

## EBU'L- HÜZEYL EL-ALLÂF'IN DAKÎKU'L-KELÂM ANLAYIŞI\*

Dr. Abdurrahman Bedevî

Çev. Metin YILDIZ

Muş Alparslan Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

[metinyildiz04@gmail.com.tr](mailto:metinyildiz04@gmail.com.tr)

### Giriş:

Abdurrahman Bedevî'nin Mezâhibu'l- İslâmiyyîn adlı eserinin *Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîkü'l-Kelâm Anlayışı* bölümünün çevirisine geçmeden önce, önemine binaen, önce Ebu'l-Hüzeyl el- Allâf ve Abdurrahman Bedevî'den kısaca bahsedip, daha sonra dakîkü'l-kelâm'ın ne anlama geldiğini aktarmaya çalışacağız.

**Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf:** İslâm düşünce tarihinde, *elcüzü'l-lezî lâ yetecezzâ* (bölünemez parça) ya da *cevher* anlayıőını ilk defa ortaya atan kişinin, Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf olduğu ifade edilmektedir.<sup>1</sup> Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, atomculuk öğretisini benimsemiştir. Ona göre, âlem, cevher ve arazlardan müteşekkildir.<sup>2</sup> Ebu'l-Hüzeyl, hicri 235 yılında, yaklaşık olarak yüz yaşındayken vefat etmiştir.<sup>3</sup>

**Abdurrahman Bedevî:** 1917 yılında, Mısır'ın Dimyat ilinde doğdu. Felsefe ve İslâmî ilimler alanında çalışmalarda bulundu. Aynşems Üniversitesinde felsefe bölümünü 1950 yılında kurdu ve 1971 yılına kadar bu bölümde çalıştı. Batı dillerinden çevirileri bulunan Bedevî'nin Aristoteles, Eflâtun, Gazalî, Hegel vb. üzerinde de çalışmaları bulunmaktadır. Memleketinden uzaklarda yaşamak zorunda kalan Bedevî, Fransa'da 2002 yılında, seksen beş yaşındayken Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur.<sup>4</sup>

\* Bu çeviri, Abdurrahman Bedevî'nin *Mezâhibu'l- İslâmiyyîn. Mu'tezile, Eş'ariler, İsmaililer, Karmatiler, Nusayriler, Dâru'l- İlmi'l Melâyîn*, Beyrut, 1996 adlı eserinin 181-197. sayfalarındaki "Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf" başlığının "Dakîkü'l- Kelâm" bölümünün çevirisidir.

<sup>1</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cubbâilerin Kelam Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2011, 190; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tezilî Cosmology*, E. J. Brill, Leiden- New York- Köln, 1994, s. 9.

<sup>2</sup> Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tezilî Cosmology*, s. 8.

<sup>3</sup> Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, (Thk.: Susanna Diwald-Wilzer), Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, s. 48-49.

<sup>4</sup> <http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=69882>, Erişim Tarihi: 25.07.2007.

<http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=304917>, Erişim Tarihi: 25.07.2011.

**Dakîkû'l-Kelâm:** Kelâm ilmi, sistematikleştiği dönemden itibaren iki ana bölüme taksim edilmiştir: Dakîkû'l- kelâm ve Celîlu'l-Kelâm. “Sadece sebepleri araştırma konusu edinen ‘dakîkû'l- kelâm’, anlaşılması zor, ince ve çetin problemleri (latîf/dakîk/ğamîd) konu edinirken; kelâm ilminin asıl meseleleri de ‘celîlu'l- kelâm’ın konuları arasında yer edinmiştir.”<sup>5</sup> Dakîkû'l- kelâmın konuları arasında kısaca şunlar zikredilebilir: cevher, araz, cisim, âlem, illiyet, hareket vb.

Bu taksimatı, ilkin Ebu'l-Hasan el- Eş'arî'nin (324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallîn* adlı eserinde bulmaktayız. Zira o, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallîn*'in ikinci cildine “*hâzâ zikru ihtilâfi'n-nas fî dakîk*” (Bu bölüm, insanların dakîk hakkındaki ihtilaflarının zikredildiği bölümdür.)<sup>6</sup> diyerek giriş yapmaktadır.

Daha sonraki dönemlerde yazılan eserlerde de, dakîkû'l- kelâm ve celîlu'l- kelâm ayırımı bahsedilmektedir. Örneğin, Kadî Abdülcebâr (415/1024), “*Ebu'l- Hüzeyl el- Allâf, Hişâm b. Hakem ve başka kişilerle karşılaşmış ve onlarla ‘dakîkûl- kelâm’ konuları hakkında tartışmıştır.*”<sup>7</sup> diyor. Yine aynı şekilde, Ahmed b. Yahya el- Murtezâ (840/1436) bu konu hakkında şöyle diyor: “*Ebu'l- Hüzeyl el- Allâf'ın kendi muhaliflerine dakîkû'l- kelâm ve celîlü'l- kelâm ile ilgili altmış civarında eser ile reddiyede bulunduğu, Yahya b. Bişr'den rivayet edilmiştir.*”<sup>8</sup>

Ebû Hayyan et- Tevhidî'nin (414/1023) *Kitabu Adâbi'l-İnşâ' fi's-Sadaka ve's-Sadîk* ve Şeyhu'l-Müfid'in (413/1022) *Avâilü'l- Makalât* adlı eserlerinde de dakîkû'l- kelâm ve celîlu'l- kelâm şeklinde ikili bir taksimata gidilmiştir.<sup>9</sup>

Bu kısa malumattan sonra, bir iki hususu da belirterek metnin çevirisine geçebiliriz.

- etinde ismi geçen şahısların doğum ve ölüm tarihleri tarafımızdan eklenmiştir.

- Metne eklediğimiz birkaç açıklayıcı bilgi, köşeli parantez içinde yazılmıştır.

-

<sup>5</sup> Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tezilî Cosmology*, s. 3.

<sup>6</sup> Ebu'l-Hasan el- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallîn I- II*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, s. 2005, 235.

