَّارَ فَقَبْلَ أَنْ تَصِلَ إِلَى تِلْكَ الْحَالَةِ رَاعَيْتُ مَصْلَحَتَكَ وَأَمَتُّكَ حَتَّى تَنْجُوَ مِنَ الْعِقَابِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ قُولِي لَهُ لَوْ أَنَّ الْأَخَ الْكَافِرَ الْفَاسِقَ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ فَقَالَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ وَيَا أَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ وَيَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ كَمَا عَلِمْتَ مِنْ ذَلِكَ الْأَخِ الصَّغِيرِ أَنَّهُ لَوْ بَلَغَ كَفَرَ عَلِمْتَ مِنِّي ذَلِكَ فَلِمَ رَاعَيْتَ مَصْلَحَتَهُ وَمَا رَاعَيْتَ مَصْلَحَتِي؟ قَالَ الرَّاوِي: فَلَمَّا وَصَلَ الْكَلَامُ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ انْقَطَعَ الْجُبَّائِيُّ. فَلَمَّا نَظَرَ رَأَى أَبَا الْحَسَنِ عَلِمَ أَنَّ هذه الْمَسْأَلَةَ مِنْهُ لَا مِنَ الْعَجُوزِ»[٣١]. وهكذا أصبح الأشعري هو من تغلب على الجبائي في نهاية هذا الجدال.

لقد اعتمد العلماء ممن جاؤوا بعد الرازي – أمثال: ابن خلكان (٦٨١/ ١٢٨٢)، وابن تيمية (٧٢٨/ ١٣٢٨)، والذهبي (٧٤٨/ ١٣٤٧)، وابن القيم الجوزية (٧٥١/ ١٣٥٠)، والسبكي (٧٧١/ ١٣٧٠)، والتفتازاني (٧٩٢/ ١٣٩٠)، والجرجاني (٨١٦/ ١٤١٣)، وطاش كوبريلي زادة (٩٦٨/ ١٥٦١) – على رواية الرازي هذه؛ مع إجراء بعض التعديلات البسيطة عليها[٣٢]، وبهذا أسهموا كثيراً في شهرة هذه الرواية.

ويذكر الرازي بعد الرواية المتعلقة بالإخوة الثلاثة مباشرةً أن أبا الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (٤٣٦/ ١٠٤٤) – الذي جاء بعد الجبائي بأربعة أجيال، وهو أحد الطلبة المتميزين عند العالم الشافعي المعتزلي

(٣١) الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (٦٠٦/ ١٢٠٩)، التفسير الكبير، بيروت، ١٤٢٠/ ١٩٩٩، المجلد ٢٣، ص ١٤٤-١٤٣.

(٣٢) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد ٤، ص ٢٦٧-٢٦٨؛ ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (٧٢٨/ ١٣٢٨)، منهاج السنة النبوية، (الناشر: محمد رشاد سالم)، الرياض ١٤٠٦/ ١٩٨٦، المجلد ٣، ص ١٩٨-١٩٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٩؛ ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (٧٥١/ ١٣٥٠)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، (تحقيق: محمد بدر الدين)، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢١٦؛ السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١/ ١٣٧٠)، السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، إسطنبول، (تحقيق: م. صائم يبرم) ١٩٨٩، ص ٢٨؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٦؛ التفتازاني: سعد الدين(٧٩٢/ ١٣٩٠)، شرح العقائد النسفية، كراتشي، ٢٠١٢، ص ٥٧؛ الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (٨١٦/ ١٤١٣)، شرح المواقف، بيروت، ١٩٩٨، المجلد ٨، ص ٢١٨-٢١٩؛ طاش كوبري زادة، أحمد بن مصطفى (٩٦٨/ ١٥٦١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، القاهرة ١٩٦٨، المجلد ٢، ص ١٦٥-١٦٦؛ الحلبي: ابراهيم بن محمد بن ابراهيم، نعمة الزريعة في نصرة الشريعة (تحقيق: علي رضا)، الرياض، ١٩٩٨، ص ١٠٩-١١٠.

المشهور القاضي عبد الجبار - قد أوجد حلاً لهذه المسألة، وأنه جاء ببعض الحجج، حيث وقف الرازي عند تلك الحجج التي جاء بها أبو الحسين محاولاً دحضها واحدة تلو الأخرى[٣٣].

