

Ebû Hâşim El-Cübbâî'nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi (*İstihkâku'z-Zemm*)

Orhan Şener Koloğlu
Dr., U. Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin en çok eleştirilen görüşlerinin başında, zemmin hak edilmesine dair görüşleri gelir. Bu konudaki görüşleri sebebiyle Ebû Hâşim muhalifleri tarafından kişinin sebepsiz yere cezaya çarptırılabilceğini kabul etmekle itham edilmiştir. Bu eleştirilerin temelinde Ebû Hâşim'in failin yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında kalabileceğini kabul etmesi yatmaktadır. Oysa onun bu görüşü sadece terminolojik bir farklılığı ifade etmektedir. Bu makale Ebû Hâşim'in bu konudaki görüşlerine açıklık kazandırmayı amaçlamaktadır.

Abstract

Deserving the Blame (*İstihqâq al-Dhamm*) in Abû Hâshim al-Jubbâî's Thought

*The view of Abû Hâshim al-Jubbâî on the deserving the blame (*istihqâq al-dhamm*) is has been mostly criticized. He has been accused by opponents of considering that a man can be punished without any act. This criticism is based on his idea that a man can be totally without both act and omission. In fact his view is*

nothing more than a terminological difference. This article aims to clarify Abū Hāshim's view on this topic.

Anahtar Kelimeler: Mutezile, Ebū Hāşim el-Cübbâi, Zemmin Hak Edilmesi (*İstihkâku'z-Zemm*)

Key Words: Mutazilah, Abū Hāşim al-Jubbâi, Deserving the Blame (*Istihqāq al-Dhamm*)

Mutezili düşüncenin sistemleştirilmesinde önemli bir kavşak noktası olan Ebū Hāşim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) kelâm sistematiginde en çok tartışılan ve yankı yapan görüşlerinden biri de zemmin hak edilmesine (*istihkâku'z-zemm*) dair görüşleridir. Hatta Ebū Hāşim'in sıfatlar konusunda ortaya attığı "ahvâl" nazariyesinden sonra üzerinde en çok tartışılan görüşünün bu konudaki görüşleri olduğunu söyleyebiliriz.¹ Nitekim bu konudaki görüşleri nedeniyle bazı kaynaklarda kendisine "zemmi",² ekolüne de "zemmiyye" denilmiştir.³ Ayrıca o sırf bu konuya mahsus *İstihkâku'z-Zemm* adında bir kitap yazmıştır.⁴

Ebū Hāşim'in özellikle "failin yapmadığı bir fiil sebebiyle zemmi hak ettiği" şeklinde kendisine atfedilen bu konudaki görüşleri, onun Allah'ın kulu bir günah olmaksızın cezalandırabileceğini kabul ettiği şeklinde algılanmış⁵ ve yoğun bir şekilde eleştirilmiştir.⁶ Ancak bu konudaki eleştiriler sadece Mutezili olmayan odaklardan gelmemiş, Mutezile içerisinde de bu konu ön plana çıkmış ve Ebū Hāşim'e sert

¹ Ancak onun bu konudaki görüşleri, kendi döneminde "ahvâl" konusundaki görüşleri kadar yankı yapmış olmasına karşın, günümüz çalışmalarında konuya yeterince değinilmemiş, neredeyse göz ardı edilmiştir. Münhasıran bu konuya mahsus bir çalışma olmadığı gibi, gerek kelâm sistematigi gerekse Mutezile hakkındaki eserlerde de bu konuya yeteri kadar yer ayıran bir çalışma yoktur.

² Msl. bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 480: 21-23

³ Msl. bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 185: 1-2; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 53: 10-12. Krş. A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 151.

⁴ Ebū Hāşim'in diğer tüm eserleri gibi bu eseri de günümüze gelmemiştir. Bu eser hakkında bk. D. Gimaret, "Matériaux pour une Bibliographie des Ğubbâi", 305; O. Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 56.

⁵ Msl. bk. F. Râzî, *İtikâdâtü Fırakü'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 46: 1. Krş. Sırrı Girîdî, *Arâu'l-Milel*, 106; N. Çağatay & İ. A. Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 130.

⁶ Bu hususta Ebū Hāşim'i eleştirenlerin başında mutat olduğu üzere Bağdâdî gelmektedir. Bağdâdî özellikle "makâlât" türü eserlerinde Ebū Hāşim'in görüşleri içerisinde kemiyet açısından en çok "hezeyân" olarak nitelendirdiği bu görüşe vurgu yapar ve ilk sıraya yerleştirir. Yoğun bir şekilde eleştirdiği bu görüş nedeniyle diğer mutezililerin de Ebū Hāşim'i tekfir ettiğini söyler. Bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, 186: 1-189: 10; a.mlf., *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*, 130: 1-132: 6.

eleştiriler yöneltilmiştir. Hatta babası Ebû Ali el-Cübbâi'nin (ö. 303/916) ölümünden sonra Basra Mutezilesi içerisinde ortaya çıkan liderlik mücadelesinde,⁷ Ebû Ali'nin öğretilerine Ebû Hâşim'den daha fazla bağlı olduklarını iddia eden İhşidîlerin Ebû Hâşim ve taraftarlarına karşı yaptıkları hücumlarda bu konu önemli yer tutmuştur.⁸ Nitekim "Behşemi" olmayan Mutezilîlerin bu konuyu nasıl algıladıklarını ortaya koyan en çarpıcı ve hatta en ağır eleştirilerden biri, Bağdat Mutezilesinin öğretilerini benimseyen Şeyh Müfid'den (ö. 413/1022) gelir:

Derim ki: Allah –celle celâlühû– adaletlidir, cömerttir. Hiçbir kimseye kazandığı bir günah, işlediği bir suç yahut yapması yasaklandığı halde irtikâp ettiği bir kabih olmadıkça, azap etmez. Bu, Cehm b. Safvân ve Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâi [Ebû Hâşim] hariç, sair tevhid ehlinin

⁷ Ebû Ali el-Cübbâi'nin ölümünden sonra onun öğrencilerinin önde gelenlerinden biri olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer es-Saymerî (ö. 315/927) kendisini ekolün lideri olarak görmüştür. Ancak ekol içerisinde Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye karşı meyil oldu ve kısa zamanda lider olarak benimsendi. Ekol içerisinde Ebû Hâşim'e yönelik bir eğilim olduğunu gören Saymerî ise Ebû Hâşim'in babasının öğretilerinden ayrıldığını, Ebû Ali'nin öğretilerine kendisinin daha yakın olduğunu ileri sürdü. Bu yönüyle aslında liderlik mücadelesi olan çekişme doktrinel bir kisveye büründü. Bu liderlik mücadelesi Saymerî'nin öğrencisi olan ve ekole ismini veren Ebû Bekr ibnül-İhşid (ö. 326/938) ile zirveye çıktı. Böylelikle Basra Mutezilesi içerisinde birbirine rakip Behşemiyye (Ebû Hâşim taraftarları) ve İhşidiyye (İbnül-İhşid taraftarları) ekolleri ortaya çıktı. Bu ekoller arasındaki tartışmalar zaman zaman o denli sertleşmekteydi ki, "fitne" şeklinde dahi vasıflandırılmaktaydı. İhşidiyye ekolünün İbnül-İhşid'den sonraki zikre değer en büyük temsilcisi ise Ebû'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994) idi ve ondan sonra kayda değer çapta bir şahıs çıkaramadı. Yaklaşık bir asırlık bir zaman dilimini içeren bu çekişme Behşemiyye'nin Basra Mutezilesine tamamen hakim olmasıyla ve İhşidîlerin sahneden çekilmesiyle sona ermiştir. Bk. O. Ş. Koloğlu, *a.g.e.*, 76–83. Behşemiyye-İhşidiyye mücadelesinin daha sınırlı bir döneme ait kısa fakat faydalı bir incelemesi için ayrıca bk. J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 72–73.

⁸ Sözelimi Ebû Abdullah es-Saymerî "ahvâl" ve "istihkâku'z-zemm" konusundaki görüşleri nedeniyle Ebû Hâşim'e saldırmaktaydı ve Ebû Ali'nin öğrencilerinden bazıları (muhtemelen Saymerî'nin tarafını tutanlar) bu konulardaki görüşleri nedeniyle onu tekfir etmekteydi. Bk. Kâdi Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 305: 9–15; İbnül-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 95: 15–96: 1. Hatta Kâdi Abdülcebbar *istihkâku'z-zemm* konusunda iki ekol arasındaki tartışmaların 'fitne' boyutuna ulaştığını kaydeder. Bk. Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, 329: 2–3: "fe-kad kâneti'l-fitne^{tü} 'azumet fi'l-hilâf beynehumâ fi istihkâku'z-zemm".

Kezâ yaşadığı dönemde İhşidîlerin liderliğini yapan Rummânî'nin Ebû Hâşim'in *İstihkâku'z-Zemm* adlı eserine karşı yazdığı *Kitâbu Nakzi İstihkâku'z-Zemm fi'r-Redd 'alâ Ebî Hâşim* adlı eser (Bk. İbnül-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruwât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, II, 296: 2–3) konunun iki ekol arasındaki tartışmalarda ne denli önemli yer tuttuğunun bir göstergesidir.

de görüşüdür. Cehm b. Safvân, Allah'ın, masiyet işlemeye zorladığı ve ne masiyete yönelik, ne de masiyetin terki olan taate yönelik kudret vermediği kimseye azap edebileceğini iddia eder. Abdüsselâm el-Cübbâi'ye gelince o, kulun hayrı ve kabihî yapmaktan hâli olabileceğini, yapmak ve terk etmenin dışında kalabileceğini, kulun bu ikisinin (yapmak ve terk etmek) dışında bulunması bir fiil olmasa bile, Allah'ın vâcibi yapmaması sebebiyle ona azap edebileceğini iddia eder. Bu, tevhid ehlerinden hiç kimsenin onu geçmediği bir görüştür ve kabihlik açısından Cehm'in görüşü gibidir. Bazı açılardan daha da çirkindir.⁹

Bu pasaj Ebû Hâşim'in kelâmî çevrelerde ne şekilde algılandığını açıkça ortaya koyar: O, Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ile aynı kefededir, hatta ondan bile kötüdür.¹⁰ Ebû Hâşim gibi bir "mutezili"nin Cehm b. Safvân gibi bir "cebrî" ile aynı kefeye konmasının ne derece ironik olduğu bir yana, bu konu, bir görüşün sadece tek yanlı okunmasının ne derece yanlış anlamalara yol açacağını da bir örneğidir. Ebû Hâşim'in eserleri günümüze gelmemiş olsa da, onun dolaylı öğrencisi olan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) abidevi eseri *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*'in XIV. cildinde bu konuya detaylı bir şekilde yer vermiş ve konuya açıklık getirmiştir.¹¹ Bu yönüyle *Muğnî* Ebû Hâşim'in görüşlerini anlamada ve açıklamada önemli bir imkân tanımaktadır. *Muğnî* genel itibarıyla Basra Mutezilesinin görüşlerinin sistemleştirilmiş halini içermesinin yanında, daha özelde ise "behşemî" düşüncenin bir açıklamasıdır. Dolayısıyla aynı zamanda Ebû Hâşim öncesi Mutezili düşünceyle de bir hesaplaşmayı içermektedir. Bu sebeple eserde Ebû Hâşim'in görüşleri yanında, onun babası Ebû Ali'nin de görüşlerine yer verilir ve büyük oranda

⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 17: 14–21. Ebû Hâşim'in görüşünü Cehm b. Safvân'ın görüşüne benzeten bu itiraz Mânkdîm tarafından da *Ta'lik*'te muhaliflere ait bir delil olarak zikredilir. Fakat muhaliflerin kimliği hakkında bilgi verilmez. Bk. Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse*, 640: 2–7.

