

Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili*

Wilfred Madelung

Çev.: Veysel Kaya

Araş. Gör. U.Ü. İlahiyat Fakültesi

vkaya03@hotmail.com

H.A. Davidson *Proofs for Eternity, creation and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy* (Oxford, 1987) isimli kitabında filozof İbn Sinâ (370-428/980-1037) ve kelâmcı Ebu'l-Meâli Cüveynî (419-478/1028-1085)'nin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada önemli bir gelişim kaydettiklerini söyler. İbn Sina'nın zâtı gereği zorunlu olarak var olan bir varlığın varlığına ilişkin deliline bir bölüm ayıran yazar (s. 281-310) İbn Rüşd'ün bu delile yönelik eleştirisinin başarısız olduğunu ifade eder (s. 331-335) ve şöyle der:

İbn Sina'nın delilinin ne denli etkili olduğunun bir göstergesi de, Zorunlu Varlık'ın İslam ve Yahudi kelâmında Tanrı ile eşanlamlı olarak kabul edildiği olgusudur.¹

Davidson'a göre Cüveynî, yaratılmış varlıklar için geriye doğru sonsuz teselsülün imkansızlığını kanıtlama ihtiyacının "tamamıyla ve açık bir şekilde" farkına varan ilk kelamcıydı. Bu nedenle arazlardan yola çıkan yaratma delilinin dördüncü ilkesi olarak, "hâdis arazlarla

* "Abu'l-Husayn al-Basri's Proof for the Existence of God", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One* (Essays in Celebration of Richard M. Frank), ed. James Montgomery, Leuven 2006, s. 273-280.

¹ Davidson, *Proofs for eternity*, s. 387.

birlikte bulunan bir şeyin kendisi de kaçınılmaz olarak hâdistir” şeklindeki geleneksel önerme yerine, “bir başlangıç [terimi] olmayan hâdis varlıkların imkânsızlığını” göstermeyi şart koşar (s. 144-146). Arazilardan yola çıkılarak Tanrı’nın varlığına getirilen deliller içerisinde Cüveyni’nin bu versiyonu, Gazâlî, Şehristânî, İbn Meymûn ve Tûsî tarafından da benimsenmiştir (s. 145). Dahası Cüveyni, iki motifi birleştirdiği Tanrı’nın varlığına dair delilinde bir tahsis (*particularisation*) argümanını kullanmıştır ki bu motiflerden ikincisi, “İbn Sina’nın *mümkün varlık* ve *zorunlu varlık* kavramlarını analizi vasıtasıyla Cüveyni’ye geçmiş olmalıdır” (s. 161).

Cüveyni aynı zamanda, M.M.A. Saflo’nun tezinde, Kelâmda büyük bir yenilikçi olarak selamlanmaktadır.² Davidson’la hemfikir olarak Saflo da, Cüveyni’nin hâdis varlıkların bir başlangıcı olması gerektiğinin ve teselsülün imkansız olduğunun ispatını, arazlardan yola çıkılarak ortaya konulan geleneksel delile dördüncü bir ilke olarak eklediğini ifade eder.³ Buna ilaveten Cüveynî, hem Tanrı’nın varlığı hem de alemin yaratılmış olduğunu kanıtlamak için bir tahsis argümanını kullanan ilk kelâmcıdır. Bu kanıt Cüveyni açısından, Tanrı’nın irade sahibi özgürce seçen bir Yaratıcı olduğunu ispat etmesi için hayati bir önem taşımaktadır.⁴