<sup>7</sup> Kadî Abdülcebâr, *Fadlu'l- İ'tizâl ve Tabakâtu'l- Mu'tezile ve Mübâyenetuhum li Saîri'l- Muhalifîn*, s. 254. (Fuad Seyyid'in Tahkik ettiği *Fadlu'l- İ'tizâl ve Tabakâtu'l- Mu'tezile*, kitabının içinde)

<sup>8</sup> Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, (Thk.: Susanna Diwald-Wilzer), Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, s. 44.

<sup>9</sup> Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tezilî Cosmology*, 3-4; Eş-Şeyhu'l-Müfid Ebû Abdillâh Ukberî el-Bağdâdî, *Evâilü'l- Makalât*, (Thk.: Eş-Şeyh İbrahim el-Ensârî), Mehr, h.1413, s. 6, 9.

**Cisim:**

Ebu'l- Hüzeyl (235/849) cismi sağı ve solu, dışı ve içi, üstü ve altı olan Şey diye tanımlamaktadır. Bir cisim, biri sağı diğeri sol, biri dış diğeri i, biri üst diğeri alt olmak üzere en az altı cüzden oluşur. el- cüz'ü'l- lezî lâ yetecezzâ (parçalanmayan tek cüz) kendisine benzeyen olan altı cüzle temas eder. Bu cüz, hem hareket eder hem de sakinidir. Ve kendisinden başkasıyla da birleşir. Onda sükûn ve dokunmanın olması da mümkündür. Bu zikredilen altı cüz birleşmedikçe, cevher renk, tat koku ve diğer arazlardan hiçbirisini taşıyamaz. Bu cüzler birleştiğinde cisim oluşmakta ve bahsettiğimiz arazları o zaman taşıyabilmektedir.<sup>10</sup>

Yunan filozof ve matematikçilerinin de söyledikleri gibi, Ebu'l- Hüzeyl de cismi, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan Şey diye tanımlamaktadır.<sup>11</sup>

Doğal olarak, bu tanımdan dolayı Ebu'l- Hüzeyl, *cevher-i ferd ya da el-cüz'ü'l- lezî lâ yetecezzâ* (zerre)'nin cisim olmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Zira cevher-i ferdin uzunluğu, genişliği ve derinliği yoktur. Muammer b. Abbâd (215/830) ve Ebû Ali el- Cubbâi de (303/914) bu konuda Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf'a katılmaktadırlar.

İşte bu durum, bizi, Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf'ın el-cüz'ü'l-lezi lâ yetecezzaya dair görüşleri hakkında birkaç söz söylemeye sevk etmektedir.

**Cevher-i Ferd ( Atom ):**

Ebu'l- Hüzeyl Şöyle diyor: "Allah (c.c) cismi tek bir parça olarak kalıncaya kadar birbirinden ayırabilir ve onun birleşik olma halini ortadan kaldıracabilir. Paralanmayan cüzün uzunluğu, genişliği, derinliği; kendisinde birleşme ve dağılma durumu yoktur. Kendisinin dışındaki cüzlerle birleşmesi ve cüzlerden ayrılması mümkündür. Bir hardal tanesinin iki parçaya, dörde ve daha sonra da sekiz parçaya bölünüp ve nihayetinde her bir parçanın bölünemeyecek bir noktada durması mümkündür.

Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf, parçalanmayan cüzün hareketini, sükûnunu, tek başına kalmasını, kendisi gibi olan altı parçaya temasını, kendisinden başkasıyla birleşmesini ve ayrılmasını; Allah'ın o cüzü ayırmasını ve gözün o tek cüzü görmesini ve Allah'ın bizde o cüzü görme algısını meydana getirmesini mümkün görmektedir. Ancak Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf, o cüzde, renk, tat, koku, hayat, kudret ve ilmin bulunmasını mümkün görmemektedir. Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf, bu sayılan Şeylerin ancak cisim için geçerli olabileceğini söylemektedir. Ve aynı şekilde hareket, sükûn vb. zikrettiğimiz arazların cisimde olabileceğini söylemektedir."<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Eş'ari, *Makâlâtu'l- İslamiyyîn*, II, Kahire, 1965, s. 5.

<sup>11</sup> Aynı eser, s. 8.

<sup>12</sup> Eş'ari, *Makâlâtu'l- İslamiyyîn*, II, s. 14.

Nazzâm (231/845), bu konuda ona muhalefet ediyordu. Zira Nazzâm, parçalanmanın ilânihiye devam edeceğini kabul ediyordu.\* Ve o şöyle diyordu: “Hiçbir parça yoktur ki onun da bir parçası olmasın, hiçbir bölüm yoktur ki onun da bir bölümü olmasın, hiçbir yarım yoktur ki onun da bir yarısı olmasın. Ve cüzün ebedî olarak parçalanması caizdir ve parçalanması hususunda onun hiçbir zaman bir sonu da yoktur.”<sup>13</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf, atomculuk ekolünün şiddetli savunucularından birisidir. Muhtemelen, Müslümanlar arasında bunu kabullenmeye çağırarak ilk kişiydi.

Bu meselede Muammer b. Abbâd ve Hîşâm el-Fûtî onun izinden gitmişlerdir. Bu iki zat, Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf'ın çağdaşlarındaydılar. ( Onların ölüm tarihlerini tam olarak bilemiyoruz.)\*

Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf'a göre cevher-i ferdin uzunluğu, genişliği ve derinliği yoktur. Ki bu şey de, noktanın tarifidir. Peki, Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf cevher-i ferdi, nokta olarak tasavvur ediyor muydu? Zira böyle bir sonuç, onun cevher-i ferd tanımından kaynaklanmaktadır. Öyleyse bu konuda Pines'in tereddüdüne bir yer kalmaz.

Pines şöyle diyerekten bu tereddüdü gidermeye meyillidir: “Alıntıladığım görüşler bu konuya bizzat işaret ediyor gibi görünse de, bu erken dönem kelâmcıların bu konuda parçalanmayan cüzü, tam bir hissiyatla, nokta mesabesinde gördükleri hususunda, bir tereddüde meylediyor gibiyim. Bundan kastım, iki noktanın bir hattı oluşturması meselesidir.”<sup>14</sup> ( Pines, Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf, Muammer ve Hîşâm'dan cevher-i ferd ve cisim hakkında Makalat'ül-İslâmiyyin'den naklettiği tanımlara göndermede bulunmaktadır.)