¹⁰ Benzer bir eleştiri Mâtürîdî kelâmcısı Nesefî tarafından yapılır. Nesefî, Ebû Hâşim'in kâdirin yapmak ve terk etmek dışında kalabileceğini kabul ettiğini söyler ve bunu söyleyerek 'muhâl'i irtikâp ettiğini ekler. O, böyle bir görüşün neticesinde namaz vaktini geçiren, fakat ne namaz kılan, ne de namazın terkinin yapan kimsenin cezalandırılmaması gerektiğini ileri sürer. Zira namazı geçiren kimse kabih bir fiil işlememiş olmaktadır (zira Ebû Hâşim'e göre ortada fiil yoktur). Nesefî devamla Ebû Hâşim'in kişinin bu yüzden cezalandırılacağını iddia ettiğini ve bunun sebebi olarak da kendisinden sâdir olmayan bir fiili ileri sürdüğünü belirtir. İşte Nesefî'ye göre bu düşünce kulun kendisinden sâdir olan bir fiil olmaksızın cezalandırılacağını söyleyen Cebriyye'nin görüşünün aynısı olmakta ve hatta onları bile aşmaktadır ("Ve hazâ 'aynî mezhebi'l-Cebriyyeti enne'l-abd^e yuâkabu lâ 'alâ fi'lⁱⁿ vücûde minhu ve hazâ erbâ 'aleyhim") Bk. Nesefî, *Tebîratü'l-Edille*, II, 677: 19–678: 10.

¹¹ *Muğnî*'nin XIV. cildi münhasıran üç konuya tahsis edilmiştir. Bunlardan ikisi tövbe ve aslah bahisleri iken diğeri *istihkâku'z-zemm*'dir.

kıyaslama yapılır. Zaten *istihkâku'z-zemm* konusu yukarıda da belirttiğimiz üzere, Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki en büyük ayrılık noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu yönüyle konunun anlaşılmasında Ebû Ali'nin görüşlerinin de belli dereceye kadar açıklığa kavuşturulması elzemdir ki, nitekim Kâdî Abdülcebâr da böyle yapmaktadır. Biz de konuyu işlerken Kâdî'nın takip ettiği metodolojiyi takip edeceğiz.

Öyle görünüyor ki Ebû Hâşim'in bu şekilde bir ithama maruz kalmasının temelinde onun, failin yapmak ve terk etmek (*ahz* ve *terk*)¹² seçenekleri dışında bulunabileceğini kabul etmesi yatmaktadır. Kezâ Ebû Ali'nin zemmin ancak bir fiil karşılığında hak edilebileceğini ileri sürmesine karşın, Ebû Hâşim'in kişinin bir fiil olmaksızın da zemmi hak edebileceğini ileri sürmesi,¹³ Ebû Hâşim'in düşüncesinin eleştirilmesine yol açmış görünmektedir. Bu yüzden, öncelikle failin üçüncü bir seçeneği olup olamayacağı hususunda Ebû Hâşim ile Ebû Ali'nin görüşlerini incelemeliyiz.

I. Yapmak ve Terk Etmek (*Ahz* ve *Terk*) Arasında Fail

Failin yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında bulunup bulunamayacağı konusu, Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki tartışma noktalarından birisidir. Problemin bir ucunda yer alan Ebû Ali'ye

¹² Yapmak ve terk etmek (*ahz* ve *terk*) ifadeleri daima failin bir eylem içerisinde olmasını ifade eder. *Ahz*, failin belirli bir fiili yapmasını ifade ederken, *terk* kavramı o fiilin zıttını yapmasını ifade etmektedir. Bu iki kavram *Muğnî* ve *Ta'lik* gibi Behşemî kaynaklarda bu şekilde geçerken, diğer kaynaklarda *ahz* kavramının yerine çoğunlukla *fi'l* kavramı kullanılır. Msl. bk. Şeyh Müfid, *a.g.e.*, 17: 19; Bağdâdî, *a.g.e.*, 130: 2; Neseî, *a.g.e.*, II, 678: 1-2.

¹³ Zemmin hak edilmesinde mutlaka bir fiilin olup olmaması hususu, Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki en önemli ihtilâftir. Mânkdîm'in aktardığına göre Ebû Ali sevâp ve ikâbın ancak bir fiil neticesinde hak edilebileceği kanaatindedir. Bir fiil olmaksızın ise hak edilemez, zira kâdir yapmak ve terk etmek dışında kalamamakta; mutlaka bir fiilin iki zıt konumunda bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla o daima bir fiil içerisinde bulunmakta, yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında kalamayacağı için zemmin bir fiil olmaksızın hak edilmesi doğal olarak mümkün olmamaktadır. ("*Fe-inde Ebî Alî enne's-sevâb ve'l-ikâb lâ yüstehakku illâ alâ fi'lîm, fe-emmâ 'alâ lâ yef'al fe-lâ, binâen 'alâ kavlihî inne'l-kâdir bi'l-kudretî lâ yehlû mine'l-ahz ve't-terk*") Bk. Mânkdîm, *a.g.e.*, 638: 6-7. St. 7; "*fe-lâ, binâen*" ifadesi yerinde metinde "*fe-li-ennâ*" ifadesi geçmektedir.

Bunun karşısında ise Ebû Hâşim vardır -ki, Mânkdîm de bu görüşü kabul etmektedir-. Buna göre Ebû Hâşim fiil işlememenin, zemmin hak edilmesinde tıpkı fiil gibi olduğu düşüncesindedir. Bk. Mânkdîm, *a.g.e.*, 638: 8-9 ("*Ve emmâ 'inde Ebî Hâşim fe-inne lâ yef'al ke'l-fi'lî fi ennehü cihetü'l-istihkâkî ve huve's-sahîh mine'l-mezheb*"), 425: 13-14 ("*. . . . 'inde şeyhinâ Ebî Hâşim enne lâ yef'al cihetîm fi istihkâkî's-sevâb ve'l-ikâbî ke-mâ enne'l-fi'lîe cihetîm li-zâlike*").

göre kâdir, bir şeyi ya da onun zıttını yapmaktan hâli olamaz.¹⁴ Yani, ya fiili ya da onun zıttını; bu ikisinden birini mutlaka yapmalıdır. Ancak bunun belli şartları vardır:

1. Söz konusu fiil, doğrudan fiil (*mübtede'*, *mübâşir*) olmalıdır.

2. Kâdirin kudreti devam etmelidir. Yani kâdirin, ilk anda kudretinin bulunmasının yanında, bu kudreti ikinci anda da devam etmelidir.

3. İkinci anda bir engel (*men'*; kâdirin fiili yapmasına engel olacak her hangi bir şey) vb. bulunmamalıdır.¹⁵

İşte bu şartlar ne zaman bulunursa kâdirin fiilden yahut zıttından hâli olmaması gerekir. Nitekim ona göre kâdir kudretinin ikinci anında aciz olursa veya engellenirse, fiilden veya zıttından hâli olabilir.¹⁶ Kezâ *mütevellid* fiiller hakkında da bu durum câizdir.¹⁷

Ebû Ali'nin bu düşüncesini kanıtlamaya yönelik ileri sürdüğü başlıca deliller şöyledir:

1. Şayet bir kimsenin yapmak (*ahz*) ve terk etmekten (*terk*) hâli olması mümkün ve doğru olsaydı, bu durumda kendini hareket ve sükûndan hâli bırakabilirdi.¹⁸

2. Eğer kâdirin yapmak ve terk etmekten (*ahz* ve *terk*, fiil ve zıttı) hâli olması câiz olsaydı, teklifin bulunmasına rağmen daima bu halde kalması câiz olurdu. Böylelikle itaatkâr (*mutî'*) ve isyankâr (*'âsî'*), zemmi ve medhi hak eden olmaktan çıkardı.¹⁹

Bu delilinde Ebû Ali konuyu teklifle ilişkilendirmektedir. Teklif kişinin itaatkâr veya isyankâr, dolayısıyla medhi veya zemmi hak eden olmasını gerektirmektedir. Bu açıdan *ahz* ve *terk* kavramları da bu iki ucu temsil etmektedir. Sözgelimi kişi iyilik yaparsa itaatkâr olur ve medhi hak ederken, bunun zıttı olan kötülüğü yaparsa isyankâr olur ve zemmi hak eder. Eğer bunların her ikisinden de hâli

¹⁴ Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XIV, 210: 17-18; IV, 331: 15-16 (Bu eserden bundan sonra sadece *Muğni* olarak bahsedilecektir). Kezâ bk. Şerif el-Murtazâ, *ez-Zahîre fî İlmi'l-Kelâm*, 291: 18-19; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 110: 23. Burada Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin de bu görüşte olduğu kaydedilir; Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, 154: 8-9; İcî, *Mevâkıf*, 152: 22.

¹⁵ *Muğni*, XIV, 210: 18-211: 1. Kezâ bk. Mânkdîm, *a.g.e.*, 425: 7-8. Burada sadece Ebû Ali'nin ortada bir engel (*mâni'*) olmadıkça kâdirin yapmak ve terk etmekten hâli olamayacağını söylediği aktarılmaktadır.

¹⁶ *Muğni*, XIV, 211: 4.

¹⁷ *Muğni*, XIV, 211: 2-3. Kâdi Abdülcebbar, Ebû Ali'nin bu açıdan kâdiri mahal gibi düşündüğünü belirtir. Çünkü Ebû Ali'ye göre bir mahalde taşınması muhtemel şey yahut zıttı mutlaka bulunmalıdır. Benzer şekilde kâdirde de yapması mümkün olan şey yahut onun zıttı mutlaka bulunmalıdır. Bk. *Muğni*, XIV, 211: 4-6.

¹⁸ *Muğni*, XIV, 211: 7-8.

¹⁹ *Muğni*, XIV, 211: 16-17.

olursa, doğal olarak hiçbir şeyi hak etmez. Bu da, teklifin mahiyetine aykırıdır. Bir anlamda kişi daima teklif altında bulunacak fakat teklifin sonuçları onun üzerinde gerçekleşmeyecektir. İşte Ebû Ali kendince yanlış olan bu sonuç nedeniyle, failin bir şeyi yahut onun zıttını yapmaktan hâli olamayacağını söyler.²⁰

3. Şayet yapmak ve terk etmekten hâli kalınabilseydi, o zaman bir başkasının evinde onun izniyle bulunan bir kâdirin, evin sahibi onun kalmasını yasakladığı zaman, daha önce bulunduğu şey üzere kalması –ki bu hasendir– ve yapmaması câiz olur. Böylelikle zemmi hak etmesi doğru/sahih olsa bile, hak etmemesi gerekir. İşte hak ettiği bu zemmi kendisine yöneltebilmek için, hasen olan fiilden başka bir fiil tayin edilmelidir.²¹

Bir anlamda ikinci delilin daha spesifik bir hale getirilmiş bir versiyonu kabul edebileceğimiz bu delilinde Ebû Ali, *ahz* ve *terkin* dışında bulunduğumuzda zemmin bulunamayacağını ileri sürmektedir. Onun verdiği örnekle kastettiği şeyi daha net ortaya koyabiliriz: Kişinin bir başkasının evinde bulunması, ev sahibinin izni olduğu için hasen olmaktadır. Bilahare ev sahibi onun evde kalmasını yasaklamaktadır. Ebû Ali'ye göre izin ortadan kalktığı için artık o

²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali'nin deliline şöyle itiraz eder: Kişinin teklif ortadayken daima teklifin getirilerinden/sonuçlarından (*mutî'* veya '*âsî* olmak, medhi veya zemmi, sevâbı ya da ikâbı hak etmek) hâli olması mümkün değildir. Çünkü mükellefin sürekli ihtiyaçları meydana gelmekte ve motivleri (*devâ'î*) ortaya çıkmaktadır. İçinde bulunduğu çoğu durumlarda, bunlar sebebiyle mutlaka fiil işlemesi gerekir. Gerçi bazı durumlarda bunlardan hâli olabilir. Fakat bu, daima taat ve masiyetten hâli olabileceği, bunun câiz olduğu sonucuna götürmez. Ama az bir zamanlık müddet için bu imkânsız değildir. Bk. *Muğnî*, XIV, 213: 16–214: 2.

Bu yönüyle Kâdî mükellefin daimi olarak teklifin sonuçlarından hâli olabileceğinin önünü kapatmaktadır. Mükellefin hayatı boyunca teklifin sonuçlarını ortaya koyan bir eylemde bulunmadan kalması imkânsızdır. Çünkü onun ihtiyaçları, güdülerini onu mutlaka buna sevk edecektir. Şüphesiz mükellef hayatının bazı dönemlerinde bu sonuçları doğurmayacak halde bulunabilir. Ancak bunlar çok kısa devrelerdir ve bu durum tüm hayatı için geçerli değildir.