Açık bir biçimde görülüyor ki Davidson ve Saflo, Tanrı’nın varlığına ilişkin kelâmî delilin, ismini hiç zikretmedikleri Mutezili Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ali Basrî (v. 436/1044) tarafından yeniden sağlam bir şekilde formüle edildiğinden haberdar değildiler. Ebu’l-Hüseyn Basrî’nin kelâmî öğretisi, fıkıh usûlüyle ilgili kitabı *el-Mu’temed fi usûli’l-fıkh* dışındaki eserleri kayıp ya da ulaşılamaz oldukları ve sonraki literatürde ondan yapılan iktibaslar ve ona atıflar pek az olduğu için şimdiye dek büyük ölçüde meçhul kalmıştır. Ne var ki şimdi, Ebu’l-Hüseyn’in kelâmî görüşleri, öğretisinin ölümünden bir asır sonraki başlıca temsilcisi Mahmud ibnû’l-Melâhimî (v. 536/1141)’nin *Kitâbü’l-Mu’temed fi usûli’d-dîn*’inin günümüze ulaşan kısımları aracılığıyla incelenebilmektedir.⁵ İbnû’l-Melâhimî, Ebu’l-Hüseyn’den sık sık ve belli uzunluklarda alıntı yapmakla kalmaz; aynı zamanda kitabının başında Ebu’l-Hüseyn’in, Mutezile ve karşıtları tarafından kullanılan argüman ve delilleri eleştirel biçimde enine boyuna incelediği başlıca eseri *Kitâbu Tasaffuhi’l-edille*’sini telhis ve şerh etmeyi amaçladığını açıkça belirtir.

² M.M.A. Saflo, *Al-Juwayni’s thought and methodology*, Berlin, 2000.

³ Age, s. 167-168, 191-197, 205.

⁴ Age, s. 202-209. Cüveyni aynı zamanda *The Philosophy of the Kalam*’da H.A. Wolfson tarafından da tahsis delilini geliştiren ilk kelâmcı olarak görülmektedir (Cambridge, Mass., 1976, s. 434-444).

⁵ Mahmud ibn Muhammed Melâhimî, *Kitâbü’l-mu’temed fi usûli’d-dîn*, ed. M. McDermott ve W. Madelung, Londra, 1991.

İbnü'l-Melâhimî'nin detaylı incelemesinden açıkça ortaya çıktığı üzere, özgür irade sahibi (*fâil muhtâr*) ve hâdis bir âlemin yaratıcısı olarak Tanrı'nın varlığına getirilen delil, Ebu'l-Hüseyn'i yeni bir tez ileri sürmeye sevk eden ve mensup olduğu Mutezili ekolün yerleşik öğretileri ile karşı karşıya getiren temel problemlerden biriydi. Bu husus, çağdaşı Yahudi Karaî teolog Yûsuf el-Basîr'e (v. yaklaşık 431/1040) ait bir eserin fragmanının yeni ortaya çıkarılmasıyla desteklenmiştir. Bu eserde el-Basîr, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kadî Abdulcebbar'ın doktrinleri ışığında Ebu'l-Hüseyn'in Tanrı'nın varlığına ilişkin delilini eleştiriye tabi tutar.⁶ Yûsuf el-Basîr'in karşı çıkmasına rağmen Ebu'l-Hüseyn'in doktrininin sonraları Mısır'daki başlıca Karaî teologlar tarafından benimsendiğini de belirtmek gerekir.

İbnü'l-Melâhimî, Ebu'l-Hüseyn tarafından ortaya konulan iki farklı delili tasvir eder. Bunlardan birincisi, arazlardan yola çıkılarak oluşturulan geleneksel Kelâmî delilin revize edilmiş bir şeklidir.⁷ Ne var ki bu delil, İbn Sina'nınkinden olduğu gibi, geleneksel delilde uygulanan gâibi şâhide kıyas metodunun aksine doğrudan doğruya nedensellik ilkesine dayanır. Temelde Ebu'l-Hüseyn'in ilk argümanı İbn Sina'nınkiyle uygunluk göstermesine rağmen, Ebu'l-Hüseyn İbn Sina'nın *vâcibü'l-vücûd* ve *mümkînü'l-vücûd* terimleri yerine, *kadîm*, *muhdes* ve *hâdis* gibi klasik kelâmî terimleri kullanır.⁸ Ona göre, her *muhdes* bir *muhdisi* gerektirir. Varlığa gelmemesi mümkün olan bir şeyin varlık kazanmasının bir şey (*emr*) sebebiyle olması gerektiği bilgisi, zorunlu bir bilgidir. *Muhdesin* bu şekildeki bir tanımı İbn Sina'nın *mümkînü'l-vücûd* kavramıyla uyumaktadır ve Ebu'l-Hüseyn gibi İbn Sina da, argümanda bulunduğu şekliyle bedihi olarak bilinen nedenselliği göz önünde bulundurur.⁹ *Muhdis*, en azından mutlak yaratıcı, zorunlu olarak var olmalı ve dolayısıyla da kadim olmalıdır.