لقد انتقد «وات» رواية الإخوة الثلاثة التي وردت في المراجع بعدة أقوال، أولاً: أن الرواية ليست عن الإخوة الثلاثة وإنما عن الأولاد الثلاثة. ثانياً: أن الرأي الذي تم توجيه الانتقاد إليه في هذه القصة هو رأي بعض معتزلة بغداد، وليس رأي الجبّائي، وأن الجبّائي كان يؤمن بأن الله قد يتصرف حسب قاعدة "التفاضل"، أي إظهار الرحمة للإنسان أكثر مما يستحق، وربما يكون الجبائي قد اختار هذه الرواية لاستخدامها ضد معتزلة بغداد. ثالثاً: أن هذه الرواية ذُكِرت في المراجع المتأخرة أيضاً. ولم يذكر ابن عساكر (٥٧٢/ ١١٧٦) هذه الرواية، في حين نجدها مذكورة لدى السبكي (٧٧١/ ١٣٧٠)، منقولة من أستاذه الذهبي (٧٤٨/ ١٣٤٧). ومن ناحية أخرى، تُستخدم الرواية نفسها لنقد وجهة نظر المعتزلة، التي لم يذكرها الغزالي (٥٠٥/ ١١١١) حقيقةً، وكذلك لم يذكرها الأشعري من قبله[٣٤]. وعلى غرار «وات» هناك أيضاً «روزاليند وارد غوين» الذي لديه انتقادات مشابهة في هذا الشأن[٣٥].

فعندما ننظر إلى انتقاد «وات» للرواية نجد أنها تدور حول ثلاثة أولاد وليس ثلاثة أشقاء، ونجد أنها ذُكرت أيضاً في بعض المصادر على أنهم ثلاثة أشخاص؛ أحدهم مؤمن وأحدهم كافر والآخر طفل[٣٦]. لكن وفقاً لرواية البغدادي التي تعد من أقدم الروايات فهم أشقاء[٣٧]، ووفقاً للرواية التالية وهي للغزالي فهم ثلاثة أولاد[٣٨]. وعندما ننظر إلى الانتقاد الذي أشار فيه إلى أن الجبائي يعتقد بإمكانية تصرف الله حسب قاعدة التفاضل؛ نجد أن الأمر هنا هو اللطف من حيث التكليف والإيمان أو تطبيق قاعدة الأصلح للضرورة، أو إظهار قدرة الله على فعل ذلك، وإلا فالموضوع هو ليس بمثابة إنعام الله لأحد المؤمنين المطيعين من خلال إطالة عمره ليستمر في عمل الطاعة كي يزداد ثواباً ودرجة عنده. لذا فإن رأي الجبّائي يرتبط بالدرجة والثواب، لا بالإيمان والتكليف[٣٩]. ومن الملاحظ أن ما يتم منافشته من خلال هذا الحوار هو مسألة الإيمان، ولهذا السبب فإن

(٣٣) الرازي، التفسير الكبير، المجلد ٢٣، ص ١٤٤-١٤٥.

(٣٤) Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul, 1998, s. 376.

(٣٥) Bkz., Gwynne, a.g.m., s.137 vd.

(٣٦) وينقل السبكي هذه الرواية على شكل: سأل الأشعري الجبائيَّ "ما رأيك في حق ثلاثة أشخاص يأتون يوم القيامة، أحدهم مؤمن وأحدهم كافر والآخر طفل". انظر: السبكي، السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، ص ٢٨؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٦.

(٣٧) البغدادي، أصول الدين، ص ١٥٢-١٥١.

(٣٨) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ١، ص ٤١١-٤١٢؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٨٤-١٨٥.

(٣٩) انظر إلى آراء الجبائي حول هذا الموضوع: الأشعري، المقالات، ص ٥٧٥.

الانتقادات التي وجهت ليست في مكانها، والقول بوجود هذه القصة في المراجع المتأخرة وأن السبكي قد نقلها من أستاذه الذهبي صحيح. لكن، هذه القصة كان قد رواها ابن خلكان قبل الذهبي وقبله فخر الدين الرازي وقبله الغزالي وقبله عبد القاهر البغدادي. كما تم ذكر التفاصيل المتعلقة برواياتهم المتقدمة منها والمتأخرة في الصفحات السابقة. بالإضافة إلى ذلك يقدم البغدادي مسألة الإخوة الثلاثة على أنها حجة ضد القدرية(٤٠). لذا فعدم ورود اسم ابن عساكر في الرواية لا يبرر الشك في المسألة. فعندما نأخذ كل هذه الأمور بعين الاعتبار، يبدو أن اختيار الجبائي لهذه المسألة من أجل استخدامها ضد مدرسة بغداد كما هو شائع غير ممكنة. وعلاوة على ذلك فلا يوجد أي دليل يدعم هذا القول.