Fakat Kâdî esas itirazı ikinci aşamada yapar ve bu itiraz, konu hakkında Ebû Ali ile Ebû Hâşim (ve onun görüşünü kabul eden Kâdî Abdülcebbâr) arasındaki temel anlayış farkını da ortaya koymaktadır. İtiraz Ebû Ali'nin, kişinin asla medhi ve zemmi hak etmeyeceği iddiasını hedef almaktadır. Şöyle ki; kişi fiilden hâli olsa da, üzerine vâcip olanı yapmamak süretiyle zemmi hak edebilir. Kezâ sırf kabih olduğu için kabih yapmamak süretiyle de medhi hak edebilir. Benzer şekilde sevâp ve ikâbı da hak edebilir. Bk. *Muğnî*, XIV, 214: 2–5. Buna göre kişinin medhi ve zemmi hak etmesinin yolu mutlaka görünür bir fiil işlemesi değildir. Kişi bir şey yapmamak süretiyle de medhi ve zemmi hak edebilir. Yani ortada kişinin yaptığı görünür bir fiil olmayabilir. Fakat bu durumda bile kişi medih ve zemmi, sevâp ve ikâbı hak etmektedir.

²¹ *Muğnî*, XIV, 211: 12–15. Krş. Ebû Reşîd, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 274: 20–275: 3.

evde bulunması hasen değildir ve bu yüzden de zemmi hak etmesi gerekir. Ancak bunun hak edilebilmesi için failin çıkma fiilini yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında bir seçeneği olmadığı kabul edilmelidir. Şayet fail için üçüncü bir seçenek, yani çıkma fiilini yapmak veya terk etmek dışında kalabileceği kabul edilirse, o zaman failin yeni bir fiil yapması gerekmediği kabul edilmiş olacaktır. Bu durum ise failin evde hasen olan ilk bulunuşunun devam ettiği anlamına gelecektir. Dolayısıyla ev sahibinin izni olmadığı halde, zemmi asla hak etmeyecektir. Halbuki eğer fail için bu iki seçenek şart kılınsaydı, fail mutlaka bir fiili işlemiş olacaktı ve zıt yönde işlediği fiil (evden çıkmama) nedeniyle de zemmi hak etmiş olacaktı.²²

Buna mukabil Ebû Hâşim ise, bu şartlar (Ebû Ali'nin zikrettiği üç şart) bulunsa bile kâdirin yapmak ve terk etmekten (*ahz* ve *terk*) hâli (*âri*) olabileceği düşüncesindedir.²³

Ebû Hâşim'in bu konudaki başlıca delilleri şöyledir:

1. Eğer kişinin yapmak ve terk etmekten yoksun olması imkânsız ise ve mutlaka bu iki seçenektan birini yapmak zorundaysa, bu zorunluluk, kişinin kâdir olması sebebiyledir. Zira fiilin sıhhat ve vücûbu (fiilin meydana gelebilmesi ve fail üzerine zorunlu olması), kudrete değil, failin kâdir olmasına râcidir. Dolayısıyla, böyle bir düşüncenin neticesinde Allah'ın da bir mahalde bir şeyi yahut zıttını yapmaktan hâli olamayacağı zorunlu olur. Kezâ bu hususta *mütevellid* fiiller de *mübâşir* fiiller gibi olur.²⁴

²² Kâdi bu delile de itiraz eder. Çünkü Kâdi'ya göre, ev sahibi onun evde kalmasını yasakladığı zaman, fail artık zemmi hak etmektedir. Bunun sebebi ise kişinin vâcip olan evden çıkmayı yapmamasıdır. Halbuki fail bu konuda tam anlamıyla özgürdü ve yapmaması için de bir mazereti yoktu. İşte tüm bunlara rağmen üzerine vâcip olan çıkmayı "yapmadığı" için zemmi hak etmektedir. Kâdi'ya göre Ebû Ali'nin dediği şey (zemmin hak edilemeyeceği) ancak zemmin sadece yapmak (fiil) sebebiyle hak edilmesi câiz olsaydı geçerli olacaktı (. *yestehikku'z-zemm^e li-ennhû lem yef'ali'l-hurûce'l-vâcib. innemâ kâne yecibû mâ kâlehû lev kâne'z-zemm^â lâ yecüzû en yestahikka illâ 'alâ fi'^{l'm}*) Bk. *Muğni*, XIV, 212: 17–20. Kâdi'nın bu ifadeleri zemmin hak edilmesinin mutlaka bir eylem neticesinde olmayacağına işaret etmektedir. Eğer zemm bir eylem neticesinde hak edilseydi Ebû Ali'nin dediği doğru olacaktı. Fakat kişinin üzerine vâcip olan şeyi yapmaması, diğer bir deyişle görünür bir fiilin olmaması da zemmi hak ettirir. Bu sebeple kişinin *ahz* ve *terkten* hâli olabilmesi zemmi ondan düşürmez.

²³ *Muğni*, XIV, 214: 6–7; 199: 17–18. Kezâ bk. Neseî, *a.g.e.*, II, 576: 1–3; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, 110: 22; İci, *Mevâkıf*, 152: 21–22.

²⁴ *Muğni*, XIV, 214: 6–10. Bu delilinde Ebû Hâşim iddiasını, fiilin sıhhat ve vücûbunun kudrete değil, kâdir olmaya râci olduğu tezine dayandırmaktadır. Bu yüzden o, bu hükmün kudrete bağlı olmadığını da ortaya koymaya çalışır. Ona göre kudretin, sadece kâdirin kâdir olmasında etkisi vardır. Kâdir,

Yani fiilin yapılabilmesi sırf kâdir olmakla alâkalı olduğuna göre²⁵, failin kâdir olduğu tüm fiiller bu kapsamdadır. Yani *mübâşir* fiiller hakkında geçerli olan durum, *mütevellid* fiiller hakkında da geçerli olacaktır. Şayet kâdir, *mübâşir* fiiller hakkında yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında kalamıyorsa, benzer şekilde *mütevellid* fiiller hakkında da kalamaz. İşte bu noktada Ebû Hâşim, Ebû Ali'nin temel tezini çürütmüş olmaktadır. Çünkü Ebû Ali failin bir şey veya onun zıttını yapma seçenekleri dışında bulunamayacağını söylerken, bunun ilk şartı olarak fiilin 'doğrudan (*mübâşir*)' olmasını getirmekteydi.²⁶

kudretle birlikte ve onun sebebiyle kâdir olur. Fiil kâirden bundan sonra meydana gelebilir. Bk. *Muğni*, XIV, 214: 11-14.

²⁵ Ebû Hâşim'in fiilin sıhhat ve vücûbunun salt kâdir olmaya râci olduğu düşüncesini daha net bir şekilde göstermesi açısından Kâdi'nın verdiği şu tasnife göz atmak yerinde olacaktır. Buna göre kâdire mahsus hükümler üç çeşittir:

- i) Sırf kâdir olmak açısından zorunlu olan hükümler,
- ii) Zâtıyla (*li-nefsihî*) kâdir olmak açısından zorunlu olan hükümler,
- iii) Bir kudretle kâdir olmak açısından zorunlu olan hükümler.

Fiilin sıhhati sırf kâdir olmaya râcidir. Aletlere ihtiyaç duymak, makdûrun belli bir sayıyla sınırlanması (makdûrun sonlu olması) ise bir kudretle kâdir olmaya râcidir. Benzer şekilde fiili yapmak için bir mahal kullanmaya ihtiyaç duymak da bir kudretle kâdir olmaya râcidir. İşte bunlar Allah hakkında muhaldir. Öte yandan makdûrun sınırlılığının bulunmaması, fiilin yoktan yaratma şeklinde yapılması (*ihtirâ*), aletlere ve sebeplere ihtiyacın duyulmaması, cevherlere yönelik kudrete sahip olma özelliği vb. hususlar ise *li-nefsihî* kâdir olmaya râcidir. Bundan dolayı bu fiiller bir kudretle kâdir olan hakkında (=insan) imkânsız iken, Allah hakkında câizdir. Bk. *Muğni*, XIV, 214: 20-215: 9.

Bu tasnifte kâdirlere mahsûs olan hükümler ayrı ayrı ele alınarak, birbirleri aralarındaki farka işaret edilmiştir. Bu fark kendisini fiilin belirli şekillerde meydana getirilme imkânında göstermektedir. Fakat sırf fiil işleyebilme özelliği ise sadece kâdir olmakla alâkalıdır. Dolayısıyla bir varlık kâdir ise, onun fiil işleme özelliği vardır. İnsan da kâdir olduğuna göre, fiil işleyebilir. Yani, onun fiil işleyebilmesi, sadece kâdir olmasıyla alâkalıdır.

Diğer taraftan Kâdi bu tasnifi açıkça Ebû Hâşim'e atfetmese de, Ebû Hâşim'in bu tasnife katıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Kâdi tasnifi aktarırken, metin içerisinde üçüncü şahıstan bahsetmektedir: "[O], bunu Allah Teâlâ hakkında imkânsız görür (*ve yühiluhâ fîhi Te'âlâ*)", "Bu yüzden [O] bunu Allah hakkında câiz görürken, bir kudretle kâdir olan hakkında imkânsız görür (*ve lizâlike yücevvizühü 'aleyhi Teâlâ ve yühiluhâ bi'l-kâdir bi-kudretihî*)" ifadeleri metinden anlaşıldığına göre Ebû Hâşim'e işaret etmektedir. Bk. *Muğni*, XIV, 215: 4-5, 8-9.

²⁶ Hatta Ebû Hâşim bu hükmün (fiilin sıhhat ve vücûbu) kâdir olmaya değil de, kudrete ve mahalline bağlı ve râci olsaydı bile sonucun değişmeyeceğini ileri sürer. Yani her iki durumda da *mütevellid* fiiller *mübâşir* fiiller gibi olacaktır. Çünkü *mütevellid* fiil, her ne kadar ancak bir vasıta ile meydana gelse de, bazen kudretin mahallinde gerçekleşir. Halbuki *mübâşir* fiil böyle değildir, zira o doğrudan gerçekleşir. Bu da sonuçta her iki durumda da (fiilin sıhhat ve vücûbu ister kudrete, ister kâdir olmaya râci olsun), her iki fiili de (*mütevellid*

Ebû Hâşim'in bu delilinde ileri sürdüğü bir diğer iddia ise, Ebû Ali'nin düşüncesinin Allah hakkında geçerli olmayan bir sonuca vardığıdır. Ebû Hâşim burada “*kıyâsü'l-gâib 'alâ's-şâhid*” metoduna başvurarak tüm failleri (Allah ve insanlar) aynı kategoride ele alır. Ona göre fiilin gerçekleşmesi kâdir olmaya râci ise ve insanın mutlaka bir fiili ya da zıttını yapması gerekiyorsa, bu durumda bir kâdir olan Allah'ın da mutlaka fiili yahut zıttını yapması gerekir. Halbuki Allah'ın fiilden yahut zıttından hâli olamayacağı düşüncesi, yanlış bir düşüncedir.²⁷

2. Kalbin kudretinin, çeşitli irâdeler ve zıtları, çeşitli itikatlar ve zıtlarından oluşan sınırlandırılmayan şeylere yönelik bir kudret olduğu ortadadır. Nitekim birbirine zıt olmayan farklı şeylerden sınırsız olanlara (*lâ yetenâhâ*) taalluk etmesi, kudretin özelliklerindedir. Kudret ancak organ fiillerinden (*ef'âlü'l-cevârih*) olan sınırlı/sonlu (*mütenâhî*) şeylere taalluk eder. Bunun sebebi ise bu fiillerin sonlu olmasıdır, yoksa kudretle alâkalı değildir. Halbuki kalp fiillerinin (*ef'âlü'l-kulûb*) sonu yoktur. Şayet kâdirin yapmak ve terk etmek (*ahz* ve *terk*) durumlarının dışında bulunması mümkün olmasaydı, bu durumda irâde ettiği bir şey üzerinde belirli bir sınırdan durmayıp, irâde ettiği miktardan (bulunduğu sınırdan) daha fazlasını irâde etmesi yahut bu fazla miktarı kerih görmesi gerekirdi. Böyle bir durumun yanlışlığı ise ortadadır ve bu da, kâdirin irâde ettiği şeyin fazlasını irâde etmediğini ve kerih görmediğini ortaya koyar. Dolayısıyla kâdirin yapmak ve terk etmekten hâli olabileceğini câiz görmek gerekir. Kalp fiilleri hakkında bu câiz olduğuna göre, organ fiilleri hakkında da aynı şey geçerlidir.²⁸

Ebû Hâşim bu delilinde ilk aşamada, kalbin kudretinin taallukununun (makdûr) sonsuz olduğu iddiasını temel almaktadır. Makdûr sonsuz olduğuna göre, kudretin bu sonsuza taalluk etmesi gerekirdi. Dolayısıyla bir kimse yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında kalamıyorsa, sözgelimi irâde ettiği her hangi bir şeyin fazlasını da ya irâde etmesi ya da kerih görmesi gerekir. Halbuki insanın irâde ettiği bir şeyin daha üst miktarını irâde etmediği yahut kerih görmediği bir durumda olduğu bilinmektedir. Bu da insanın yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında bulunabildiğini kabul

ve *mübâşir*) kudretin makdûru olmaktan ve kudretin mahallinde meydana gelmiş olmaktan çıkarmaz. Bk. *Muğni*, XIV, 214: 15–19. Kısaca *mütevellid* fiiller ve *mübâşir* fiiller aynı değerdedir. Fail *mübâşir* fiil hakkında yapmak ve terk etmek dışındaki bir seçenekte bulunamayacaksa, benzer şekilde *mütevellid* fiil hakkında da bulunamayacaktır. Bu sebeple Ebû Ali'nin yaptığı ayırım geçersiz kalmaktadır.