Biz, ilk dönem Yunan atomcularının (Leukippus (m.ö. V. yy) ve Demokritos'un (m.ö 460/370) atomların parçalanamayan cisimler, görülmeyen, ancak şekil ve hacim yönüyle birbirlerinden farklılaşan, boşlukta birleşen ve ayrılan şeyler olduğunu; eşyaların oluşumunun ve dağılmasının bunlardan kaynaklandığını ve eşyaların, atomların birleşmesi esnasında, onların konumlarına göre farklılaştıklarını kabul ettiklerini biliyoruz.

\* [Muhammed Abdulhadi Ebû Rîde, Nazzâm hakkında yaptığı çalışmasında, Nazzâm'ın, parçalanmanın bilkuve olarak ilânihiye olduğunu, yoksa bilfiil bir parçalanma olmadığı görüşünü benimsediğini ifade etmektedir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdulhadi Ebû Rîde, *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nâzzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru'n-Nedîm, Kahire, 1989, s. 120, 125-126, 130, 159.]

<sup>13</sup> Eş'ari, *Makâlâtü'l- İslamiyyîn*, II, s. 16.

\* [Çev.: Muammer b. Abbâd (ö. 215/(830) ve Hîşâm el-Fûtî (ö. 200/815)]

<sup>14</sup> Pines, *Mezhebu'z-Zerre İnde'l-Müslimîn*, (Arapçaya çev.: Ebû Rîde), Kahire, 1946, s. 6.

Aristoteles (m.ö. 384-322) *Metafizik* adlı eserinde, atomları alfabeye benzetmiştir (Metafizik, s. 985 b 15. Satır ve devamı). Bu harfler, kendi aralarında şekil yönüyle birbirlerinden farklılaşmakta ve farklı anlamlı kelimeler oluşmaktadır. Cismin özellikleri de ya atomların şekillerine ya da tertip ve hareketlerine dayanmaktadır.

Bununla birlikte, algılanabilir niteliklerin tümü, bizzat eşyaya nispet edilen nesnel türden değildir. Atomlardaki nesnel sıfatlar şekil, sertlik, sayı ve hareketlerdir. Buna karşılık, sıcaklık, soğukluk, tat, koku ve renklerin, şekillerden meydana gelen algılanabilir fenomenlerden mücerret olduklarını veya atomların özel bileşenleri olduklarını ve bizzat atomlara nispet edilmediklerini görmekteyiz.<sup>15</sup>

Atomların hareketleri, sabit kanunlarla birbirlerinden farklılaşmaktadır. Örneğin, Leukipus şöyle demektedir: “Hiçbir şey sebepsiz bir şekilde meydana gelmez; bilakis her şey bir sebepten ve zorunlu olarak meydana gelir” ( Dilez’in neşrinde ikinci bölüm).

Atomlardaki aslı hareket, atomları döndürmeye ve her yönde birbirleriyle çarpıştırmaya başlatır. Topacın dönmesi sonucunda ortaya çıkan durum da böyledir. Hafif parçaların kenara saçılmalarına karşılık, ağır parçaların da merkeze yerleşmeleri bundan kaynaklanmaktadır. Merkeze doğru meylettirdiği ağırlığı ise onun sürekli hareketinden kaynaklanmaktadır. İşte bu özelliğinden dolayı, birçok âlemi oluşturur ve yok ettirir.

Hindistan’da Vaisesika ekolü, Cayna mezhebi taraftarları ve bir kısım Budist ekoller atomculuk öğretisini benimsemiştir. Ancak bu ekoller atomlara birtakım nitelikler eklemişlerdir. Bu Hint ekolleri boşluk (halâ) düşüncesini kabul etmemişlerdir.

Ebu’l- Hüzeyl’in atomculuk öğretisini Hintlilerden mi yoksa Yunan Felsefesinden mi öğrendiğini bilemiyoruz. Ebu’l- Hüzeyl Basra’da yaşıyordu. Hint kültürü Arap İslâm kültürüyle Basra’da karşılaşmıştır. Zira Basra -ister tüccar olsun isterse başkaları olsun- Hindistan’dan gelenlerin karşılaştığı ana limandı. Ancak Ebu’l- Hüzeyl’in Hintlilerden etkilenmiş olabileceği hususunda tam bir şey söyleyemiyoruz. Çünkü elimizde Ebu’l- Hüzeyl’in döneminde ve ondan önceki dönemlerde tabiiyyat ve atomculukla ilgili olarak Hint ekollerinden İslâm kültürüne tam anlamıyla herhangi bir nakle işaret eden bir kaynak yoktur. Eldeki tek varsayım, onun Hint ekollerinden atomculuğu öğrenmiş olması- ki onun Hintlilerden öğrendiği eğer doğru ise- şifahî yollardan ve onlarla yapılan diyalog ve tartışmalardan dolayı olmuştur.

Ancak Ebu’l- Hüzeyl’in Yunan atomculuk öğretilerini bilmiş olması daha güçlü gibi görünmektedir. Zira elimizde Müslümanların hicrî üçüncü yüzyılın

<sup>15</sup> Demokritos, 5. Bölüm, (Dilez’in *Önceki Şahısların Sokrates’a Dair Yazdıkları Bölümler* neşrinde).

başlarında Yunan atomculuk öğretilerinden haberdar olduklarına işaret eden kaynaklar bulunmaktadır:

1. Elimizde bu konulara ilk kez işaret eden bir kitap vardır. Bu kitap *fi'l-Arâi't- Tabiiyyet'l- letî Terdâ bihâ el- Felâsife (Felsefecilerin Rıza Gösterdikleri Tabiat Görüşlerine Dair)* adlı kitap olup, Plotoğaras'a nispet edilmektedir. Bu kitabı Ebu'l- Hüzeyl'in bir çağdaşı olan Kusta b. Lûkâ tercüme etmiştir.<sup>16</sup>

2. Aristoteles'in *Fizik ve Metafizik* eserleri. Metafizik'in tamamı Kindî için Kestas tercüme etmiştir ( İbn Nedim, *el- Fihrist*, 251, thk. Flugel). Muhtemelen Ebu'l- Hüzeyl bu eserden haberdar olmuş ve ona göz atmıştır.