وتقول المصادر الأشعرية: إن ما جاء في هذا الجدال هو دليل على أن الله يختص برحمته أو بعذابه من يشاء، ودليل على عدم تعليل أفعال الله بالغاية/ بالأهداف(٤١)، بالإضافة إلى ذلك، فإن محور النقاش مرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذين السؤالين: هل يجب على الله شيء؟ وهل كل أفعال الله مبنية على علة؟(٤٢)، ولم يتم استخدام هذه القصة فيما يتعلق بمسألة الصلاح والأصلح كما هو ظاهر، وإنما استخدمت بشكلٍ عام فيما يتعلق بصفة الأفعال الإلهية، ومهما كان يبدو هذا المثال متعلقا بمسألة الصلاح والأصلح من جهة؛ إلاّ أنه يُستخدَم للتأكيد على حرية الله المطلقة في أفعاله، وعدم ضرورة ارتباط تلك الأفعال بالحكمة الإلهية، وعدم ظلمه لعباده بالرغم من قدرته على فعل ما يشاء من خير أو شر، وعدم وجود سلطة عليا تحد من قدرته من جهةٍ أخرى. حيث يقول الأشعري: إنه مثلما يعامل الله تعالى عباده في الحياة الدنيا بطرق مختلفة؛ كذلك سيعاملهم في الآخرة أيضاً، وأن أفعال الله تجاه العبد ليست واجبة. فالملك له ويتصرف به كيفما يشاء، وإذا وعد في مسألة ما، فإنه لا يُخلِف وعده(٤٣).

المناظرة الثانية: في مسألة أسماء الله: يقال: إن هناك جدالاً آخر حدث بين الأشعري وأستاذه الجبّائي، وهو موضوع أسماء الله، حيث تُنسَب للبغدادي إحدى هذه الروايات المتعلقة بهذا الموضوع، ففي يوم من الأيام يوجه الجبائي سؤالاً للأشعري قائلاً: «ما هي الطاعة بالنسبة لك؟»، فيقول الأشعري: «الالتزام بالأوامر»، ثم يسأل الجبائيَ عن رأيه في هذا الموضوع، فيقول الجبائي: «بالنسبة لي، فإن معنى الطاعة هو أن يتناسب الفعل مع الإرادة، فكل من حقق رغبات الآخر؛ يكون قد أطاعه». عندها قال الأشعري: «ووفقاً لهذا المبدأ، في حال حقق الله رغبة العبد؛ يعني أن الله مطيع للعبد (قد أطاع عبده) بذلك، فأنت بهذا الرأي تخالف إجماع الأمة، وتنكر

(٤٠) البغدادي، أصول الدين، ص ١٥٢-١٥١.

(٤١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد ٤، ص ٢٦٧-٢٦٨؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٦.

(٤٢) صبحي: أحمد محمود، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، بيروت، ١٩٨٥، المجلد ٢، ص ٤٥.

(٤٣) انظر: البغدادي، أصول الدين، ص ١٥١؛ ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٣٠-٣٣٥؛ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، لمجلد ٣، ص ١٤؛ المغربي، الفرق الكلامية، ص ٣٢٥؛ Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasen Eş'arî ve Eş'arî Mezhebinin Prensipleri" Diyanet Dergisi, 1974. XIII, Sayı, III, s. 192.

وجود رب العالمين، فلو كان طاعة الله للعبد جائزة لوجب خضوع الله للعبد، والله سبحانه منزه عن هذا»(٤٤).

ووفقاً لجدل آخر كما ورد حول سؤال إن كانت أسماء الله توقيفية (سمعية) أم لا، فيأتي أحدهم إلى الجبائي فيسأله عن جواز وصف الله بالعقل من عدمه، فيقول الجبائي له: إن كلمة «عقل» مشتقة من كلمة «عقال»(٤٥) التي تعني المنع، مبيناً استحالة المنع بالنسبة لله، وعدم جواز مثل هذه التسمية في حقه سبحانه. ثم يقول الأشعري للجبائي: «وفقاً لهذا القياس؛ لا يمكننا وصف الله بالحكيم أيضاً؛ لأن هذا الاسم مشتق من كلمة "حكمة الإلجام" التي تأتي بمعنى الحديدة التي تمنع الحيوان من الشرود، إذن؛ وبسبب اشتقاق هذا اللفظ من الكلمة التي تأتي بمعنى 'المنع'، والمنع محال بالنسبة لله، ففي هذه الحالة يجب عليك القول بعدم جواز إطلاق اسم الحكيم على الله تعالى أيضاً». هنا لم يستطع الجبائي الإجابة على هذا السؤال، فيوجه سؤالاً للأشعري قائلاً: لماذا تمتنع عن وصف الله بالعاقل، في حين تجيز وصفه بالحكيم؟ فيقول الأشعري: إنه لم يتبع القياس في إثبات أسماء الله تعالى، بل يتبع الشرع في هذا الخصوص، وأنه يقول بجواز اسم الحكيم ويمتنع عن اسم العاقل؛ لأن النصوص الشرعية تقول بجواز اسم الحكيم، وتمتنع عن اسم العاقل، في حين لو أجاز الشرع تلك التسمية لأجازها هو الآخر(٤٦).