²⁷ *Muğni*, XIV, 215: 15–17. Ancak burada bunun yanlışlığının (*fesâd*) sebebi açıklanmaz.

²⁸ *Muğni*, XIV, 222: 12–21.

etmeyi gerektirir. Zira irâde ettiği şeyin daha fazlası üzerinde her hangi bir şekilde tasarrufta bulunmamaktadır.

İkinci aşamada ise organların fiillerine ait kudretin, kalbin fiillerine ait kudretle eşitlenmesi gelmektedir. Organ fiillerine ait kudretin taalluku sonludur, fakat bunun nedeni kudretin sonlu olması değil, maddî sonlu olmasıdır. Yani kategorik olarak her iki kudret de aynıdır. O halde biri hakkında geçerli olan, diğeri hakkında da geçerlidir. Yani kişi kalp fiillerinde yapmak ve terk etmek dışında kalabiliyorsa, organ fiillerinde de yapmak ve terk etmek dışında kalabilir.

3. Bu delil aslında doğrudan Ebû Hâşim'e atfedilmemektedir.²⁹ Fakat delilin asıl önemi Ebû Ali'nin yapmak ve terk etmek dışında üçüncü bir seçeneği kabul etmesine yol açmasıdır. Delil kısaca şöyledir:

Şayet bir kimse yapmak ve terk etmekten hâli olmasaydı, bu durumda bilgi sahibi olduğu yahut bilgi sahibi olduğunu zannettiği insanların davranışlarını da irâde etmekten ve kerih görmekten hâli olamazdı. Halbuki bu durum bizzat kendimiz hakkında bilgi sahibi olduğumuz şeylerle çelişmektedir. Çünkü biz başkalarının bilgi sahibi olduğumuz tasarruflarını irâde etmediğimizi de, kerih görmediğimizi de zarûri olarak bilmekteyiz.³⁰ Böylelikle kişinin iki zıttan (irâde ve kerâhet) da hâli olabileceği günlük hayattan bir örnekle ortaya konulmaktadır.³¹

Ancak muhalifler bu durumda da kendilerine bir çıkış yolu bulurlar. Eğer kişi irâdeyi de, kerâheti de yapmıyorsa, devreye üçüncü bir seçenek girer. Ebû Ali'nin de söylediği gibi, kişi bu durumda üçüncü zıttı yapmaktadır. Bu zıt ise “yüz çevirme (*i'râz*)”dır.³² Bu yönüyle Ebû Ali (ve onunla aynı düşünenler) üçüncü bir zıt ispat ederek, kişinin irâde ve kerâhetten hâli olması durumunda bile bir fiil işlediklerini ileri sürmüşlerdir.³³

²⁹ Kâdî “güçlü” delillerden biri olarak nitelendirdiği bu delili, “şeyhlerimiz” dediği isimlerini vermediği seleflerine atfeder. Bk. *Muğni*, XIV, 221: 2. Ancak delil Ebû Hâşim'e ait delillerin arasında zikredilir ve delilin tartışmasının detaylarında Ebû Hâşim'den de alıntı yapılır. Bu sebeple delili rahatlıkla Ebû Hâşim'e ait kabul edebiliriz.

³⁰ Bk. *Muğni*, XIV, 221: 2–8. Sy. 221, st. 4; “*el-lâirâde*” yerine “*el-irâde*” okunacak. Muhtemelen baskı hatası nedeniyle yanlış yazılmıştır.

³¹ Kezâ bk. Mânkdim, *a.g.e.*, 639: 16–17. Burada yine doğrudan Ebû Hâşim'e atfedilmeyen delil oldukça kısa bir şekilde geçmektedir: “Bizden bir kimse çarşılardaki insanların davranışlarını bilmekle birlikte bunları irâde etmeyebilir ve kerih görmeyebilir. Böylelikle her iki durumdan da hâli olur”.

³² *Muğni*, XIV, 221: 9–10.

³³ Aslında muhaliflerin böyle bir üçüncü zıttı ispat etmeleri, Ebû Hâşim taraftarlarının delilinin ne denli kuvvetli olduğunun bir kanıtıdır. Fakat Ebû Ali ve taraftarlarının da “yüz çevirme (*i'râz*)” şeklinde bir seçeneğe yönelmeleri

Bütün bunlar neticesinde şunu söyleyebiliriz: Ebû Ali failin bir fiile karşı mutlaka bir tutum içerisinde bulunması gerektiği düşüncesindedir. Bu tutum, ‘pozitif’ diyebileceğimiz yapmak şeklinde olabileceği gibi, ‘negatif’ olarak adlandırabileceğimiz terk etmek şeklinde de olabilir. Hatta fiile yönelik bu tutumların dışında kalan durumlar bile üçüncü bir zıt olarak algılanmalıdır. Kısaca fail daima bir eylem içerisinde bulunmalıdır.

Ebû Hâşim ise failin fiile yönelik bu iki tutum içerisinde bulunabileceğinin yanında, bu durumların dışında da kalabileceğini kabul ederek failin daima bir eylem içerisinde olmadığı durumları da kabul etmiştir.³⁴ İşte Ebû Hâşim’in failin bir eylem içerisinde olmadığını kabul ettiği bu durum, muhalifleri tarafından, bir fiil olmaksızın zemmin hak edilebileceğinin kabulü şeklinde algılanmıştır. O halde bu aşamada cevabını vermemiz gereken soru, bu yapılmayan fiilin mahiyetinin ne olduğudur.

II. Yapılmayan (Olmayan) Fiil ve Zemm

Gerçekten de Ebû Hâşim failin hiçbir fiil olmaksızın (ya da muhaliflerin algıladığı şekliyle sebepsiz yere) zemmi hak edebileceğini ileri sürmüş müdür? İşte bu noktada üzerinde odaklanmamız gereken nokta, Ebû Hâşim’in kişinin yapmamakla zemmi hak ettiğini (muhaliflerin ise olmadığını) iddia ettiği şeyin ne olduğudur. Alıntı yapacağımız şu pasaj Ebû Hâşim’in bununla neyi kastettiğini açıkça ortaya koymaktadır:

de, ne derece sağlıklı olduğu bir tarafa, teorik düzlemde de olsa kendilerini her türlü ilzâmdan kurtarmaktadır. Çünkü onlara göre *irâz*, yapmak ve terk etmek dışında üçüncü bir seçenek, bir tutumdur. Dolayısıyla Ebû Hâşim’in fail hakkında yapmak ve terk etmek dışında ispat edebildiği her şeyi, bunun kapsamına sokarak bir fiil şeklinde algılamaları mümkündür.

Mamafih Kâdî Abdülcebbâr böyle bir üçüncü seçeneğin varlığını reddeder. Ona göre, şayet Ebû Ali’nin dediği gibi irâde ve kerâhetin üçüncü bir zıttı bulunsaydı, kişinin bizzat kendisinde böyle bir şeyin varlığını bilmesi, tıpkı irâde ile kerâheti birbirinden temyiz ettiği gibi, üçüncü zıt ile irâde ve kerâheti de birbirinden temyiz etmesi gerekirdi. Halbuki bunun böyle olmadığını bilmekteyiz. Bk. *Muğni*, XIV, 221: 11–13.

³⁴ Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki bu fikir ayrılığı onların *terk* kavramına bakışlarında da kendini göstermektedir. Ebû Ali’ye göre kâdirin bir şeyi terk etmesi demek, onun zıttına yönelmesi demektir. Yani kişi mutlaka fiilin bir yönünde bulunmalıdır. Bk. *Muğni*, XIV, 199: 14–15. Ebû Hâşim’e göreyse kâdir bir şeyi terk ettiğinde, mutlaka onun zıttına yönelmek zorunda değildir. Dolayısıyla Ebû Ali’nin “vücüb” kavramı, Ebû Hâşim’de “cevâz” haline gelmektedir. Bk. *Muğni*, XIV, 199: 17–19. Bu yönüyle Ebû Hâşim’de *terk* kavramı daha genel bir bağlamı ifade ederken, Ebû Ali’de daha dar kapsamda kullanılmıştır.

Akıllarda, tıpkı yapılan her bir kabih karşılığında kınamanın (*levm*³⁵) bulunmasının hasen olduğu [bilgisi] sabit olduğu gibi, vâcibi yapmamanın karşılığında da kınamanın hasen olduğu [bilgisi] sabit olmuştur. Çünkü, tıpkı [kötülük yapan] her hangi bir kimseye 'niçin zulmettin?', 'niçin kötülük yaptın?' denmesinin hasen olması gibi, emaneti geri vermeyen, bir başkasına yönelik zorunluluklarını yapmayan kimseye de 'niçin emaneti geri vermedin?', 'niçin üzerine vâcip olanı yapmadın' denmesi hasen olur. Bu sözlerle ise zemm kastedilir. Şayet bunlar (kişinin vâcibi yapmaması) zemmin sebebi (*vech*) olmasaydı, tıpkı bir kimseye 'niçin nabzın atmadı?', 'niçin sağlıklı olmadın?', 'niçin kalkmadın?' 'niçin oturmadın?' denmesinin hasen olmayacağı gibi, bunların karşılığında zemmin bulunması hasen olmazdı.³⁶

Görüldüğü üzere burada önümüze 'vâcibi yapmamak' seçeneği gelmektedir. Kişi, kendisi üzerine vâcip olanı, yani yapmasının zorunlu olduğu şeyi yapmadığı için zemmi hak etmektedir. Ortada hakikaten de somut, görünen bir fiil yoktur. Fakat bu işlenmeyen, yani somut olarak var olmayan fiil sıradan bir fiil değil, vâcip fiildir. Dolayısıyla Ebû Hâşim'in kastettiği esasında genel anlamda yapmamak değil, spesifik olarak bir fiili yapmamaktır.

Bunun yanında Ebû Hâşim bir şeyi yapmamak karşılığında zemmin hak edileceğini kanıtlamak için ayetleri delil getirir. Ona göre Allah bir şeyi yapmanın karşılığında zemmin hak edileceğini belirttiği gibi, yapmamak karşılığında da hak edildiğini belirtmektedir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: "Onlardan sonra yerlerine öyle bir nesil geldi ki, namazı zâyi ettiler, şehvetlerine uydular. Bunlar da azgınlıklarının cezasına uğrayacaklardır" (Meryem 19/59), "Suçlulardan sorarlar: 'Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi?'. (Onlar da) derler ki:

³⁵ *Levm* (kınama) ile *zemm* (yerme) arasında anlam açısından hemen hemen hiçbir fark yoktur. Nitekim burada da *levm*, *zemm* anlamında kullanılmaktadır.