Ortaya koydukları ilk argümanlarındaki benzerliğe rağmen, İbn Sina ve Ebu'l-Hüseyn tarafından kullanılan temel terminolojideki farklılık önemlidir. Alemin ezeli olması gerektiği şeklindeki Aristocu

⁶ Bu fragmanın tahkik ve incelemesi S.Schmidtke ve W. Madelung tarafından hazırlanmaktadır.

⁷ *Mu'temed*, s. 167-169.

⁸ Şimdilik Ebu'l-Hüseyn'in İbn Sina'nın terminolojisini herhangi bir yerde kullanıp kullanmadığı belli değildir. İbnü'l-Melâhimî *vâcibü'l-vücûd bi zâtihi* ve *mümkînü'l-vücûd bi zâtihi* kavramlarını arazların muhdes olduğu iddiasını tartışırken kullanmaktadır; ancak tartışma muhtemelen Ebu'l-Hüseyn'in doktrininin yeniden formüle edilmesi olup İbnü'l-Melâhimî bir alıntı yapmamaktadır. İbnü'l-Melâhimî'nin zamanında, İbn Sina'nın terminolojisi kelâmda yaygın olarak kullanılmaktaydı.

⁹ Davidson, age, s. 299: "oluşun sebebi... açıktır. Çünkü İbn Sina, bir nesne ne zaman varlık kazanırsa, bunun başka bir şeyin aracılığıyla olduğu konusunda şüphe edilemeyeceğini kesinkes ifade eder".

ilkeye inanarak İbn Sina, *mümkinü'l-vücûd* kavramını, herhangi bir hüdûs (*temporality*) çağrışımı taşımadığı için en uygun kavram olarak görür. Alem zâtı itibarıyla mümkün olabilir; ancak zamansal açıdan sonsuzdur ve kendisinin Nihaî Sebep'i, Zâtı Gereği Zorunlu Varlık'la birlikte ezeldir. Buna karşılık *muhdes* terimi hüdûsu, yokluktan varlığa çıkışı ifade eder ve kaçınılmaz olarak ezeliğin karşıtıdır. Ebu'l-Hüseyin ise bu kavramı Kelâm geleneğine uygun olarak, dünyanın irade sahibi bir Yaratıcı tarafından yaratıldığı ve zaman açısından sonlu olduğu kanaatini ifade etmek için kullanır. Cisimlerin bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ispat ettikten hemen sonra da bu yaratıcının *fâil muhtâr* olduğunu, zorunlu kılıcı (*mûcib*) olmadığını savunur. Ona göre filozofların görüşüne uygun bir biçimde, ezeli bir *mûcib* neden (*cause*)¹⁰, hâdis bir sonuç (*effect*) doğuramaz. Hâdis madde, ezeli olan bir varlık tarafından zaman içinde ancak bir tercih ile yaratılır.

Bu delilde ilk önce, cisimlerin geçici olarak yaratıldığı ve ne bütünü itibarıyla ne de maddesel anlamda ezeli olmadığı varsayımının, materyalistler ve Aristocu filozofların benimsedikleri üzere kanıtlanması gerekiyordu. Kelâmcılar bunu arazlar teorisine dayanarak genelde 3 iddia (*da'âvî*) ile yapmışlardır. Birincisi, cisimlerin doğasında bulunan bir takım arazların var olması ve bunların hareket, sükun, ictimâ, iftirak, renk ve koku gibi vasıfların nedenleri olmasıdır. İkincisi, bu cisimlerin arazlardan önce bulunmayıp [onlarla beraber var olmaları] ve nihayet üçüncüsü de arazların bir anda meydana gelen ve yok olan *havâdis* olmalarıdır. Bu iddiaların doğrulanmasının akabinde şu sonuç ortaya konmaktadır: Cisimler, bu hâdis arazlarla beraber buldukları için onlar gibi hâdis olmalı ve var oluş ve yok oluşa tabi olmalıdırlar.