#### **Sükûn ve Hareket:**

Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf cismin hem herhangi bir sebep olmadığı halde hareket edebileceğini hem de herhangi bir gayeye matuf olmaksızın hareket edebileceğini mümkün görür ( Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, II, 19). Cisimler gerçek anlamda hareket de edebilir sakin de olabilir. Hareket ve sükûn kev'n (oluş)den farklıdır. Allah cismi yarattığında cisim ne hareketlidir ne de sakindir. Yeryüzü ve âlem hareketsizdir. Allah yeri hiçbir şeye dayandırmaksızın hareketsiz kılmıştır (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, II, 22).

Ona göre mekâna ait hareketlerde, hareketli cismin tüm mekânlardan geçmesi gerekir. Bir cismin bir mekândan önceki mekâna uğramaksızın direkt o mekâna varması imkânsızdır.

Bu konuda Nazzâm (231/845) ise şöyle diyordu: “Bir cismin bir mekândan ikinci bir mekâna uğramaksızın üçüncü bir mekâna varması mümkündür. Bu üçüncü mekâna varış *tafra* (sıçrama) yoluyla gerçekleşmektedir. Nazzâm bu teorisini farklı şekillerde ispatlamaya çalışmıştır.

Bu delillerden birisi topaç örneğidir: Topacın üstü altından daha fazla hareket eder ve aynı şekilde alt tarafından ve ucundan daha fazla döner. Nazzâm bu konu hakkında şöyle dedi: “Topaçta bu durumun gerçekleşmesinin sebebi, topacın üst tarafının kendisinden önceki yerin temas etmediği şeylere temas etmesindedir” (*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, s. 18.).

“Tek cüzde ( cevher-i ferd) iki hareket bulunmaz” (*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, s. 16).

Hareketler cisim olmayan arazlardır diyenler, hareketler birbirlerinin benzeri midirler yoksa değil midirler? ve hareketler tek bir cins mi yoksa birden fazla cinsler midirler? ya da hareketler cinsler değil midirler? hususunda ihtilafa düştüler.

Bir hareketin başka bir hareketin yerine geçmesi caiz olmadığı gibi, bir arazın başka bir arazın yerine geçmesi de caiz değildir. Çünkü birbirine benzeyen iki şeyin

<sup>16</sup> Bu konuyla ilgili olarak *Aristoteles'in Nefs Anlayışı*, Kahire, 1954, adlı eserimize bakınız.

benzerliği bir vecihle olur. Ancak şu söylenebilir: Bir hareket başka bir harekete kısmen benzer.

Ebu'l- Hüzeyl insanın harekete ve sükûna kadir olduğunu iddia etmiştir. şayet insan, kendi kudreti anında ikinci vakitte harekette bulunur ve bununla birlikte sağ tarafa doğru meylederse o zaman bu hareket sağa hareket olmuş olur. Aynı şekilde, şayet o hareketle birlikte sol tarafa doğru meylederse, o da sola doğru bir hareket olmuş olur. Aynı durum tüm yönler için de geçerlidir. Çünkü biz “sağ tarafa hareket” dediğimizde biz hem hareketten hem de sağ tarafa geerleşen bir oluştan bahsetmiş oluruz. Ve bunun gibi “sol tarafa hareket” dediğimizde hem hareketi hem de sol tarafa geerleşen bir oluşu kabullenmiş oluruz.

Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf'a göre hareketler, oluş ve temaslardan farklıdır. Ve bunun gibi sükûn da oluş ve dokunuştan farklıdır. Ebu'l- Hüzeyl insanın birinci vakitte ikinci vaktin hareketlerine g yetirebileceği iddiasında bulunmamıştır. İnsan ancak bir hareket ve sükûna kadir olabilir. İkinci vakitte geerleştirmiş olduğu herhangi bir oluşun hareketi sknla birlikte var olan bir harekettir. O herhangi bir hareketi başka bir harekete zıt saymamıştır.

Ebu'l- Hüzeyl arazların da aynı şekilde birbirlerinden farklılaşmadığı iddiasında bulunmuştur. Zira ona göre herhangi bir farklılıkla farklılaşan şey farklıdır. O farklılığın birbirinden farklı iki şey; uygunluğun ise birbirine muvafık iki şey olduğu iddiasında bulunmamıştır. Ancak o şöyle bir iddiada bulunmuştur: Bir şey başka bir şeyden bizzat ya da benzer şekilde farklıdır ya da bir şey başka bir şeye bizzat muvafıktır. Ebu'l- Hüzeyl “Allah leme muhaliftir” demiyordu” (Makâlâtu'l-İşlmiyyn, II, s. 39).

“Birinci mekândan ikinci mekâna doğru geerleşen cismin hareketi, cismin oluş halinde olduğu ikinci mekânda geerleşmektedir. Hareket, cismin birinci mekândan ayrılıp, ondan çıkıp gitmesidir. Cismin bir mekânda sknu ise iki zamanda da o mekânda durmasıdır. Bir mekânda hareketin geerleşebilmesi için iki mekn ve iki zaman gerekli iken, sükûn için ise sadece iki zaman yeterlidir” (Makâlâtu'l-İşlmiyyn, II, s. 42).

#### **İnsan Bilgisi:**

Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf'ın tanımına göre insan “iki eli ve ayağı olan, gözle görülen apaçık bir şahıştır. Ebu'l- Hüzeyl'in insanın saçını ve tırnağını insan isminin geerleştiği genel bünyeye dhil etmediği rivayet edilmiştir. Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf vücudun organlarından herhangi birisinin tek başına ya da başka bir organla birlikte fail olduğunu söylememiştir. O, tüm uzuvların ancak bir bütün olarak fail olabileceğini söylemiştir” (Makâlâtu'l-İşlmiyyn, II, 24-25).