³⁶ *Muğni*, XIV, 255: 1-7. Bu alıntı ortada görünür olmayan bir fiilin ne olduğunu açıklamasının yanında, Ebû Hâşim tarafından görünen bir fiil olmaksızın zemmin hak edilebileceğine dair kullanılan başlıca delildir. Bunu aynı zamanda Ebû Abdullâh el-Basrî de delil olarak kullanmıştır. Bk. *Muğni*, XIV, 255: 8.

Benzer bir örnek de *Talîk*'te verilir: ". . . . Kendisinde bir emanet bulunan kimse, bu emaneti iade etmesi istendiğinde ağırdan alır ve geri vermezse, tıpkı emanetin sahibine zulmettiği ve malını gasbettiğinde zemmi hak ettiği gibi, zemmi hak eder. İşte burada onu zemmi hak etmeye götüren şey, kendisine vâcip olanı ihlâl etmesi (yapmaması)ndan başka bir şey değildir. Dolayısıyla vâcibi ihlâl etmek (yapmamak), zemmi hak etmek açısından tıpkı kabihini yapmamak gibidir". Bk. Mânkdîm, *a.g.e.*, 638: 14-17. Burada örnek doğrudan Ebû Hâşim'e atfedilmez, fakat onun görüşünü açıklayan bir örnek olarak nitelendirilir.

‘Biz namaz kılanlardan olmadık. yoksulu da yedirmezdik. (Boş şeylere) dalanlarla birlikte daldık. Ceza gününü yalanlardık’ (Müddessir 74/41–46). İşte bu ayetler bir fiil olmaksızın zemmin ve ikâbın hak edileceğini göstermektedir.³⁷ Çünkü her iki ayette de namaz kılmamanın zemmi ve ikâbı hak etmeye yol açtığı vurgulanmaktadır. Namazı kılmamak ise neticede görünür bir fiil değildir. Hatta Müddessir sûresinde fiil işlemek ve işlememek birbirinin aynı olarak sunulmuştur. Namaz kılmamak ve boş işlere dalmak (bir fiil işlemek) aynı seviyede görülmüştür.³⁸

Ebû Hâşim yapılmayan bir fiil nedeniyle zemmin hak edilebileceğini kanıtlamaya çalışmasının yanında mesaisinin bir bölümünü de, bu düşünceyi çürütmek amacıyla muhaliflerin ileri sürdüğü delilleri reddetmeye ayırır. Bu bağlamda Ebû Hâşim’in cevaplandığı muhaliflere ait bazı delilleri görebiliriz:

Muhalifler ilk delillerinde fiil işlememenin canlı varlıklar (bu bağlamda, tam manasıyla fiil işleme özelliğine sahip kâdir fail kastedilmektedir) ile cansız varlıklar (meselâ ölümler, hatta buna çocuklar, deliler gibi normal failden farklı olan canlı varlıkları da katabiliriz) arasında ortak bir özellik olduğu iddiasına dayanırlar. Onlara göre zemmi, ancak fiil işleme imkânına sahip (*mütemekkin*), kâdir kimsenin hak etmesi doğrudur. Bu kimseyi, zemmedilmesi doğru/uygun olmayan kimseden ayıran şey ise, fiili yapma imkânına sahip olmasıdır. Dolayısıyla kişinin zemmedilmesi, cansız varlıklarla ortak olduğu yapmama/fiil işlememe vasfı sebebiyle değil, ancak sahip olduğu meydana getirme (*ihdâs*) vasfı sebebiyle hasen olur. Şayet kişinin vâcibi yapmadığı için zemmedilmesi hasen olsaydı, bu durumda cansızların ve ölümlerin de zemmedilmesi hasen olurdu. Böyle bir sonuç kabih olduğuna göre, kişinin fiil işlememesi sebebiyle zemmedilmesinin yanlışlığı ortaya çıkar.³⁹ Kısaca muhalifler bu delillerinde şunu iddia etmektedirler: Eğer fiil işlememek normal bir failin zemmi hak etmesine yol açıyorsa, benzer vasfa (fiil işlememeye) sahip cansız varlıkların da zemmi hak etmesi mümkün olacaktır.

³⁷ *Muğni*, XIV, 296: 17–297: 3.

³⁸ Hatta Ebû Hâşim bir fiil olmaksızın zemmin hak edilmesine benzer şekilde, fiil olmaksızın sevâbın da hak edileceğini belirtmektedir. Nitekim o, yukarıda zikredilen ayetlerle birlikte “Ve onlar ki Allah ile beraber başka tanrıya yalvarmazlar. Allah’ın haram ettiği canı haksız yere öldürmezler ve zina etmezler. Kim bunları yaparsa günahı (nın cezasını) bulur” (Furkân 25/68) ayetini zikreder ve ayetin, sayılan şeylerin yapılmasının elemi (ikâbı) gerektirdiğini, failin bunlardan yoksun olmasının, yani yapmamasının da sevâbı gerektirdiğini ortaya koyduğunu söyler. Bk. *Muğni*, XIV, 296: 19–297: 1. Böylelikle Ebû Hâşim şunu kanıtlamaya çalışır: Failin bir şey yapmamak karşılığında sevâbı (ve medhi) hak etmesine benzer şekilde, ikâbı (ve zemmi) da hak etmesi mümkündür. Krş. *Talîk*, 638: 1–4.

³⁹ *Muğni*, XIV, 297: 5–9.

Fakat zemmin hak edilmesini fiil işleme özelliğine dayandırır sak, cansız varlıkların zemmi hak edebilmeleri gibi, onlara göre teorik olarak mümkün, anlamsız bir sonuçtan kurtulunacaktır.

Ebû Hâşim ise bu iddiaya şöyle cevap verir: Fiil işleme kudretine ve imkânına sahip kimse (*mütemekkin*), yapmasının mümkün olduğu şeyi yapmama özelliğine sahip olan kimsedir. Ona göre kişi zemmi sırf yapmadığı (fiil işlemediği) için değil, vâcibi yapmadığı zaman hak eder. Vücûb kavramı ise ancak mütemekkin ve âkil kimse hakkında geçerlidir. Bu yönüyle mütemekkin ve âkil kimse, cansızlarda bulunmayan bir hususiyete sahip olmaktadır: Vücûb kavramına muhatap olmak. İşte bu yüzden cansız ve aciz varlıkların zemmi hak eden olmaları gerekmez. Üstelik onlar hakkında zemmin uygulanma imkânının bulunmadığı bilindiği için, onların zemmi hak etmeyeceği zorunlu olarak bilinir.⁴⁰

Bu cevabıyla Ebû Hâşim zemmin hak edilmesini fiil işlememeye bağlasa da, failin diğer bir vafına işaret eder: Fiil işlemeyen fail, bu fiili işleme özelliğine de sahip olmalıdır. Böylelikle o muhaliflerin iddiasından kurtulmuş olur. Çünkü cansız varlıklar fiil işlememektedirler, fakat aynı zamanda onların bu fiilleri işleme imkânları da yoktur. Bu yönüyle onlar normal failden ayrılmakta ve bu sebeple onlar için zemmin hak edilmesi mümkün olmamaktadır. Bu açıklamasıyla o, aynı zamanda muhaliflerin yaptığı şeyin, aklın ayrı kategorilerde tuttuğu, birbirinden farklı gördüğü şeyleri birbirine kıyas etmek olduğunu vurgular.⁴¹

Muhalifler, 'ikâb' kavramından hareket ettikleri ikinci delillerinde ise şunu iddia ederler: Zemmi hak eden hiçbir mükellef yoktur ki, ikâbı hak etmiş olmasın. Mükellefe yapılan azap ise 'cezâ' ve 'ukûbet' olarak adlandırılır. Cezanın özelliği/hakikati ise bir amel nedeniyle hak edilmiş olmasıdır. Ukûbetin özelliği ise, cezalandırıldığı/cezası olduğu bir eylem karşılığında bulunması ve ona bağlı olmasıdır. İşte tüm bunlar, kişinin üzerine vâcip olanı yapmaması nedeniyle zemmi hak etmesine engeldir.⁴²

Buna göre muhaliflerin genel iddiası şöyledir: Zemmi hak eden kimse, ikâbı da hak etmiştir. Mükellefin hak ettiği bu şeylere ise ceza ve ukûbet denmektedir. Bunlar ise ancak bir amel karşılığı hak

⁴⁰ *Muğni*, XIV, 297: 10–15.

⁴¹ Kâdî da bu noktaya işaret eder. Ona göre muhaliflerin bu iddiası aklın zarûri olarak ayırdığı durumları eşitlemektir. Çünkü biz, cansız ve aciz varlıkların zemmedilmesinin kabih, 'temkin' ve 'akıl'a sahip olan fakat vâcibi yapmayanların zemmedilmesinin hasen olduğunu bilmekteyiz. İşte bunlar arasında "mukâyese" yapılması doğru değildir. Bk. *Muğni*, XIV, 297: 16–19.

⁴² *Muğni*, XIV, 305: 4–7. Kezâ bk. Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XV, 4: 23–25, 5: 3/{A'râf 7/147 ayetinin tefsiri bağlamında}. Burada bu itiraz Eşarîlerin bir itirazı olarak aktarılır.

edilir. Şayet kişi bir şey yapmamışsa ortada görünen bir amel yoktur. Görünen bir amel yoksa, ceza ve ukûbet de yoktur. Sonuç olarak, ceza ve ukûbet yoksa zemm de hak edilmemiştir. O halde kişinin görünür bir ameli olmaması zemmi hak ettirmez.

Ebû Hâşim muhaliflerin bu deliline şöyle cevap verir:

Vâcibi yapmayan kişinin hak ettiği şey, lûgat açısından gerçekte 'ceza' şeklinde vasıflandırılmaz. Çünkü ceza, sevâp ve fiiller sebebiyle hak edilen diğer hususlar dışında sadece ukûbete mahsus bir şey değildir.⁴³ Ceza ukûbet için, [failin] vâcipten yoksun olma hali fiil kabul edilmek sûretiyle, ancak mecâzen kullanılır. İkâba gelince, o kişiyi tahkir (*istihfâf*)⁴⁴ ve küçültme (*ihânet*) şeklinde gerçekleşip, sadece hak edilmiş zararlar hakkında kullanılır ve ikâbın bir amel karşılığında veya amel olmaksızın hak edilmesi dikkate alınmaz. Sevâp da böyledir.⁴⁵ Sözügelimi, şayet efendi kölesinden bir ihtiyaç sebebiyle bulunduğu mekândan ayrılmasını isterse ve köle de bunu yapmazsa, efendinin tedip amacıyla köleye yaptığı şeyin, 'tedip', 'ukûbet' ve 'ta'zîb' olarak vasıflandırılması doğrudur, ancak köle efendinin yaptığı bu şeyi hak ettiren işaret edilen (görünür) bir fiil işlememişse, [efendinin yaptığı bu şeyin] ceza olarak vasıflandırılması doğru değildir. Fakat bu durum 'ceza' isminin mecâzen kullanılmasına engel değildir.⁴⁶

Ebû Hâşim'in açıklamalarından, muhaliflerin görüşüne kısmen katıldığını söyleyebiliriz. O, cezanın normalde görünür ameller karşılığında kullanıldığını belirtir. Çünkü ceza sadece ukûbet için değil, kişinin sevâbı hak etmesine yol açan fiiller için de kullanılır. Bu yönüyle vâcibi yapmayan kişi hakkında kullanılması lûgat açısından uygun olmasa da, mecaz olarak kullanılabilir. Tabii bu durumda, kişinin vâcibi yapmaması da bir fiil olarak düşünülür/kabul edilir.⁴⁷ Nitekim efendisinin istediğini yapmayan, bu yönüyle görünür bir fiili olmayan köleye efendisinin tedip için yaptığı şey hakikatte ceza olarak isimlendirilmez.⁴⁸ Böylelikle Ebû Hâşim cezanın hakikat anlamında ancak görünür bir fiil hakkında kullanılabileceğini söyleyerek

⁴³ Yani; sadece kişinin uğradığı ukûbet ceza değildir. hak ettiği sevâp vb. şeyler de cezadır.