Kelâmcılar arazları atomlara ve cisimlere zaid olan, fakat normalde onlara gereksinim duyan gerçek varlıklar (*me'ânî*) olarak görmüşlerdir. Felsefecilerin bu kavrama yönelik eleştirilerinden etkilenmiş olacak ki, Ebu'l-Hüseyin ise bu tarz arazların gerçekliklerini yadsımış ve bu niteliklere, var olmaları cisimler ile beraber öngörülen ve onların *ahkâm* ve *ahvâli*ni değiştiren salt *sıfatlar* olarak bakmıştır. Bu durum Ebu'l-Hüseyin'in, kelâmcıların söz konusu üç iddiasını temel alan, cisimlerin yaratılmışlığına dair delildeki uyguladığı metodunu önemli ölçüde etkilememiştir. Ebu'l-Hüseyin'in hocası Kadı Abdülcebbar *Kitâbü'l-muhît bi't-teklîf*inde *ahvâl tarikin*in aynı şekilde cisimlerin hüdûsu bilgisine götürdüğünü kabul eder; ancak *me'ânî*

¹⁰ Bk. Gazali, *The Incoherence of the philosophers*, ed. M. Marmura, Provo, Utah, 1997, s. 13-14.

tarikinin tercihe şayan olduğunu savunur.¹¹ Herhalde Abdülcebbar, Tanrı'nın varlığına ilişkin gâibi şahide kıyas yönteminden yola çıkan geleneksel kanıtın, arazların gerçekliğine yönelik herhangi bir kuşku halinde geçersiz hale gelmese bile çıkmaza gireceğini kastetmektedir. İşaret edildiği üzere Ebu'l-Hüseyn geleneksel delilden vazgeçmektedir. Fakat Abdülcebbar'ın, Ebu'l-Hüseyn'in arazları inkar edişini katı bir şekilde kınayan ve bu tutumun Tanrı'nın varlığına ilişkin delili kökünden sarstığını iddia eden Yûsuf el-Basir gibi izleyicileri de vardır.

Buna karşın Ebu'l-Hüseyn ise, kendi hocası Abdülcebbar da dahil olmak üzere Ebu Hâşim taraftarlarının *me'ânî tarikî*yle ilgili çeşitli delillerini reddetmiş veya eleştirmiştir.¹² Ayrıca o, Ebu Hâşim ekolünün "hâdisleri öncelemeyen şey de aynı şekilde hâdis olmalıdır" şeklindeki tezi ele alış tarzlarını da eleştirmektedir. Görünen o ki ekol içerisinde, bu tezin ancak havâdisin bir başlangıç noktası olması halinde geçerli olacağı fark edilmişti; ne var ki Ebu'l-Hüseyn'in görüşünde verilen yanıt yetersizdi. Ebu Hâşim'e göre, başlangıcı olmayan bir hâdis olaylar silsilesini kabul etmek, gerek bu ifadeyi oluşturan sözcükler açısından gerekse bütünün anlamı açısından kendi içerisinde çelişkilidir; çünkü "havâdis" terimi "başlangıcı olmayan" ifadeyle mütenakızdır. Muarızların bu hâdisler içerisinde bir ezelinin olduğunu söylemesi halinde, "hâdislerden birinin ezeli olması" gibi açık bir çelişki mevcuttur. Benzer şekilde Abdülcebbar da, başlangıcı olmayan hâdislerden birinin ezeli olması gerektiğini ve bu durumun onların tamamının hâdis olmalarıyla bağdaşamayacak bir şey olduğunu tasdik etmiştir. Ebu'l-Hüseyn, sonsuza kadar geriye giden bir hâdis olaylar silsilesinin varlığını olduğunu – her ne kadar bu hâdislerin her biri tek tek sonradan varlığa gelmiş olsa bile- iddia etmekte böyle bir çelişkinin olmayacağını vurgulayarak her iki teze de karşı çıkmıştır. Alemdeki hâdislerin bir "ilk"e ihtiyaç duyduğu ilkesi de aslında bir delili gerektirmekteydi. Ebu'l-Hüseyn'in delili ise, her bir hâdisin varlığının kendi sonsuz yokluğuyla (*non-existence*) öncelenmesi gerektiğiydi. Hâdislerin bütünü, bu taktirde de sonsuz bir yoklukla öncelenmiş oluyor ve bir başlangıca sahip oluyordu.¹³

Ebu'l-Hüseyn'in Tanrı'nın varlığına getirdiği, İbnü'l-Melâhimî tarafından alıntılanan ikinci kanıt, *tahsis* (particularisation) ilkesinden yola çıkan detaylı bir argümandır. İlk başta Ebu'l-Hüseyn tabiatı, her cisimin madde olma açısından ortak olduğunu, fakat toprak,

¹¹ İbnü'l-Melâhimî tarafından alıntılanmıştır: *Mu'temed*, s. 157. Ayrıca bk. S. 101. Burada, *ahvâl tarikinin* bu esnek versiyonu, Ebu Hâşim el-Cübbâi ekolüne genel olarak atfedilmektedir.