وخلال مناظرة أخرى في هذا الخصوص، ادعى الجبائي إمكانية اشتقاق أسماء الله من جميع أفعاله، ووفقاً للرواية فقد أفحمه الأشعري عندما قال له بأنه في هذه الحالة يكون قد وصف الله تعالى بالـمُحبل كونه هو من قام بفعل خلق الحَبَل(٤٧).

المناظرة الثالثة: مسألة «إرادة الله جميع ما أمر به»: وفقا لهذه الرواية: يقول الأشعري للجبائي: «أنت تدعي أن الله يريد منا كل ما أمر به، ففي هذه الحالة، هب أن الشخص المدين الذي يماطل في سداد المستحقات قال للدائن: والله سأدفع لك المستحقات غداً إن شاء الله، فإن لم يدفع ماذا يحصل». يقول الجبائي: «سيكون آثماً كونه حلف؛ لأن الله يريد منه أن يعطيه حقه». ولذلك يبين الأشعري مخالفة الجبائي لإجماع الأمة من خلال هذا الرأي، مشيراً إلى وجود اتفاق فيما يخص عدم وقوع الشخص في الإثم إذا حنث في يمينه الذي اقترن بمشيئة الله(٤٨). وهناك رواية أخرى تعزو انشقاق الأشعري عن المعتزلة إلى هزيمته أمام خصمه عندما كان معتزلياً في

---

(٤٤) البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/ ١٠٣٨)، الفرق بين الفرق، محمد بن الفراك، (تحقيق: محيي الدين عبد الحميد) بيروت، ١٩٩٥، ص ١٨٣؛ البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/ ١٠٣٨) الملل والنحل، (تحقيق: ألبرت نصري نادر) بيروت، ١٩٧٠، ص ١٢٩.

(٤٥) كلمة "عقال" جمعها "عُقُل"، الرازي: زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (٦٦٧/ ١٢٦٨)، مختار الصحاح، بيروت، ١٩٨٨.

(٤٦) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٧-٣٥٨.

(٤٧) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٤-١٨٣؛ البغدادي، الملل والنحل، ص ١٢٩.

(٤٨) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٤.

إحدى المناظرات المفتوحة للجمهور، والتي شارك فيها بصفته ممثلاً للجبائي[٤٩]، فالجانب المهم الذي يلفت الانتباه في هذه الرواية أنها تشير إلى مشاركة الأشعري بصفته ممثلاً للجبائي في تلك المناظرة، في حين تذكر الروايات الأخرى بأنها جرت بين الأشعري والجبائي.

وفي النتيجة يعزو البعض سبب انشقاق الأشعري عن أستاذه الجبائي –ومن ثم عن المعتزلة– إلى هذه المناظرات[٥٠]. وهذا صحيح نسبياً. لكن يجب أن يكون الأشعري قد مر بمرحلة فكرية قد هيأته لذلك. كما أن الدليل القوي على ذلك هو الرواية التي تتحدث عن انزعاج الأشعري بسبب عدم حصوله على أجوبة شافية من أستاذه فيما يخص بعض الأسئلة التي وجهها إليه، وانتقاله في نهاية المطاف نحو البحث بنفسه عن حلول للمسائل الفكرية[٥١]. وهذا يدل على أن الأشعري كان يطرح الأسئلة التي تدور في ذهنه على أستاذه، لكنه لم يحصل على أجوبة مقنعة منه، وربما في هذه الأثناء تأثر بأحد علماء أهل الحديث وهو زكريا بن يحيى الساجي. الذي يعد من أوائل من تلقى العلم على يديه، فكلما كان يكتشف جواباً على الأسئلة التي شغلت فكره كان يأتي بها إلى أستاذه الجبائي، ومن المحتمل أن هذا تحول إلى جدال كما جاء في المراجع. وهناك أيضاً بعض الروايات التي تشير إلى استمرار الأشعري في جداله الفكري مع المعتزلة في البصرة، حتى بعد انشقاقه عن هذا المذهب[٥٢]. لهذا السبب لا يوجد دليل قوي يؤيد الأقوال التي تدعي تلفيق هذه المناظرات. وعلاوة على ذلك، فإن الجدال بينهما طبيعي للغاية ويتناسب مع تطور الأحداث الجارية أيضاً. لكن قد يكون الرواة قاموا بإجراء بعض التعديلات والإضافات لرواياتهم، وهذا لا يوجب رفض هذه الجدالات أو اعتبارها تلفيقاً. ومثلما انتقد الأشعري أستاذه الجبائي من خلال كتب مستقلة[٥٣]؛ فقد انتقد وجهات نظره من خلال ذكر اسمه في مؤلفات

(٤٩) الأحوزي، مثالب، ص ١٥٥؛ ابن عساكر، تبيين، ص ٩١. لم يذكر من هو الخصم الذي شارك في المناظرة مع الأشعري، وقد يكون منتسباً إلى مدرسة ابن كلاب.