⁴⁴ Sy. 305, st. 15 (*Muğni*, XIV); "*istihkâk*" yerine "*istihfâf*" okunacak.

⁴⁵ Yani; sevâbın hak edilmesinde de bir amelin bulunması veya görünür bir amelin olmaması önemli değildir.

⁴⁶ *Muğni*, XIV, 305: 11-306: 2. Kezâ bk. A. S. Tritton, *a.g.e.*, 152.

⁴⁷ "*Ve-innemâ yücrî zâlike mecâzen bi-en yukaddere te'arrîhi mine'l-vâcibi takdîre'l-fi'l*". Bk. *Muğni*, XIV, 305: 13-14.

⁴⁸ "*Ve-lâ yûsefu bi-ennihü cezâ' izâ lem yukdim fi'len müşâren ileyhi yestehikku zâlike biht*". Bk. *Muğni*, XIV, 305: 18-306: 1

muhaliflerine hak verir. Ancak görünür olmayan fiili, bir fiilmiş gibi düşünerek mecâzen kullanılabilceği düşünceyle onlardan ayrılır.⁴⁹

Ebû Hâşim'in tüm bu açıklamaları şunu kesinlikle ortaya koymaktadır: Kişinin zemmi hak etmesine sebep olan yapılmayan fiil, namaz örneğinde de görüldüğü gibi, vâcip fiildir. Kısaca, bir kimse namaz kılmadığında veya emaneti iade etmediğinde, yani fiil yapmadığında zemmi hak eder. Peki, Ebû Hâşim'in kastettiği şey bu kadar açıkken, aralarında Ebû Ali'nin de bulunduğru muhalifler ona karşı çıkararak namazı kılmayanın yahut emaneti iade etmeyenin zemmi hak etmeyeceğini mi ileri sürmektedirler?

Şüphesiz onlar da bunları yapmayanın zemmi hak ettiğini kabul etmektedirler. Fakat onların nezdinde kişinin namaz kılmaması yahut emaneti iade etmemesi de bir fiildir. Fail burada namazı kılmama fiilini, emaneti iade etmeme fiilini ya da daha genel bir ifadeyle belirtecek olursak, bunları terk fiilini işlemiştir. Ebû Ali failin

⁴⁹ Ebû Hâşim'den alıntıladığımız bu pasaj, Bağdâdî'nin bu konuda ona yönelttiği bazı eleştirileri açıklığa kavuşturmamıza yardımcı olmaktadır. Nitekim Bağdâdî şöyle der: "Onun [Ebû Hâşim] bu konudaki [*istihkâku'z-zemm*] çelişkilerinden biri de ceza ve sevâp arasındaki farklılık üzerindeki icmaya muhalefet etmesidir. Hatta o şöyle demiştir: 'Cennette ceza olmayan çok miktarda sevâbın olması, cehennemde de ceza olmayan çok miktarda sevâbın olması câizdir'. O, bunları ceza şeklinde isimlendirmekten kaçınmıştır, çünkü ceza ancak bir fiil karşılığında olur. Ona göre bir fiil olmaksızın da ikâb olabilir. Ona şöyle denilir: 'Ceza ancak bir fiil karşılığında oluyorsa, sevâbın ve ikâbın ancak bir fiil karşılığında bulunacağını inkâr ediyorsun?' Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 189: 5-10. Kezâ bk. a.mlf., *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*, 132: 2-6.

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, Bağdâdî'nin bu pasajda Ebû Hâşim'e attettiği görüşlerin hepsinin karşılığı vardır. Ancak Bağdâdî karşılığı olmayan sevâp ve ikâbın hak edilebileceğini, sanki bunlar sebepsiz yere elde edilmiş gibi sunmaktadır. Yukarıda da gördüğümüz üzere, Ebû Hâşim cezanın gerçek anlamda ancak görünür (*müşârûn ileyh*) fiiller karşılığında hak edildiğini söylemektedir. Mamafih o, kişinin görünür bir fiil olmaksızın (sözelimi, namaz kılmaması) ikâbı hak edebileceğini, benzer şekilde görünür bir fiil olmaksızın (sözelimi, Allah'tan başka tanrıya yalvarmamak) da sevâbı hak edebileceğini ileri sürmektedir. Gerçekten de bunların hiçbiri görünür bir fiil değildir. Bunu cezanın ancak görünür bir fiil nedeniyle elde edilebileceği düşünceyle birleştirirsek şöyle bir sonuca ulaşırız: Kişinin hak ettiği sevâbın ve ikâbın bir kısmı görünen fiiller karşılığında elde edildiği gibi, bir kısmı da somut olarak görünmeyen fiiller karşılığında hak edilebilmektedir. Dolayısıyla bunların bir kısmı teknik anlamda ceza olsa da, bir kısmı ceza değildir. Buraya kadar her şey doğrudur. Ancak Ebû Hâşim cezanın mecâzen görünmeyen fiiller karşılığında hak edilen şeyler hakkında da kullanılabilceğini söyleyerek, en azından ilk aşamada bu itirazı savuşturmuş olmaktadır. Fakat onun bu itirazı bertaraf etmek için yaptığı asıl hamle, bu olmayan fiillerin bir fiil olarak kabul edilmesi yönündeki açıklamasıdır. Sonuçta tüm bunlar teknik anlamda ceza olarak isimlendirilmese de, bir sebep karşılığında hak edilen şeylerdir. Dolayısıyla bunlar Bağdâdî'nin ima ettiği gibi sebepsiz hak edişler değildir.

yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında üçüncü bir seçeneği olmadığını ve zemmin ancak bir fiil karşılığında hak edildiğini ileri sürdüğü için, Ebû Hâşim'in somut bir fiil olarak düşünmediği her şeyi, terk kapsamına sokarak onların bir fiil olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim *Talîk*'te geçen şu pasaj, Ebû Ali taraftarlarının (*ashâbu Ebî Alî*), bu tür olguları bir fiil olarak telakki ettiklerini göstermektedir:

Emaneti geri vermeyen yahut diğer vâcipleri ihlâl eden (yapmayan) kimse zalim, gâsıp, haddi aşan vb. lafızlarla isimlendirilir. Bu lafızlar ise fiillerden türetilmiştir. Şayet ortada bu lafızların kendilerinden alındığı ve türetildiği fiiller olmasaydı, bu isimlendirme doğru olmazdı.⁵⁰

Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in arasında bu tür bir ihtilâfın oluşmasında ayrıca onların 'vâcip' tanımlarının da rolü bulunmaktadır.⁵¹ Ebû Hâşim'e göre vâcip, "yapılmamakla zemmi hak ettiren şey"⁵² iken, Ebû Ali vâcibi "terk edilmesi kabih olan şey"⁵³ şeklinde tanımlamıştır.⁵⁴ Dolayısıyla Ebû Hâşim zemmin hak edilmesi için fiilin bulunmasını şart koşmazken, Ebû Ali kendi tanımı gereği mutlaka terk şeklinde bir fiilin olmasını şart koşturmuştur.

Sonuç olarak Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki bu fark pratikte hiçbir ayrılığa yol açmamaktadır. Onlar pratikte aynı olan olguyu, teorik olarak farklı düşünmektedirler: Ebû Hâşim'e göre terk bir fiil değilken, Ebû Ali'ye göre fiildir.

III. İki Kat Zemmin Hak Edilmesi

İki kat zemmin hak edilmesi durumu aslında, fiilin, yani vâcibin yapılmaması nedeniyle zemmin hak edileceği iddiasının geçersizliğini kanıtlamak için Ebû Hâşim'in karşısında olanlar tarafından ileri sürülen bir delildir. Ancak bu delil üzerindeki tartışmalar,

⁵⁰ *Talîk*, 642: 6–10. Kezâ Şerif el-Murtazâ'nın açıklamaları da bunu teyit eder: ". . . . *Ebû Aliyy idde'â enne men lem yef'al mâ vecebe 'aleyhi lâ būdde min en yekûne fâilen li't-terki'l-kabihî li-eclihî yestahikku'z-zemme*" Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 286: 10–12. St. 11; "li-terk" yerine "li't-terk" okunacak.

⁵¹ Krş. M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, 159.

⁵² Bk. *Muğni*, XIV, 185: 5–6.

⁵³ Bk. *Muğni*, XIV, 185: 10 ve 194: 14.

⁵⁴ Gerçi *Muğni*'de bu tanımlar doğrudan Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e atfedilmemiştir. Kâdî ilk tanımı kendisinin tanımı olarak zikreder, fakat bu konuda kendisi Ebû Hâşim'i takip ettiğinden, tanımı ona da atfedebiliriz. İkinci tanım ise muhaliflerin tanımı olarak zikredilir. Konunun tartışılmasında Ebû Ali muhalif safta konumlandırıldığından, bu tanımı da Ebû Ali'ye ait bir tanım olarak kabul edebiliriz. Nitekim *Talîk*'te 'vâcip; terki kabih olandır' şeklindeki tanım doğrudan Ebû Ali'ye atfedilmektedir. Bk. Mânkdîm, *a.g.e.*, 347: 14.

konunun tartışılmasında önemli bir yer işgal ettiği ve delilin ilzâm ettiği temel düşünce kısmen de olsa karşılık bulduğu için ayrıca incelenmesi daha uygun olacaktır.

Muhaliflerin ileri sürdükleri delil şu şekildedir: Kişi tıpkı kabih olan küfrü işlemesi nedeniyle ikâbı hak ettiği gibi, şayet vâcip olan imanı yapmadığı için ikâbı hak etseydi, bu durumda kişi imanı yapmayıp imanın terkini yaptığında iki parça/kat azabı (*kısteyn mine'l-'azâb*) hak etmesi gerekirdi. Bunlardan biri imanı yapmadığı için, diğeri de küfrü yaptığı için hak edilir. Çünkü vâcip olan imanı terk etmek olmayan küfür ile, imanı terk olan küfür arasında hiçbir fark yoktur. Yani küfür ister imanı terk şeklinde gerçekleşsin, isterse doğrudan yapılsın sonuçta aynıdır. Buna kıyasla, tüm hadlerin, tüm zemmlerin artması, iki katına çıkması gerekir.⁵⁵

Muhaliflerin burada vurguladıkları nokta şudur: Kişi, küfre düştüğü için ikâbı hak etmektedir. Küfür ise imanın terkidir. Yani, imanı yapmayan kişi imanın terki olan küfrü yapmıştır. Kişi, küfrü işlemesi nedeniyle zaten ikâbı hak etmektedir. Şayet vâcip olan fiili işlememesi nedeniyle de ikâbı hak edecek olsaydı, bu durumda bir de imanı yapmadığı için ikâbı hak edecekti. Dolayısıyla tek bir fiil için iki kat cezayı hak etmiş olacaktır. İşte muhalifler tek bir fiil için iki cezanın (ya da zemmin vs.) hak edilmesinin saçma olduğunu düşündükleri için, vâcibi yapmamak nedeniyle zemmin hak edilmesi düşüncesinin yanlış olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Şüphesiz muhalifler bu düşünceleriyle, vâcibi yapmayanın zemmi ve ikâbı hak etmeyeceğini ileri sürmemektedirler. Onlar bu vâcibi yapmamanın, bir fiil olan 'vâcibin terkini yapmak' olduğunu iddia etmektedirler.⁵⁶ Daha net bir ifadeyle söylersek, ikâbın ve zemmin hak edilmesini sadece terk fiiline bağlamaktadırlar. Böylelikle gerçek hayatta hiçbir farklılık olmasa da, zihinsel olarak en azından olmayan bir fiilin yerine olan bir fiili geçirmektedirler. Pek tabii bu da teorik olarak Ebû Hâşim'in iddiasını çürütmek anlamına gelmektedir.