¹² *Mu'temed*, s. 102-158. Her iki tarafın da kullandığı bazı deliller, el-Basri'nin eserinin üzerine yakında yayınlanacak çalışma içerisinde analiz edilecektir.

¹³ Age, s. 89-93.

su, hava ve ateş gibi dört element halinde bulunmalarında olduğu gibi, başka çeşitli açılardan da farklılaştıklarını gözlemlediğimizi belirtir. Ona göre, onlardaki bu farklılığa sebep olan bir şeyin olması gerekmektedir; aksi takdirde hiçbiri şu değil de bu elementten müteşekkil olma noktasında diğerlerinden daha öncelikli olmayacaktır. Uzun ve ayrıntılı bir incelemeden sonra, söz konusu nedenin ne cisim ne de cevher olan, *kâdir muhtâr* bir ezeli fâil olması gerektiği sonucuna varır. Ebu'l-Hüsey'nin ortaya koyduğu bu argüman, filozoflar tarafından vaki olabilecek herhangi bir açıklama yahut itirazı karşılamak için formüle edilmiştir ve Aristotelesçi kozmoloji ve fiziğe olan aşinalığı yansıtmaktadır.¹⁴

Ebu'l-Hüsey'nin Basrî çağdaşı İbn Sînâ tarafından ortaya konulan Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıttan haberdar olmalıdır. Açık bir şekilde o, akli incelik ve sağlamlığını takdir etmesine rağmen bu delilin, kelâmın “kendi irade ve tercihiyle âlemi meydana getirip yöneten bir Yaratıcı olarak Tanrı” nosyonu için tehlikesini de fark etmiştir. Ancak Ebu'l-Hüsey'nin entelektüel formasyonu, başlangıçta İbn Sînâ'nın düşüncesiyle karşılaşmasından etkilenmiş olamaz. Şu nedenle ki, Ebu'l-Hüsey'nin, S.M. Stern'in de gösterdiği gibi, gençliğinde Aristoteles fiziğini Yahyâ b. 'Adî'nin öğrencisi Hıristiyan mantıkçı Ebu Ali b. Es-Semh (ö. 418/1027) ile birlikte çalışmıştır.¹⁵ Onun bu uğraşısı, muhtemelen felsefe ve tıp çalışmalarını daha geniş bir bağlama oturtma çabasından kaynaklanmaktaydı. O, çok büyük bir ihtimalle İbn Ebî 'Usaybia'nın, Nesturi fizikçi, felsefeci ve Hıristiyan teolog Ebu'l-Ferec ibnü't-Tayyib (ö. 435/1043)'in arkadaşı olarak bahsettiği fizikçi Ebu'l-Hüsey'nin el-Basrî'dir.¹⁶ Ebu'l-Hüsey'nin muhtemelen, öncelikli olarak felsefe ve felsefi teoloji düşüncesinin cazibesine kapılmış değildi. İnsanın özgür iradesini ve kâdir-i mutlak bir yaratıcıyı güçlü bir şekilde vurgulayan Mutezili akideye sahip bir Hanefî olarak yetişmişti. Bu nedenle felsefeye eleştirel gözle bakmış, bir zaman sonra da sâdık fakat bir o kadar da tenkitçi bir öğrenci olarak o zamanki Mutezile'nin ünlü lideri Kadı Abdülcebbar'a intisab etmişti. Daha önceki felsefi eğitimine dayanarak hocasına *derslerde* itiraz etmiş ve görüşlerine karşı çıkmıştı. Abdülcebbar onun bu itirazlarını açık gö-

¹⁴ Age, s. 169-172.