(٥٠) الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (٥٤٨/١١٥٣)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ١، ص ٢٨؛ أبو ريان: محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، ص ١٩٦؛ İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlmi Kelâm, Ankara 1981, s. 68; Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Beyrut 1990, s.130-131.

(٥١) ابن عساكر، تبيين، ص ٣٨-٣٩.

(٥٢) وينقل ابن عساكر أن الأشعري نفسه ذهب إلى المعتزلة ليناقشهم وأنه ناقشهم. انظر: تبيين، ص ١١٦-١١٧؛ وانظر أيضاً: تبيين، ص ٩٤-٩٥؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٤٩.

(٥٣) مثلاً، يذكر ابن فورك كتاباً باسم "النقد على أصول الجبائي"، وينقل منه بعض آراء الإمام الأشعري. انظر إلى: ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٩٣، ٣٢٩؛ وأما ابن عساكر فهو يعطي هذا الكتاب اسم "كتاب في نقد كتاب الأصول" ويذكر أن الأشعري كتب هذا الكتاب رداً على كتاب الجبائي المعروف بالأصول، وأنه كشف فيه عن أخطاء أفكار الجبائي المختلفة، بما في ذلك مبادئ المعتزلة، وأنه دحض جميع الأدلة التي قدمها المعتزلة بالحجج الإلهية. انظر: تبيين، ص ١٣٠. ويشير ابن فورك إلى كتاب باسم "كتاب نقد الاستطاعة على الجبائي" ويقوم بالنقل منه. انظر: تبيين، ص ١١٠. وانظر للكتب التي ألفها الأشعري ضد المعتزلة في: Mehmet Keskin, İmam Eş'ari ve Eş'arilik, İstanbul, 2013, s. 114-124.

أخرى أيضاً. فكل هذه الأمور من المفترض أن تدعم حقيقة تلك المناظرات التي وردت في المراجع، مع عدم نفي إمكانية إجراء بعض هذه المناظرات عن طريق المؤلفات، والبعض الآخر وجهاً لوجه.

ب- الرؤى (الأحلام):

هناك روايات مختلفة لابن عساكر ذكر فيها أسباب انشقاق الأشعري عن مذهب المعتزلة، لكنها متشابهة تقريباً من حيث المحتوى؛ لأنها تربط سبب انشقاق الأشعري بالرؤيا التي رآها. فالرواية الأولى فهي رواية عالم الكلام أحمد بن حسين، جاء فيها أنه عندما تعمق الأشعري في علم الكلام بدأ يسأل أستاذه بعض الأسئلة، لكنه لم يحصل على الجواب الشافي، وهذا ما أزعجه وجعله في حيرة من أمره، ولذلك رفع يديه في إحدى الليالي متوجهاً إلى الله بالدعاء لكي يلهمه حلاً لمسائله الفكرية، وبعدها رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الرؤيا يقول له: «تمسك بسنتي»، وبناءً على ذلك بدأ الأشعري يعرض المسائل الكلامية على القرآن والسنة، فيقبل ما يوافق النص ويرفض ما يخالفه(٥٤). أما الرواية الثانية المتعلقة بهذه المسألة والتي نقلها ابن عساكر فهي رواية أبي عبد الله بن محمد، فهذه أيضاً تذكر أن الأشعري رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الرؤيا، فأمره بالتمسك بسنته في جميع آرائه، لكن هذه الرواية تنقل الحادثة بشكل تفصيلي أكثر من الرواية الأولى، ووفقاً لهذه الرواية فإن الرؤيا جاءته ثلاث مرات، مرة في بداية شهر رمضان، ومرة في منتصف رمضان، ومرة في ليلة القدر، يُطلب منه فيها أن يتمسك بالسنة بشرط عدم تركه لعلم الكلام، بل يستخدمه في خدمة القرآن والسنة. كما تذكر الرواية أن الأشعري أشار إلى صعوبة تخليه عن مذهب اتبعه طيلة ثلاثين عاماً بسبب رؤيا، لكن النبي أخبره أن الله سيساعده في هذا الأمر، وأنه بالفعل تمت مساعدته(٥٥). أما الرواية الثالثة فهي رواية أبي حسن بن مهدي، وتذكر أن النبي عليه الصلاة والسلام أتاه في الرؤيا وطلب منه أن يخرج من صف المعتزلة ويبدأ بالكفاح ضدهم. إن هذه الرواية من حيث الواقع مشابهة تقريباً للرواية السابقة، فهنا أيضاً طلب النبي ﷺ من الأشعري الامتثال للسنة النبوية ودعمها بالأدلة العقلية والكلامية. لكن تم التأكيد وبشكل واضح في هذه الرواية على أن آراء الأشعري هي الآراء التي وافق عليها النبي عليه الصلاة والسلام(٥٦). فجميع الروايات التي قمنا بتلخيصها أعلاه موجودة في كتب العلماء الأشعرية. لكن لم يتم القبول بها من قبل معظم الباحثين، وعند النظر إلى غاية هذه الروايات بشكلٍ عام يتم الوصول إلى قناعة بأنها ملفقة أو مشكوك فيها(٥٧). وهناك أيضاً من يعزو حقيقة

---

(٥٤) ابن عساكر، تبيين، ص ٣٨-٣٩.