⁵⁵ Bk. *Muğni*, XIV, 288: 2-12. Kâdî mutat olduğu üzere bu muhaliflerin kimliği hakkında bilgi vermez, ama aynı iddiayı Bağdâdî Ebû Hâşim'e yöneltir. O, tartışmayı iman üzerinden değil, hadler üzerinden yapar ve Ebû Hâşim'in bu görüşüne göre zina eden bir kişiye iki had vurulması gerektiğini söyler: Bir tanesi zinayı yaptığı için, diğeri ise üzerine vâcip olan zinayı terk fiilini yapmadığı için. Aynı şey kazif haddinde, şarap içmenin haddinde, kısaslarda da geçerli olur. Kezâ ramazan günü oruç yiyen kişiye de iki kefâret vâcip olur. Biri orucunu bozduğu için, diğeri ise üzerine vâcip olan orucu yapmadığı için. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 187: 12-16. Hatta Bağdâdî diğer mutezililerin, kişinin iki kat azâbı hak etmesi gerektiğini söylediği için Ebû Hâşim'i tekfir ettiklerini de söyler. Bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, 187: 9.

⁵⁶ Bk. *Muğni*, XIV, 255: 9-10. Burada muhaliflerin düşüncesi "kınamanın (*levm*) vâcibi yapmamaya bağlanması, bununla kabih olan terk kastediliyorsa hasendir (*innemâ yahsînü ta'liku'l-levm bi-ennehü lem yef'al el-vâcib, metâ erâde bihi et-terke'l-kabih*)" cümlesiyle ifade edilmektedir.

Muhaliflerin bu delilinin Ebû Hâşim'i ne derece ilzâm ettiğini ortaya koyabilmek için öncelikle şu soruların cevabını vermeliyiz:

1. Ebû Hâşim kişinin vâcibin terkini yapması nedeniyle zemmi hak edeceğini kabul etmiş midir?

2. Şayet bunu kabul etmişse, vâcibin terkini yapmanın yanında vâcibi yapmaması nedeniyle de zemmi hak edeceğini ileri sürmüş müdür?

3. Ve son olarak, muhaliflerin delilde vurguladıkları üzere, acaba Ebû Hâşim iki kat zemmin hak edildiğini söylemiş midir?

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, gerçekten de Ebû Hâşim failin yaptığı terk sebebiyle ikâbı hak ettiğini söylemiştir. Nitekim Ebû Hâşim'e atfedilen bir görüşe göre o, vâcibi yapmayan ve vâcibin terkini yapan kimsenin, ancak terk sebebiyle ikâbı hak ettiğini ileri sürmüştür.⁵⁷ Kâdî, Ebû Hâşim'in zemmi terke bağlayan görüşünün ne anlamlara geldiği, onun bu görüşüyle neyi kastettiği üzerinde açıklamalar yapar. Buna göre;

–Kişi vâcibi terk olarak (*izâ fe'ale'l-vâcibe terken*) yaptığında artık o kişide, kendisinden vâcibin meydana gelmesini engelleyen şey oluşmuştur. Kişinin bizzat kendisinin yaptığı bu engelleme, bir başkasının yaptığı engelleme yerine geçer. Nitekim bir başkası o kişinin vâcibi yapmasını engellerse, bu engelleyen kişi kınamayı hak eder. Fakat kınamayı vâcibin meydana gelmemesi sebebiyle değil, vâcibin meydana gelmesini engelleyen fiili yaptığı için hak eder. İşte benzer durum bizzat kişinin vâcibin meydana gelmesine mani olan şeyi yaptığında da geçerlidir.⁵⁸

–Kişi vâcibin terkini yaptığında (*metâ fe'ale terke'l-vâcib*) kendisini, artık kendisinden vâcibin meydana gelmesinin imkânsız olduğu bir hale getirmiş olur. Şayet kişi vâcibin zıttını yarattığı (*icâd*)

⁵⁷ Bk. *Muğni*, XIV, 257: 5–6. Bu görüş, konu hakkındaki tartışmalar esnasında muhalif konumuna yerleştirilen ve isim(ler)i verilmeyen kişi(ler) tarafından “*e-leyse min kavli Ebî Hâşim rahimehullâh fi-men lem yef'al el-vâcibe ve fe'ale lehü terken innemâ yestehikku'l-'ikâbe 'ale't-terk*” cümlesiyle ifade edilmektedir. Kâdî ise muhaliflerin bu atfını reddetmez. Hatta başka bir yerde bizzat Ebû Hâşim'in *İstihâku'z-Zemm* adlı eserinden bu doğrultuda alıntı yapar. Bk. *Muğni*, XIV, 288: 13–14. Burada ibare “*innemâ yestehikku'l-'ikâbe 'ale't-terki fekat*” şeklindedir. Yalnız her iki yerde de hak edilenin ikâb olduğuna dikkat edilmelidir. Ayrıca muhalif kabul edilen kişi ya da kişilerin bu bilgiyi Ebû Hâşim'in *İstihâku'z-Zemm* adlı eserinden almış olmaları kuvvetle muhtemeldir.

⁵⁸ Yalnız burada şöyle bir ayırım vardır. Bizzat kişinin kendisi engelleyen şeyin faili olduğunda vâcip, vâcip olmaktan çıkmaz. Engelleyen bir başkası olduğunda ise artık vâcip olmaktan çıkar. Fakat bu fark, her iki durumun da zemmin vâcibin yapılmamasına değil de, terkine bağlanması açısından ayniliğini zedelemesiz. Bk. *Muğni*, XIV, 257: 9–14.

durumun öncesinde olsaydı ve bu zıttı yaratmamış olsaydı, vâcibi yaratması mümkün olurdu.⁵⁹ Dolayısıyla vâcibin bulunmamasının (*intifâ'ü'l-vâcib*) nedeni, vâcibin yaratılmasını imkânsız kılan şeyin varlığıdır. Bu yüzden zemm vâcibin bulunmamasına değil, söz konusu zıttı aktarılmıştır. Fakat kişi vâcibi yapmadığında ve onun terkinin de yapmadığında ise zemm vâcibin yapılmamasına atfedilir.⁶⁰

Bu açıklamalar bize Ebû Hâşim'in zemmi açıkça vâcibin yapılmamasına değil de, terkinin yapılmasına bağladığını göstermektedir. Bunun nedeni ise, özetle söylersek, yapılan terkin kişiyi artık vâcibin yapılmasının mümkün olmadığı bir hale getirmesidir.

İkinci soruya gelince, metinlerde bu konuda biraz karışıklık gözükmektedir. Karışıklık Ebû Hâşim'e atfedilen görüşlerde, onun zemm ile ikâbı ayırır gözükmesi sebebiyledir. Buna göre Ebû Hâşim bir yerde ikâbın sadece terk sebebiyle hak edilebilecekken, kınamanın (*levm*) ise hem vâcibi yapmamaya, hem de terki yapmaya bağlanabileceğini ileri sürmektedir.⁶¹ Muhtemelen onun *İstihkâku'z-Zemm* adlı eserinde ileri sürdüğü⁶² bu düşünceye göre Ebû Hâşim ikâb ile zemmi kesin bir biçimde ayırmaktadır.⁶³

Onun *Kitâbü'l-Ebvâb* adlı eserinde meylettiği görüşü ise, ikâbın her iki şekilde de hak edildiği yönündedir.⁶⁴ Yani kişi hem vâcibi yapmamakla, hem de terki yapmakla ikâbı hak eder.⁶⁵ Ancak ondan yapılan bu alıntılar bir bütün olarak düşündüğümüzde Ebû Hâşim'in zemmin her iki sebep nedeniyle hak edildiğini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Peki bu durum, muhaliflerin ileri sürdüğü gibi, zemmin çoğalmasında anlamına gelmekte midir? Dolayısıyla artık üçüncü sorunun cevabına geçebiliriz.

⁵⁹ Burada terk, vâcibin zıttı olarak düşünülmüştür. Kişi bu zıttın meydana geldiği andan önce, vâcibi yapma imkânına sahipti, fakat vâcibin zıttını, yani onun terkinin yapıldığında artık vâcibin meydana gelmesi imkân dairesinden çıkmış olmaktadır.

⁶⁰ *Muğni*, XIV, 257: 15–21.

⁶¹ *Muğni*, XIV, 257: 5–7. Yukarıda ilk kısmı verilen (bk. bk. dp. 57) bu alıntının tamamı şöyledir: “*İnnemâ yestehikku'l-ikâbe 'ale't-terki ve in kâne yahsünü ta'liku levmihi bi-ennihü lem yef'al ve 'ale't-terk*”.

⁶² Bk. *Muğni*, XIV, 288: 13–14. Burada söz konusu eserden, ikâbın sadece terk sebebiyle hak edilebileceği aktarılmaktadır.

⁶³ Ancak yukarıda da aktardığımız üzere bu görüşün açıklamasını yapan Kâdi, tartışmayı zemm kavramı üzerinden yapmaktadır. Yani Ebû Hâşim'in ayırır gözükmediği kavramları, onun adına konuşan Kâdi aynıleştirmektedir.

⁶⁴ *Muğni*, XIV, 288: 15–16. Kâdi bu görüşü “Ondan (Ebû Hâşim) sonra şeyhlerimizin takip ettiği görüş” şeklinde nitelendirir.

⁶⁵ Bu eserinde, belirgin olmasa da, Ebû Hâşim zemmin de tıpkı ikâb gibi her iki şekilde hak edildiği düşüncesine meyleder gözükmektedir. Bk. *Muğni*, XIV, 288: 17.

Ebû Hâşim, zemmin (ve ikâbın) iki şekilde de hak edildiğini söylemesine karşın, ilginç bir şekilde, iki sebepten dolayı hak edilen bu zemmin miktarının, sadece vâcibin yapılmaması nedeniyle hak edilen zemmin miktarıyla aynı olduğunu ve onu aşmadığını ileri sürer.⁶⁶ Yani zemm iki şekilde hak edilse bile, gerçekte kişinin hak ettiği zemm hiçbir zaman değişmemektedir.

Mamafih muhaliflerin bu ithamının bütünüyle yersiz yahut sebepsiz olduğunu söylemek de çok zordur. Çünkü Ebû Hâşim kişinin hak ettiği ikâbın, hem sebebi terk, hem de vâcibi yapmamaktan dolayı iki kat olduğu durumların varlığını da ileri sürmektedir. Onun buna yönelik getirdiği örnek kelâm fiilidir. Ona göre, üzerine kelâm fiilini yapmak vâcib olan bir kimse, bu kelâmı yapmazsa, bir parçası kelâmı yapmadığı için, bir parçası da kelâmın sebebini yapmadığı için olmak üzere iki parça zemmi hak eder.⁶⁷

Bu örnekte görüldüğü üzere fiilin yapılmaması ve sebebini terk iki kat zemmin hak edilmesine yol açmaktadır. Gerçekte Ebû Hâşim burada iki tane vâcib olduğunu düşünmektedir: i) Kelâmın kendisi, ii) Kelâmın sebebi. Dolayısıyla kişi kelâm fiilini yapmadığında gerçekte iki tane vâcibi ihlâl etmiş olmaktadır. İşte bu yüzden kişi iki kat zemmi ve ikâbı hak etmiş olmaktadır. Şayet burada vâcib bir tane olsaydı, doğal olarak kişi tek bir zemmi hak edecekti.⁶⁸

Aslında sebebini fiilin oluşumundaki etkisini düşündüğümüzde, Ebû Hâşim'in bu iddiasında haklılık payı olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki; normalde sadece sebebini kendisini terk etmek kabih değildir. Fakat o sebep bir vâcibin öncülü olduğunda durum farklı olmaktadır. Çünkü vâcibi yapmak için mutlaka o sebebi yapmak zorunludur, zira sebep gerçekleşmediğinde vâcib de gerçekleşmeyecektir. İşte bu sebep, vâcibe giden yolu oluşturduğu için, bizzat fiilin kendisi ile eşit öneme sahip olmakta ve zemm kendisine bağlanmaktadır. Nitekim Ebû Hâşim bir kimsenin kelâmı yapmaya ancak sebebi vasıtasıyla kâdir olduğunu ve ancak sebebini yapmak

⁶⁶ Bk. *Muğni*, XIV, 257: 6-8; "Ve in kâne yahsünü ta'liku levmihi bi-ennehü lem yef'al ve 'ale't-terki ve yekünü kadru mâ yestahikkühü 'ale'l-vecheyn kadre mâ yestehikkühü lev lem yef'al min düni terk'in tekaddeme 'aleyhi". Kezâ bk. *Muğni*, XIV, 288: 17-18; "Fe-innehü yestehikku kadre emre'l-'ikâb 'ale'l-vecheyn ve lâ yezîdü kadre'z-zemmi ve'l-'ikâb 'indehum bi-husûli't-terki 'alâ mâ kâne müstehakkahu izâ lem yef'al ve lem yef'al lehü terk'en".