Buna mukabil biz, Biş b. Mu'temir'in (210/825) insanın ruh ve bedenden ibaret olduğunu dediğini görmekteyiz. Fiil sahibi olan, ruh ve bedenden müteşekkil olan insandır.

Nazzâm (231/845) ise, insanın ruh olduğunu; ancak bedenle iç içe geçtiğini ve ona karıştığını söylemektedir. Ve insan ruhunun tümü insanın tüm bedenine sinmiştir. Beden ise ruh için bir âfet, hapis ve darlıktır (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, II, 25-26).

Nazzâm'ın konumunun anlaşılabilmesi için şunu söyleyebiliriz ki, Nazzâm ruhu bir cisim ve nefis olarak görmektedir.

Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf ise nefsi ruhtan ayrı bir anlam; ruhu hayattan başka bir şey ve hayatı ise bir araz olarak görmektedir (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, II, 29).

Ebu'l- Hüzeyl insanın uykudayken ruhunun ve nefsinin alınmasını caiz görürken, hayatının alınmasını caiz görmemiştir. Ebu'l- Hüzeyl Yüce Allah'ın şu sözüyle bu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır: “Bütün insanları bedenlen öldüklerinde canlarını alan ve henüz ölmemiş olanları da uyku halinde alan Allah'tır” (Zümer, 39 /42).

#### **Duyular:**

Mu'tezile beş duyu organının tek bir tür mü yoksa farklı türler mi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. İçlerinde Cubbâî'nin de (303/914) olduğu birçok kişi duyu organlarının farklı türler olduğunu söylemişlerdir. İşitme türü görme türünden farklıdır. Diğer duyu organların tümü de bunun gibidir. Bu duyular farklılıklarına rağmen algılayıcısı olmayan arazlardır.

Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf her bir duyunun diğer duyulardan bir farkının olduğunu; ancak bu duyuların birbirlerinin karşıtları olmadığını, karşıtlık ile farklılığın birbirlerinden ayrı şeyler olduğunu söylemektedir.

Cahız'a (256/869) gelince, o, duyuların hepsini tek bir tür olarak görmektedir. Görme duyusu, işitme duyusu ya da diğer duyulardan herhangi birisinin bir türüdür. Farklılık, algılanan türlerden ve algılama mahallinde olmaktadır. Bundan başka da olamaz. Çünkü nefis ancak bu yollardan algılanabilmektedir. Duyular farklılaştığında, o duyulardan birisi sem' diğeri basar bir üçüncüsü ise diğer mâniyalara rağmen ayırt etme gücüne sahip olan tat alma duyusudur.

Duyuların özüne gelince, onlar farklılaşamazlar. Farklılaştıkları anda muhtelif ve zıt olan şeylerin dağılıp gitmeleri gibi yok olup giderler.

#### **Arazlar:**

Kelâmcılar cismin hallerinin araz olarak isimlendirilmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir:

1. Bir kısmı, cismin hallerinin araz olarak isimlendirilebileceğini söylemişlerdir. Çünkü bu haller cisimlerde oluyor ve onunla gerçekleşebiliyorlar. Bunlar bir mekânda olmayan arazın varlığını ya da bir cisimde olmayan bir arazın hudûsunu inkâr etmişlerdir. Bu yaklaşım, Nazzâm ve bir çok filozofun görüşüdür.

2. Bir kısmı da, arazların araz olarak isimlendirilmelerinin cisimlerde ortaya çıkmalarından dolayı olmadığını söylemişlerdir. Çünkü arazların bir cisim, olay ve mekânda olmaksızın var olmaları da mümkündür. Bu görüş Ebu'l- Hüzeyl'e aittir.



3. Bir kısım kelâmcı ise, arazların buldukları yerlerde kalıcı olmamalarından dolayı, araz olarak isimlendirildiğini söylemişlerdir. Bu isimlendirme Yüce Allah'ın [...*felemmâ raevhu ârizan*...] (Ahkâf, 46/24) sözünden alınmıştır. Orada kalıcı olmadığından dolayı o bulut araz olarak isimlendirilmiştir. Yine Yüce Allah'ın [...*turîdüne araze'd-dünya*...] (Enfâl, 8/67) sözünden hareketle mal, yok olma ve zevale uğramasından dolayı araz olarak isimlendirilmiştir.

4. Kelâmcıların bir kısmı da, arazın kendi başına var olmaması ve kendi başına var olmayan herhangi bir türden olmamasından dolayı araz olarak isimlendirildiğini söylemişlerdir.

5. Mana kavramını kullanan bir kısım kelâmcı ise, cisimlerle kaim manaların araz olarak isimlendirildiğini söylemişlerdir. Şayet bu isimlendirmeye engel bir durum olursa, Kur'an, Sünnet ve dilbilimciler ile icma-ı ümmetten buna karşıt herhangi bir delil bulunamaz. Bu, içlerinde Ca'fer b. Harb'in de (236/851) bulunduğu bir takım nazar ehlinin görüşüdür.

6. Abdullah b. Küllab (240/855) cisimlerle kaim olan manaları araz, eşya ve sıfatlar olarak isimlendirmiştir (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, II, 53-54).

\*\*\*

Kelâmcılar arazların bâki olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.

“1. Bazıları, tüm arazların iki vakitte bâki olamayacağını söylemişlerdir. Çünkü bâki ya kendi özüyle ya da kendisindeki bir bekâ ile ancak bâki olur. Arazların kendi özleri itibariyle bâki olmaları mümkün değildir. Zira böyle bir durum, arazların hudûsları esnasında onların bekâsını gerektirecektir. Yine aynı şekilde arazların kendilerinde yaratılan bir bekâ ile bâki olmaları da mümkün değildir. Arazlar arazların taşıyıcısı da olamazlar. Ahmed b. Ali eş'Şatvî (277/890), Ebu'l- Kâsım el-Belhî (319/931) ve Muhammed b. Abdillâh b. Mümellek el-İsbehanî bu görüşleri benimsemişlerdir.