(٥٥) ابن عساكر، تبيين، ص ٤٠-٤١.

(٥٦) ابن عساكر، تبيين، ص ٤٢-٤٣.

(٥٧) المغربي: علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مصر، ١٩٨٦، ص ٢٧٩؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام، بيروت، ١٩٦٩، ٤/ ٦٦؛البدوي، مذاهب، ص ٤٩٢؛صبحي أحمد محمود، الأشعري المتكلم، ص ٣٨٠؛ سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم، ١٤١١/ ١٩٩٠، المجلد ٢، ص ١٩.

انشقاق الأشعري إلى هذه الروايات دون توجيه أي انتقادات لها(٥٨). فهذه الروايات مهمة للغاية في توضيح حالة التشويش الفكري والحالة النفسية التي مر بها الأشعري قبل انشقاقه عن المعتزلة، لاسيما ما جاء في الرواية الأولى، بالإضافة إلى عدم حصوله على أجوبة شافية للأسئلة التي طرحها على أستاذه أثناء تواجده في حلقة العلم، والبدء في إيجاد حل للمسائل الفكرية التي تدور في خاطره، فهذه الأمور لافتة للنظر. ومن الممكن أن تنعكس الحالة التي كان يمر بها الأشعري على رؤياه أثناء بحثه عن حل لهذه المشكلات. لكن هناك احتمال تلفيق هذه الروايات فيما بعد لغرض معين أيضاً(٥٩)؛ لأن الغاية في الأساس من هذه الروايات ثلاثة أهداف:

أ. **الدفاع عن علم الكلام**: عندما ندقق جيداً في تلك الروايات نجد أن النبي عليه الصلاة والسلام بذاته يطلب من الأشعري أن يستخدم منهج علم الكلام، وبهذه الطريقة يكون الأشعري قد حصل على دعم من صاحب أشرف مقام، إضافة إلى كونه أمراً ومساعدة من الله تعالى، في حين كان يتعرض لانتقادات لاذعة من قبل أصحاب الحديث، ولايسيما أنهم يعارضون علم الكلام ويعدونه خارج إطار الدين، بالرغم من وجود القواسم المشتركة بين الطرفين في العديد من المسائل.

ب. **الدفاع عن مذهب الأشعري**: اتصف المذهب الأشعري بأنه مذهب مبني على أساس موافق للسنة، وأنه تشكل بناءً على طلب رسول الله ﷺ، وأن جميع الآراء التي يحتويها توافق القرآن والسنة تماماً، وهو بصدد الدفاع عن سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وأنه المذهب الحق. هنا يمكننا أن نلاحظ بشكلٍ واضح في هذه الروايات أن المذهب الأشعري الذي ظهر بعد عهد النبي عليه الصلاة والسلام بفترة زمنية طويلة قد يتم العثور عليه بكثرة في المؤلفات التي تُعنَى بتاريخ المذاهب، وهو يسعى إلى اكتساب المشروعية من خلال ربط نفسه بعصر صدر الإسلام، وهذا يعني «الرجوع بعجلات التاريخ إلى الوراء»(٦٠) نوعاً ما. وهذه الحالة تبين لنا كيفية تأليف مثل تلك الرؤيا البريئة التي من المحتمل أن تلقى صدى واسعاً، بما يتناسب مع الهدف المرجو.

ج. **تشويه صورة مذهب المعتزلة**: تم السعي من خلال الروايات الثلاثة -وإن لم يكن بشكل صريح- إلى إظهار المعتزلة وكأنها فرقة بعيدة كل البعد عن السنة وأنها على باطل، وبهذا قد تبرأ الأشعري ومنهجه الجديد من الاعتزال. وبغض النظر عن هذه الأمور كلها؛ فيمكننا القول: إن هذه الرؤى تبين لنا مرحلة التشويش

---

(٥٨) الجريدي، الصريعي، آراء الملل، إسطنبول، ١٣٠٣، ص ٢٠٦؛ Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), İslam Düşüncesi Tarihi, İstanbul, 1990, I, 257.