⁶⁷ Bk. *Muğni*, XIV, 192: 3-5. Burada bilgi Ebû Hâşim'in *el-Ebvâbü's-Sağîr* adlı eserinden iktibas edilmiştir. Kezâ bk. Bağdâdi, *a.g.e.*, 188: 6-7. "[Bir kimse] kelâmı yapmakla emrolunmuşsa ve kelâmı yapmazsa iki parça (*kışteyn*) hak eder: Bir parçası kelâmı yapmadığı için, bir parçası da kelâmın sebebini yapmadığı için hak edilir". Yalnız burada 'iki parçanın' ne olduğu; zemm mi, yoksa ikâb mı olduğu ifade edilmemiştir.

⁶⁸ Bk. *Muğni*, XIV, 289: 3-6. Burada sadece 'ikâb' kavramı geçmektedir.

sûretiyle yapabileceğini düşünür. Bu yüzden kelâmın vücûbiyeti, sebebinin vücûbiyetini de içerir.⁶⁹

Kelâm fiilinin ancak sebebi vasıtasıyla gerçekleşebilmesi onun niçin diğer fiillerden farklı olarak, bizzat yapılmamasının yanında sebebinin terki nedeniyle de zemmi hak ettirdiğini ortaya koyar. Bu sebep aynı zamanda diğer vâciplerin niçin sadece yapılmamaları nedeniyle zemmi hak ettirdiğinin sebebinin de ortaya koymaktadır. Bunun nedeni, kelâmın özel, muayyen, tek bir terkinin olmasıdır. Çünkü Ebû Hâşim'e göre belirli bir terki olan fiiller (*et-terkü'l-mu'ayyen*)⁷⁰ ile belirli bir terki olmayan fiiller bu hususta birbirinden farklı olup, sadece belirli bir terki olanlar sebebinin terki nedeniyle zemmi hak ettirir.⁷¹

Konunun daha net olarak anlaşılabilmesi için Ebû Hâşim'in gündeme getirdiği "belirli terk" kavramını biraz açmalıyız. Bununla fiilin özel (sadece o fiile mahsus olan) bir organla (*cârihe mahsûse*) ve belirli bir şekilde yapılması kastedilmektedir. Dolayısıyla bu fiilin de tek bir terki vardır ve bu terk edilen şey onun sebebinin ifade etmektedir. Bunun sonucunda, kelâm fiili ancak belirli bir organla yapılıp, özel bir terki olduğundan kelâmı yapmayan kişi iki kat zemmi hak ederken, borç ödemek gibi özel bir organla yapılmayan⁷² ve belirli bir terki olmayan fiiller ise sebebinin terk etmek nedeniyle değil, sadece kendisinin yapılmaması nedeniyle zemmi hak ettirir. Çünkü bu ve benzeri fiillerin tek bir terki olmayıp, bir çok terki

⁶⁹ Bk. *Muğni*, XIV, 192: 9–10. Ebû Hâşim'in zemmin bir parçasını fiilin sebebine bağlayan bu görüşü Bağdâdî tarafından eleştirilmiştir. Bağdâdî'ye göre böyle bir durumda kişi üç, hatta daha fazla zemmi hak eder. O, ok atma örneğini verir. Atıcı oku attığında, ok hedefe isabet edene kadar okun her bir hareketi bir sonraki hareketinin sebebi olmaktadır. Sözelimi arada yüz tane hareket (sebepe) olsaydı aradaki bu hareketlerin hepsi, oku atanın yaptığı ilk sebepten tevellüd etmiş olduğundan atana ait olacaktır. Dolayısıyla Allah kişiye oku isabet ettirmesini emrettiğinde ve kişi de bunu yapmadığında yüz bir kat zemm hak edilmiş olacaktır: Bir tanesi isabet fiilini yapmadığı için, yüz tanesi de sebepleri yapmadığı için. Bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, 187: 20–188: 5. Kezâ bk. a.mlf., *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*, 131: 9–15. Burada ise aynı durum karşılığında on bir kat zemm zikredilir: Bir tanesi isabeti yapmadığı için, on tanesi de aradaki sebepleri (hareketleri) yapmadığı için.

Mamafih Bağdâdî'nin bu ilzâmı yersiz gözükmemektedir. Ebû Hâşim'in ok atma fiilini, bu bağlamda kelâm fiili gibi görüp görmediği bir tarafa, örnekte zikredilen sebeplerin her birini tek bir sebep altında toplamak mümkündür. Zira aradaki sebeplerin her biri, ilk sebebe bağlı olduğundan, gerçekte sadece tek bir sebep olarak düşünülebilir.

⁷⁰ Bağdâdî bunu "*terkü'n mahsûsun*" ve "*terkü'n vâhidun mahsûsun*" şeklinde ifade eder. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 188: 13, 16.

⁷¹ *Muğni*, XIV, 258: 8–10.

⁷² *Muğni*'de verilen örnek sadece 'borç ödeme' fiilidir. Bağdâdî ise bunun yanında zekât, kefâret, gasbedilen hakların geri verilmesi gibi vâcip olan diğer atıyyeleri de sayar. Bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, 188: 14–15.

bulunabilir. Şayet kişi bu fiilleri terk etmek sebebiyle zemmi hak edecek olsaydı, bu durumda akla gelebilecek bütün terkler için zemmi hak etmesi gerekirdi.⁷³ Bu sebeple belirli ve tek bir terki olmayan, sadece belirli bir organla yapılması vâcip olan fiiller ancak kendilerinin yapılmaması nedeniyle zemmi hak ettirir.⁷⁴

Kısaca ancak özel bir organla yapılan fiiller, bizzat kendilerinin yapılmamasının yanında, sebebinin terki nedeniyle de zemmi hak ettirir. Çünkü onların bu vasfı belirli bir terki olduklarına işaret etmektedir. Özel bir organla yapılmayan fiiller ise belirli bir terki olmadığından, sebeplerinin terki nedeniyle değil, sadece kendilerinin yapılmaması nedeniyle zemmi hak ettirir. Bu yönüyle iki kat zemm sınırlı bir kapsamda ve özel durumlarda kabul edilir.⁷⁵

Bibliyografya

- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-; *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal* (nşr. A. N. Nâdir), Beyrut; Dârü'l-Maşrık, 1992, 3. bs.
- ; *el-Fark beyne'l-Fırak* (nşr. M. M. Abdülhamid), Beyrut; el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993, 2. bs.

⁷³ Bk. *Muğni*, XIV, 258: 12–15.

⁷⁴ Bk. *Muğni*, XIV, 258: 19–20. Bağdâdî de konuyu hemen hemen bu şekilde aktarır fakat kendince aşırı yorumlarda bulunur. Şöyle ki, Ebû Hâşim'e göre zekât vb. gibi kişi üzerine vâcip atıyyeler belirli bir organla yapılmadığından, muayyen bir terkleri yoktur. Dolayısıyla kişi bunların terki nedeniyle değil, sadece yapılmamaları nedeniyle zemmi hak eder. Bağdâdî'ye göre Ebû Hâşim bu görüşüyle sonuçta şunu demiş olmaktadır: Zekâtın terki (zekâtın yanına namaz da eklenmektedir) kabih değildir, çünkü bunu terk eden zemmi hak etmemektedir. Madem zekâtın (ve namazın) terki kabih olmamakta, o halde bunların terki hasen olmaktadır. Böyle bir görüş ise açıkça küfürdür ve dinden çıkmak demektir. Bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, 188: 15–21; a.mlf. *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*, 131: 22–132: 2.

Doğal olarak bu ifadeler Ebû Hâşim'e, onun kastetmediği bir şeyin atfedilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü o zekâtı (ve namazı) terk etmenin hasen olduğunu asla söylemediği gibi, böyle bir şeyi ima dahi etmemektedir. Zira onun nezdinde burada zaten bir terk fiili yoktur, doğrudan bir yapmama vardır.

⁷⁵ Bağdâdî, Eşariler'den bazılarının, Ebû Hâşim'in sadece kelâmın terki nedeniyle iki kat zemmin hak edildiğini kabul ettiğini söylediklerini aktarır. Ancak kendisi buna katılmaz ve Ebû Hâşim'in *İstihkâku'z-Zemm* adlı eserinde özel bir terki (*terk^{un} mahsûs^{un}*) olan her şeyin hükmünün kelâmın sebebinin hükmü gibi olduğunu söylediğini belirtir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 188: 11–13. Nitekim *Muğni*'de de Ebû Hâşim'in kelâmın sebebinin terk edenin, sebebi terk etmek nedeniyle zemmi hak ettiğini ve kelâm gibi olan fiillerin de bu hükümde olduğunu söylediği aktarılır. Bk. *Muğni*, XIV, 258: 10–12. Mamafih bu bağlamda kelâm fiilinden başka bir örnek verilmez.

- Cüveynî, Ebû'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdullah el-; *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* (nşr. A. S. en-Neşşâr, F. B. Avn & S. M. Muhtâr), İskenderiye; Münşeâtü'l-Ma'arif, 1969.
- Çağatay, Neşet & Çubukçu, İ. Agâh; *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Ebû Reşid, Sa'îd b. Muhammed b. Sa'îd en-Nisâbüri; *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. M. Ziyâde & R. es-Seyyid), Beyrut; Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Gimaret, Daniel; "Matériaux pour une Bibliographie des Ğubbâ", *Journal Asiatique*, 264 (1976), ss. 277-332.
- Hilli, Ebû Mansûr el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-; *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Y. el-Ca'ferî el-Meraġî), Kum; Dârü'l-Üsve li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1415 h.
- İbnü'l-Kiftî, Ebû'l-Hasan Cemâlüddîn Ali b. Yusuf; *İnbâhü'r-Ruwât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrahim), I-IV, Kahire; Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1952.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya; *Tabakâtü'l-Mutezile* (nşr. S. Diwald-Wilzer), Beyrut; Imprimerie Catholique, 1961.
- ; *Kitâbü'l-Kalâid fî Tashihi'l-Akâid* (nşr. A. N. Nâdir), Beyrut; Dârü'l-Maşrık, 1985.
- İcî, Adüdüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-; *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire; Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İsferâyîni, Ebû'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir el-; *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyizü'l-Fırkati'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn* (nşr. M. Z. el-Kevserî), Kahire; Matbaatü'l-Envâr, 1940.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî; *el-Muġnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*;
IV (*Rü'yetü'l-Bârî*), (nşr. M. M. Hilmî & Ebû'l-Vefâ el-Ganîmî), Kahire; ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
XIV (*el-Aslah, İstihkâku'z-Zemm, et-Tevbe*), (nşr. M. es-Sekkâ), Kahire; ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.
- ; *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. F. Seyyid), "Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile" içinde, Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1974, ss. 135-350.
- Koloġlu, Orhan Ş.; *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.
- Kraemer, Joel L.; *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, Leiden, New York & Köln; E.J. Brill, 1992, 2. bs.

- Mânkdim Şeşdiv, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim el-Hüseyinî; *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse* (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse başlığıyla Kâdi Abdülcebbâr'a izafetle nşr. A. Osman), Kahire; Mektebetü Vehbe, 1965.
- McDermott, Martin J.; *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut; Dar al-Machreq, 1978.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-; *Tefsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (nşr. C. Salamé), I-II, Dımaşk; Institut Français de Damas, 1990-93.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-; *İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (nşr. M. el-Mu'tasım-billah), Beyrut; Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- ; *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, I-XXXII (16 mücellet halde), Tahran; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., 2. bs.
- Sırrı Giridî; *Arâu'l-Milel*, İstanbul; Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1303 h.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. el-Hüseyin; *ez-Zahîre fî İlmi'l-Kelâm* (nşr. A. el-Hüseyinî), Kum; Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411 h.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân; *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât* (nşr. M. Muhakkık), Tahran; Tehran University Press, 1993.
- Tritton, Arthur S.; *İslâm Kelâmı* (çev. M. Dağ), Ankara; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.