¹⁵ S.M. Stern, “Ibn al-Samh”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1956), s. 31-41. İbnü's-Semh'in öğrencisinin Mutezili kelamcıyla özdeşleştirilmesi D. Gimaret tarafından tekrar tekrar sorgulanmıştır (“Ebu'l-Hüsey'nin el-Basrî”, *Elr*, I, s. 324 ve Şehristani, *Livre des religions et sectes*, çev. D. Gimaret ve G. Monnot), I, Leuven: Peeters & Unesco, 1986, s. 289, n. 108). Gimaret, İbnü'l-Kiftî gibi bazı yazarların, Ebu'l-Hüsey'nin gerçekte kelamcı kılığında bürünmüş bir felsefeci olduğu şeklindeki iddialarını reddetmekte besbelli haklıdır. Bu onun, İbnü's-Semh ile çalışmış olma ihtimalini de ortadan kaldırmaz. Ebu'l-Hüsey'nin felsefeyle tanışıklığı, çağının çoğu kelamcısından çok daha fazladır.

¹⁶ Stern'in açıklaması böyledir, *Ibn al-Samh*, s. 37-38.

rüşlülükle karşılaşmış ve ağır başlılıkla cevaplandırmış görünmektedir. Öte yandan Abdülcebbar'ın diğer bazı öğrencileri Ebu'-Hüseyn'in görüşleri ve saygıdeğer hocalarına yönelttiği gözü pek eleştirilerden ötürü dehşete kapılmışlar ve Yüsuf el-Basir'e göre onu küfürle bile suçlamışlardı. Fakat Ebu'l-Hüseyn'in tenkidinin amacı kesinlikle Mutezili kelâmın temel prensiplerini sarsmak değildi. Daha çok o, filozoflar ve diğer hasımların itirazlarına karşı bu prensipleri daha etkili bir biçimde savunmak istemişti.

Ebu'l-Hüseyn'den bir nesil sonraki Eşari kelâmcı Cüveynî, Ebu'l-Hüseyn'in Mutezili düşüncesine muttali olmuş olmalıdır. Onun adından eserlerinin herhangi bir yerinde bahsetmiş görünmemektedir, ihtimal ki bunun sebebi rakip ekolün bir temsilcisinin görüşüne dikkatleri çekmek veya ona karşı borçlu olduğunu kabul etmek istememesidir. Fakat şurası açıktır ki, kelâmi düşüncesinin bir çok orijinal tarafı genel olarak Ebu'l-Hüseyn'in düşüncesinde de görülmektedir. Cüveynî onun görüşlerini seçmeci bir tarzda benimsemiş ve kendi Eşari çizgisi içerisinde müstakil biçimde geliştirmiştir. Hâdislerin bir başlangıcı olması gerektiğinin ispatlanmasının hayati önemi, Cüveynî'den önce Ebu'l-Hüseyn tarafından fark edilmişti. Cüveynî gibi Ebu'l-Hüseyn de sadece "hâdis" ve "zaman içinde yaratılmış" kavramlarına dayanmanın yeterli olmayacağını savunmaktaydı.¹⁷ Cüveynî Ebu'l-Hüseyn'in, başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı önermesinin, arazlardan yola çıkan yaratma deliline dördüncü bir tez olarak eklenmesi gerektiği düşüncesini takip etti. Ancak Ebu'l-Hüseyn tarafından ortaya konan bu delile bir kısım ilavelerde bulundu.

Kitâbü'l-İrşâd'da Cüveynî, âlemin yaratılmışlığını ortaya koymaya çalışırken, geleneksel şâhidi gâibe kıyas metodundan ayrılarak Ebu'l-Hüseyn'inkine benzer bir şekilde Tanrı'nın varlığına ilişkin bir ispat delili önerir.¹⁸ Ancak Ebu'l-Hüseyn'den farklı olarak arazların gerçekliğini yadsımaz ve ona göre geleneksel delil de *me'ânî tarikiden* vazgeçmesini sağlayacak şekilde karışık değildir. Hâdis bir şeyin varlığa gelecek olsun veya olmasın, bir *muhassis*'e ihtiyaç duyduğu bilgisi ona göre apaçık ve zorundur; bu apaçıklık, *sebr* ve *nazar* yöntemini de bu noktada gereksiz kılar. Tıpkı Ebu'l-Hüseyn gibi, bunun akabinde muhassis'in, tabiatı gereği veya zorunlu kılıcı bir neden değil, özgür irade sahibi bir fail olması gerektiğini savunur. Cüveynî'nin muhassis terimini buradaki kullanışı, bu delilin çeşitli yazarlar tarafından 'tahsis delili' olarak isimlendirilmesine yol açmış-

¹⁷ Bk. Saflo, *Al-Juwaynî's thought*, s. 191.