Bunlar, renklerin, tatların, kokuların, hayat, kudret, aciziyet, ölüm, kelâm ve seslerin araz olduğunu ve iki vakitte de bâki olamayacaklarını söylemişlerdir. Bu kelâmcılar, tüm arazların varlığını kabul edip, iki vakitte de bâki olamayacaklarını savunmuşlardır.

2. Bir kısım kelâmcı ise, hareketlerin dışında bir arazın olamayacağını ve bu arazların bâki olmalarını imkânsız görmüşlerdir. Bu görüşleri dile getiren Nazzâm'dır.

3. Ebu'l Hüzeyl ise bir kısım arazın bâki olduğunu bir kısmının ise baki olmadığını söylemiştir. Ona göre tüm hareketler bâki değildir. Bir kısım sükûn bâki iken bir kısım sükûn ise bâki değildir.

Ebu'l Hüzeyl cennetliklerin sükûnunun bâki olduğunu iddia etmiştir. Yine ona göre, cennetliklerin işleyiş ve hareketleri kesik kesiktir ve sona erecek birer vakitleri vardır.

Ebu'l Hüzeyl renklerin bâki olduğunu; tat, koku, hayat ve kudretin ise bir mekânda olmaksızın bâki olduğunu söylemiştir.

Ebu'l Hüzeyl bekânın Yüce Allah'ın bir şeye "bâki ol" sözüyle gerçekleştiğini söylemiştir. Cismin ve bâki olan arazların da aynı şekilde bâki olduklarını söylemiştir.

Ebu'l Hüzeyl elem ve lezzetlerin de bâki olduğunu, cehennemliklerin elemelerinin onlarla bâki olacağını ve cennet ehlinin lezzetlerinin de onlarla bâki olacağını söylemiştir" (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, II, 44).

Ebu'l Hüzeyl cisimlerin, hareketlerin, sükûnların; renk, ictima, iftirak, kalkış, oturuş ve yatışın görüleceğini söylüyordu. İnsanın bir şeyi, o şey hareketliken ya da sakın iken görebileceğini söylüyordu. O, renk, ictima, iftirak, kalkış, oturuş ve yatış için de aynı şeyin geçerli olduğunu söylemiştir.

Bir kişi herhangi bir şeyin üstündeki bir cismi gördüğünde, bu manzaranın dışındaki bir şeye ister baksın ister bakmasın, o gördüğü şey ile diğerlerini birbirinden ayırt ettiği zaman, bu ayırt etmeden dolayı gören kişi olmuş olur.

Ebu'l- Hüzeyl insanın müteharrik ya da sakın bir şeye dokunması suretiyle hareket ve sükûna dokunabileceğini söylüyordu. Zira o kişi sakın veya müteharrik şeye dokunmakla onun sakın ya da müteharrik olduğunu birbirinden ayırabilir. Nitekim hareketli olan ve yerinde duran iki kişiyi görmekle de hareketli ve sakın olanı birbirinden ayırabilir.

İnsan bir cisme dokunduğunda, dokunduğu cismin başka cisimlerden farklı olduğunu görür. Dokunduğu cismin şeklinin başka bir cisimden farklı olduğunu da ancak dokunmakla hisseder. Bu dokunduğu şey de arazdır.

Ebu'l- Hüzeyl, insanın siyah ile beyazlığa dokunmakla onları birbirinden ayırt edememesinden dolayı renklere dokunulamayacağını söylemiştir.

Cubbâî cisim ve arazların görülmesi konusunda Ebu'- Hüzeyl'e katılırken; arazlara dokunulması konusunda ondan ayrılmıştır.

Nazzâm'a göre arazların görülmesi imkânsız şeylerdendir. Zira ona göre hareket arazından başka bir şey yoktur. Renkler cisim olduğu için, insan sadece renkleri görebilir. Ona göre insanın gördüğü tek cisim ise sadece renklendir (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, II, 46-47).

#### **Yaratma, Bekâ ve Fena:**

Ebu'l-Hüzeyl'e göre bir şeyin yaratılması o şey yok iken varlığa gelmesidir. Bu, Allah'ın o şey üzerindeki iradesidir ve ona "var ol" demesidir. Allah'ın murâd etmediği şeyi yaratması caiz değildir ve Allah o şeye "var ol" demez.

Allah cevher ve arazi yaratır. Allah'ın bir şeyi yaratması demek o şeyi yok iken ibtidaî olarak meydana getirmesi anlamındadır. İbtida, bir şeyin ilk defa yaratılması demektir. İade ise o şeyin başka bir sefer yeniden yaratılması demektir.

Bir şeyin yaratılması o şeyden başka bir şeydir. O şeyin yeniden yaratılması (iadesi) da ondan farklıdır. İade, bir şeyin fenasından sonra yeniden var edilmesidir.

Yüce Allah'ın bir Şeye yönelik iradesi o Şeyden ayrıdır. Allah'ın imana yönelik olan iradesi, onu yapmasından farklıdır.

Ebu'l-Hüzeyl ilk yaratmanın ilk yaratılardan; iadenin ise iade edilen Şeyden başka olduğunu söylüyor (Makâlâtu'l-İslâmiyyîn, II, 47).

Bu görüşlerin tam zıttı olarak Nazzâm ise, yaratmayı yaratılmış Şey; ilk yaratmayı (ibtida) ilk yaratılan Şey ve yeniden yaratmayı (iade) da yeniden yaratılan Şey olarak kabul ediyordu.

Yüce Allah'ın iradesi, bir Şeyi o Şey olarak yaratma(icâd) yoluyla olduğu gibi bazen de murâd edilmediği halde o irade emir olarak da gerçekleşebilir (Makâlâtu'l-İslâmiyyîn, II, 49).

#### **Tevellüd:**

Müteteklimlerin tartıştığı önemli konulardan birisi de tevellüd meselesidir.