(٥٩) صبحي: أحمد محمود، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المجلد ٢، ص ٤٩-٥٠. بعض الباحثين يقبلون هذه الأحلام كحقائق، ويربطونها بصدق الأشعري وتقواه. على سبيل المثال انظر: فيومي: محمد ابراهيم، الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٧٠.

(٦٠) Onat, Hasan, Türkiye'de Din anlayışında Değişim Süreci, Ankara 2003, s. 133.

الفكري التي مر بها الأشعري قبل انشقاقه عن المعتزلة، وسعيه إلى إيجاد حلول من وجهة نظره للمسائل الخلافية، بالإضافة إلى موقف مذهبه الجديد من المسائل الكلامية.

الخاتمة:

إن مسألة انشقاق الأشعري عن المعتزلة -وعلى الرغم من مرور قرون من الزمن عليها- لم تكن مجرد مسألة تختلف الآراء حولها؛ سواءً في المراجع القديمة أم في الأبحاث المعاصرة، بل استمرت منذ العصور الأولى حتى وقتنا الحاضر. فأكثر الروايات شيوعاً بدءاً من المراجع القديمة وحتى اليوم -والتي تتناول موضوع انشقاق الأشعري عن نظام الفكر الذي ضحى من أجله سنين طوال- هي معطيات تتعلق بالمناظرات التي جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي، وهناك أيضاً رواية أخرى أقل درجة من الرواية الأولى، إلا أنها تعزو سبب تغيير الأشعري لمذهبه إلى الرؤى التي رآها. فمن أكثر الروايات شيوعاً حول المناظرات التي جرت بين الجبائي وتلميذه الأشعري هي الرواية المتعلقة بقصة الإخوة الثلاثة (الأشقاء الثلاثة) المشهورة. فبالإضافة إلى فخر الدين الرازي -الذي يُعدّ مصدر هذه الرواية- فهناك أيضاً علماء مشاهير من أهل السنة أسهموا في شهرة هذه الرواية مثل ابن خلكان، وابن تيمية، والذهبي، وابن القيم الجوزية، والسبكي، والتفتازاني، والجرجاني، وطاش كوبريلي زادة. وتم انتقاد هذه الرواية من قبل الباحثين الغربيين مثل «وات» و«غوين»، وذكروها في أبحاثهم على أنها ملفقة أو مشكوك فيها على الأقل. وعند التدقيق جيداً في هذه الرواية، فإن اكتشاف عدم تحققها كما نقلها الرازي احتمال قائم، لكن لا يمكن تجاهلها تماماً، بسبب عدم وجود دليل قوي يدحض هذه الروايات التي ذُكِرت في المراجع. ومن الموضوعات الأخرى المثيرة للجدل هي انتقاد الأشعري لوجهات نظر الجبائي بشكل لاذع بسبب مسألة أسماء الله تعالى، التي أدت إلى وصف الله تعالى ببعض الصفات، مثل: العاقل، والمحبل، والمطيع. كما تذكر المراجع الجدال حول موضوعات الأمر والمشيئة والإرادة. وبالإضافة إلى تلك الروايات المختلفة المذكورة في المراجع، فهناك أيضا رواية أخرى تعزو سبب انشقاق الأشعري عن المعتزلة إلى حادثة أخرى، ألا وهي الرؤى، حيث يُروَى أن النبي عليه الصلاة والسلام جاء إلى الأشعري في الرؤيا، وطلب منه العودة إلى القرآن والسنة، وأن يدافع عن معتقد أهل السنة والجماعة بالأدلة الكلامية. فعادةً عندما يتم التدقيق في الروايات التي تتحدث عن تلك الرؤى يظهر لدينا المنهج الكلامي الذي وضعه الأشعري بشكل واضح. وقد تمت الإشارة إلى ثلاث نقاط فيما يخص هذه الرؤى أيضاً، وهي: الدفاع عن علم الكلام، والدفاع عن المذهب الأشعري، وتشويه صورة مذهب المعتزلة. فالروايات التي تتحدث عن الرؤى مهمة للغاية فيما يتعلق بتوضيح الحالة النفسية والتشويش الفكري الذي مر به الأشعري. فمثلما أنه من الصعب القول: إن هذه المناظرات والرؤى هي وحدها أدت إلى عدول الأشعري عن فكر المعتزلة، فإنه من الأصعب أيضاً القول: إنها مجرد خيال أو تلفيق أو حكاية.