¹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. M.Y Musa ve A.A. Abdülhamid, Kahire, 1369/1950, s. 28-29.

tır.¹⁹ Bu anlamda, *muhassis* yerine *emr* ya da *emr müreccih* terimlerini kullanan Ebu'l-Hüsey'nin delili de aynı şekilde tahsis delili sınıfına sokulmalıdır. Tanrı'nın bir *muhassis* şeklinde tavsif edilmesi, "özgür iradesiyle tercihte bulunan fâil" anlayışında açık biçimde yansımaları bulmaktadır. Öte yandan tahsis delilleri sınıflandırmasını, Ebu'l-Hüsey'nin ikinci delili ve Cüveynî'nin *el-'Akidetü'n-Nizâmiyye*'deki âlemin hacmine, onda bulunan cisimlerin sınırlı sayısına ve bu cisimlerin karakteristiklerine dayanan delilinde olduğu gibi "âlemin biçim ve düzenini temel alan deliller" içerisinde mütalaa etmek daha uygun olabilir.²⁰

Şehristânî Cüveynî'ye ait, Ebu'l-Hüsey'n'de olduğu gibi dört unsur ayrımından yola çıkan başka bir tahsis delilini özet bir şekilde aktarır.²¹ Ancak bu delil Ebu'l-Hüsey'n'inkinden farklı bir kurguya sahiptir ve Şehristânî'nin Ebu'l-Hüsey'n'in delilini yanlışlıkla Cüveynî'ye izafe etme ihtimali de yoktur. Bu nedenle Cüveynî'ye ait elimizde olmayan başka bir eserde geçmiş olmalıdır ve Cüveynî'nin tahsis fikrini farklı argümanlarla geliştirme çabasını yansıtıyor olabilir. Cüveynî muhtemelen Tanrı'nın varlığına yönelik 'sağlam ve titiz' (*stringent*) bir tahsis delili ortaya koyan ilk Eşarî kelâmcıydı²²; ama o bu fikri kesinlikle Mutezili Ebu'l-Hüsey'n el-Basrî'den almıştı.

¹⁹ Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, s. 434-436; Davidson, *Proofs*, s. 161-162; Safo, *al-Juwaynî's thought*, s. 202.

²⁰ Bk. Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, s. 435-438; Safo, *Al-Juwaynî's thought*, s. 202-204.

²¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. A. Guillaume, Londra, 1934, s. 12. Wolfson'un tartışması için bk. *Philosophy of the Kalam*, s. 441-442; Davidson, *Proofs*, s. 188.

²² Abdülcebbar, Eşarîlerin âlemin yaratılmışlığını kanıtlamak için kullandıkları bazı tahsis delillerini ciddi biçimde eleştirmektedir. Bk. R.M. Frank, "Kalâm and Philosophy: A Perspective from one Problem", *Islamic philosophical theology*, ed. P. Morewedge, Albany, 1979, s. 81-84. Davidson'un da ifade ettiği gibi, Cüveynî'den çok önce Mâtürîdî, Bakillânî ve Abdülkâhîr el-Bağdâdî gibi Eşarî alimler tarafından çeşitli tahsis delilleri ve "muhassis fâil" fikri önerilmiştir; ancak onların argümanı titizlikten yoksundur. Cüveynî ise delilin altında yatan "apaçık nedensellik ilkesi"ni vurgulaması sebebiyle bu sağlam ve titizliği temin etmiştir (Davidson, *Proofs*, s. 159-161). Davidson tarafından farkına varılan bu "yeni motif" ise şüphesiz Cüveynî'ye, İbn Sina'nın mümkün varlık-zorunlu varlık analizinin direkt olarak etkisinden ziyade Ebu'l-Hüsey'n Basrî'nin delilinden geçmiştir.