Tevellüd: Bir fiilin, faili olan başka bir fiilden dolayı meydana gelmesidir. Örneğin: Elin hareketiyle anahtarın hareket etmesi, bir insanın isabet eden bir taş veya oktan dolayı yaralanması, birisinin itmesiyle taşın yuvarlanması, yukarıya fırlatılan bir taşın yere düşmesi ve bir darbeden dolayı oluşan acı.

İbn Hazm (457/1064) *el- Fasl*, V/9 adlı eserinde bu konuyu Şöyle yorumlamaktadır:

Kelâmcılar, tevellüdün yorumlanması konusunda birbirleriyle anlaşamamışlardır. Bu anlaşamama hususu, oku atıp daha sonra o oktan dolayı bir insanı ya da başka bir varlığı yaralayan kişi, ateşin yakması, karın soğutması ve cansız varlıklardan oluşan benzer etkiler hakkında olmuştur.

Onlardan bir grup Şöyle demiştir: insan veya canlı varlıklar tarafından bu Şekilde tevellüd eden fiiller, insan ve canlıların fiilleridirler.

Onlar cansızlar tarafından tevellüd eden fiiller konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Bu konu hakkında bir grup, cansızlar tarafından tevellüd eden Şeyin, o Şeyin tabiatından dolayı gerçekleşen fiiller olduğunu söylemişlerdir.

Başka bir grup ise, tüm bu fiillerin Yüce Allah'ın fiileri olduğunu söylemişlerdir.

Bu durumda tevellüdden kastedilen Şeyin illiyet ve sebebiyet meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Yani fiillerden dolayı tevellüd eden Şeyin faili kimdir?

Doğal olarak Mu'tezile insanın doğrudan gerçekleştirdiği fiillerinde insana failliyeti atfetmiştir. Abdulkahir el-Bağdadî (420/1029) *Usûlu'd-dîn* adlı eserinde Mu'tezile'nin bu konu hakkındaki görüşlerini Şu Şekilde aktarmaktadır: Kaderiyye (Mu'tezile)'nin çoğu insanın kendisi bir fiil gerçekleştirdiğinde, o fiilden başka bir fiilin tevellüd edebileceğini öne sürmüşlerdir. O kişi doğrudan gerçekleştirdiği fiilin sebep olduğu mütevellid fiilin de faili olur. Aynı Şekilde döven birisi, attığı darbenin de doğuranıdır (mütevellidi) ve müsebbibidir.

Yine Şöyle bir iddiada bulunmuşlardır: Bir sebebin faili ölür, sebep ise devam edip ve yüzyıl aradan sonra o sebepten dolayı bir fiil (tevellüd) gerçekleştiğinde, bu

ölen kişi, ölümünden yüzyıl sonra tüm uzuvları birbirinden ayrılmış olsa bile bu yeni fiilin de faili olur.

Mu'tezile'nin meşhur isimlerinden birisi olan Bişr b. Mu'temir (210/845) işitme, görme ve diğer algılamalar ile renk, tat ve kokulardan oluşan eserlerin tümünün insanın fiillerinden tevellüdünü uygun görmüştür ( Bağdadî, *Usûlu'd-din*, 137-138).

İbnu'r- Râvendî (298/910), tevellüdü kabul ettiklerinden dolayı Ebu'l-Hüzeyl ve Ebu'l-Hüzeyl'in Mu'tezilî takipçilerine saldırmıştır.

Ebu'l- Hüseyin el-Hayyât (300/912) *el-İntisar*'da aktardığına göre İbnu'r- Râvendî şöyle demiştir: Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl'e uyanların tümü, ölen birisinin çok sağlam olan birisini mecazen değil, gerçekten öldürebileceğini iddia etmişlerdir. Aynı şekilde ma'dûm olanların mevcûd olanları öldürüp, herhangi bir sınırlandırma olmaksızın onların ruhlarını gerçek anlamda cesetlerinden söküp atmaya muktedir olabileceklerini de iddia etmişlerdir (*el-İntisar*, s.76).

Bu yaklaşım, İbnu'r- Râvendî'nin, bir oku fırlatıp ve hemen akabinde ölen ve peşi sıra okun herhangi bir şahsa isabetiyle ve o şahsın da orada hemen ölmesi ve oku atan kişinin ölümünden sonra okun isabetiyle o kişinin ölümüne sebebiyet vermesinden dolayı ölen kişinin öldürülen kişinin faili addedilmesi örneğinde olduğu gibi, Ebu'l- Hüzeyl ve Mu'tezileden ona uyanları ilzam etmesidir. İbn Ravendî ölen bir kişinin ölümün faili olması durumunu alaylı bir dille eleştirmiştir.

Hayyât, İbnu'r- Râvendî'nin bu ilzamına karşı çıkmış ve şöyle demiştir: Şayet İbn Ravendî, "Ölen birisi sağlıklı birisini ve ma'dûm olanlar da mevcûd olanları öldürebilir sözüyle ölünün kendi uzuvlarıyla doğrudan doğruya eylemde bulunup, kılıcıyla da kelleleri uçurduğunu" kastediyorsa onun bu yaklaşımı tamamıyla muhaldir, saçmadır. Zira böyle bir söz ne Mu'tezile'den ne de onların dışındaki herhangi birisinden sadır olmuştur.

Şayet İbn Ravendî (298/910) "fiillere muktedir canlılar hayattayken, sağlık ve selâmet ve güçleri de yerindeyken bir eylemde bulunurlarsa, ölümlerinden sonra o fiilerden tevellüd eden şeyler de kendilerine nispet edilir. Öyle ki, o şeyi hayattayken şekillendirmiş ve o fiil için gerekli olan şeyi yapmışlardır. Bu durum, dağın başına bir taş götürüp, zirveden o taşı aşağıya doğru yuvarlatıp, taş daha aşağıya ulaşmadan da Yüce Allah'ın, o taşı yuvarlayan kişinin canını alması durumuna benzemektedir" derse biz bunda bir sakınca görmeyiz. Zira biz de diyoruz ki, taşı dağın başına götürülen kişinin ölümünden sonra o taşın yuvarlanması o kişinin o taşı oraya götürmesinden meydana gelmiştir (ondan mütevellittir). Bu taşın yuvarlanması başka birisine değil bizzat o kişiye aittir.