المراجع العربية:

- أحمد أمين، ظهر الإسلام، بيروت، ١٩٦٩.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/ ١٠٣٨)، الفرق بين الفرق، محمد بن الفراك، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٩٥.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/ ١٠٣٨) الملل والنحل، تحقيق: ألبرت نصري نادر بيروت، ١٩٧٠.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد، (٤٢٩/ ١٠٣٨)، أصول الدين، بيروت، ١٩٨١.
- البدوي: عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٨٣.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (٨١٦/ ١٤١٣)، شرح المواقف، بيروت، ١٩٩٨.
- الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (٤٧٨/ ١٠٨٥)، الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، بيروت، ١٩٨٥.
- أبو ريان: محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت.
- الأحوزي: أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم (٤٤٦/ ١٠٥٥)، "مثالب ابن أبي بشر"، الناشر: ميشال ألارد، بولتن دادس اورينتالس، دمشق، ١٩٧٠.
- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٢٤/ ٩٣٦)، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، ويسبادن، ١٩٨٠.
- فاخوري: حنا_جر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٨٢.
- فوقية حسين، "المقدمة"، الأشعري "الإبانة"، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة، ١٩٨٧.
- فيومي: محمد ابراهيم، الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة، ٢٠٠٣.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥/ ١١١١)، الإقتصاد في الإعتقاد، تحقيق: إبراهيم آغا جوبقجي - حسين آتاي، أنقرة، ١٩٦٢.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥/ ١١١١)، إحياء علوم الدين، جدة، ٢٠١١.
- الجريدي، الصريعي، آراء الملل، إسطنبول، ١٣٠٣.
- الحلبي: ابراهيم بن محمد بن ابراهيم، نعمة الزريعة في نصرة الشريعة تحقيق: علي رضا، الرياض، ١٩٩٨.
- ابن عساكر: أبو القاسم علي بن حسن (٥٧١/ ١١٧٥)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دمشق، ١٩٧٩.
- ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن (٤٠٦/ ١٠١٥)، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، بيروت، ١٩٨٧/١٣٩٩.
- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١/ ١٢٨٢)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨.
- ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (٨٥١/ ١٤٤٧)، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد الحليم خان، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٦.
- ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (٧٥١/ ١٣٥٠)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بدر الدين، بيروت، ١٩٧٨.
- ابن النديم: أبو الفرج محمد بن اسحاق (٣٨٥/ ٩٩٥)، الفهرسة، بيروت، ١٩٧٨.

- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (٧٢٨/ ١٣٢٨)، منهاج السنة النبوية، الناشر: محمد رشاد سالم، الرياض ١٤٠٦/١٩٨٦.
- ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧/ ١٢٠١)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: عبد القادر عطا، بيروت، ١٩٩٢.
- قاضي عبد الجبار: أبو الحسن بن أحمد (٤١٥/ ١٠٢٤)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٨٨.
- المغربي: علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مصر، ١٩٨٦.
- المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي (٨٤٥/ ١٤٤١)، الخطط والآثار، القاهرة.
- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (٦٠٦/ ١٢٠٩)، التفسير الكبير، بيروت، ١٤٢٠/ ١٩٩٩.
- الرازي: زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (٦٦٧/ ١٢٦٨)، مختار الصحاح، بيروت، ١٩٨٨.
- سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم، ١٤١١/ ١٩٩٠.
- صبحي: أحمد محمود، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، بيروت، ١٩٨٥.
- صبحي: أحمد محمود، "الأشعري المتكلم"، موسوعة الحضارة الإسلامية، عمان، ١٩٩٣.
- طاش كوبري زادة، أحمد بن مصطفى (٩٦٨/ ١٥٦١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، القاهرة ١٩٦٨.
- السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١/ ١٣٧٠)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد محمود محمد، ١٩٩٢.
- السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١/ ١٣٧٠)، السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، اسطنبول، تحقيق: م. صائم يبرم ١٩٨٩.
- الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (٥٤٨/ ١١٥٣)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي، بيروت، ١٩٩٢.
- التفتازاني: سعد الدين(٧٩٢/ ١٣٩٠)، شرح العقائد النسفية، كراتشي، ٢٠١٢.
- الذهبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (٧٤٨/ ١٣٤٧)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب أرناؤوط – محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، ١٩٩٢.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- Abdulhayy, M, “Eş’arilik” (çev. Ahmet Ünal), İslam Düşüncesi Tarihi, İstanbul, 1990.
- Gwynne, Rosalind Ward, “al-Jubbâ’î, al-Ash’arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction”, The Muslim World, LXXV/3-4 (1985).
- İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlmi Kelâm, Ankara 1981.
- Kemal Yazıcı-Anṭown Gatas Kerem, A’lamu’l-Felsefeti’l-Arabiyye, Beyrut 1990.
- Keskin, Mehmet İmam Eş’ari ve Eş’arilik, İstanbul, 2013.
- Nicholson, R.A., A Literary History Of The Arabs, Cambridge 1979.
- Onat, Hasan, Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci, Ankara 2003.
- Öz, Mustafa, “Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri”, Diyanet Dergisi, XIII, sayı, III, Ankara 1974.
- Tritton, A. S., İslâm Kelâmı, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983.
- Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul, 1998.