Yine bunun gibi, deriz ki, yayını hedefe doğrultan birisi okun yaydan fırlatılmasıyla birlikte vefat ettiğinde, oku fırlatan kişiden sonra okun gidişinin, onun oku fırlatmasından mütevellid olduğunu ve sadece ona ait olduğunu söylüyoruz. Bu

duruma delil olarak, oku atan kişinin oku fırlatması neticesinde okun hedefe doğru gidişi şu dört durumdan birisinden başkası olamaz:

1. Okun hedefe doğru gidişi, ya Yüce Allah'ın bir fiilidir.
2. Ya okun fiilidir.
3. Ya faili olmayan bir fiilden kaynaklanmıştır.
4. Ya da oku atan kişinin fiilidir.

[Bu iddialara cevaben şöyle denilebilir:]

1. Allah'ın fiili olması uygun olamaz. Çünkü oku fırlatan kişi, Yüce Allah'ı kendi fiiline dhil edip O'nu bu içe zorlayamaz. Çünkü Yüce Allah kendi fiillerini işlemede özgürdür.

Oku atan kişi, oku attığında, Yüce Allah okun gidişini yaratmadığında, okun gitmemesi de mümkün olabilir.

şayet bunun böyle olması mümkünse, o zaman Cebrail'ın (a.s) bir merkeze dayanıp, o oku itmesiyle ve Yüce Allah'ın da o okun gidişini yaratmamasıyla okun gitmeme durumu da mümkün olabilir.

Yine aynı şekilde, mahlkattan en gcl birisi, herhangi bir kılıcı bir boruya vurduğunda ve Yüce Allah da onu kesmeyi yaratmadığında, o borunun kesilmemesi de mümkün olabilir.

Yine benzer biçimde, ateş ile halfa otunun bir araya gelmesine rağmen, Yüce Allah onu yakmayı yaratmadığında bu halfa otu yanmaz.

İşte birinci maddedeki bu iddiayı savunmak cehaletten türetilmiş bir şeydir. Bilip de bilmezlikten gelmek, Sofistlerin işidir.

Ve biz ( *bizden* kasıt Hayyât'tır) yine şöyle deriz:

2. Okun gidişinin okun bir fiili olması mümkün değildir. Çünkü ok cansızdır ve gc sahibi değildir. İşte bunun gibi, ondan bir fiilin sadır olması da mümkün olmadığı gibi, onun tercihte bulunması, irade etmesi ve bilmesi de mümkün değildir.

3. Okun gidişinin faili olmayan bir fiil olması da imkânsızdır. Çünkü böyle bir şey mümkün olursa o zaman yazarı olmayan bir kitabın, biimlendiricisi olmayan bir şeklin, yazısı olmayan bir yazarın ve fiili olmayan bir failin olması da mümkün olur. İşte böyle bir şeyin olması imkânsızdır.

4. şimdiye kadarki tüm bu iddiaların geçersiz olduğu anlaşıldığına göre, geriye sadece *okun gidişinin -bu için müsebbibi olduğu için- oku atan kişiye ait olması gerekir* görüşü kalmaktadır.

Sana şunu bildireyim ve sen de bil ki- Allah bu için hayrını sana öğretsin- kitabın sahibi (İbnu'r- Râvendî) Mu'tezile'den tevellüdü kabul edenlere yönelik her türlü iftiralarda bulunanların arasına dhil olmuştur.

İşte bundan dolayı biz de ona, bir kişi yayını gerip, oku atarken Yüce Allah da onu o esnada öldürdüğünde, yok ettiğinde ve ortadan kaldırdığında ve tabi bu arada onun ölümünden sonra ok da bir insana isabet edip onu öldürdüğünde, bu kişinin katilinin kim olduğunu hadi bize anlat! diye sorarız.

“Oku atan onun katilidir ve oku fırlattığı için de iradesiyle onu öldürmüştür. Ancak ne var ki ok hedefe ulaşmayınca ve onun da ruhu cesedinden çıkmayınca kadar, o kişi katil, irade de katil diye isimlendirilemez derse”, işte bu durumda kendisine denilir ki:

Ok hedefe ulaştığında ve Yüce Allah da oku atan kişiyi öldürüp yok ettikten sonra okun isabet ettiği kişinin de ruhu çıktığında sen o kişiyi katil saymaz mısın? Ve o kişi ölmüş olduğu halde sen onu canlı birisinin katili saymaz mısın? Ve aynı şekilde, yok olan (ma’dûm) birisi güçlü, canlı ve mevcûd olan birisinin katili olarak isimlendirilemez mi?

İşte bu, Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf ve Mu'tezileden tevellüdü kabul edenlere bizzat karşı çıktığın şeydir (el-İntisar, s. 76-77).

İbnu'r- Râvendî'nin, Ebu'l-Hüzeyl'e yönelttiği itirazları veya onun hakkındaki ilzamları [ilerleyen zamanlarda] tüm Mu'tezile karşıtları tarafından tekrar edilecektir. İçlerinde Bağdadî'nin bile olduğu Eş'ariler, daha önce İbnu'-Ravendî'nin, Mu'tezilenin görüşlerine saldırılarda oynadığı rolü bu sefer ciddi bir şekilde pekiştirmiş olacaklardır.

Hayyât'ın (300/910) kendi taksimatında *faili olmayan fül şeklinde* zikrettiği üçüncü alternatif, Sümâme b. Eşres (213/828) *mütevellid fülün faili yoktur*<sup>17</sup> şeklinde söylemiştir.

Nazzâm'a (231/845) gelince, diğer Mu'tezili âlimlerden ayrıldığı kendisine özgü bir bakış açısı vardır. “Yüce Allah'ın fiillerinden doğan tüm fiiller, yaratılışları icabı ile gerçekleşmektedir”<sup>18</sup> görüşünden dolayı onu eleştirmişlerdir. Çünkü Nazzâm, *eşyanın kendi doğasından dolayı fiiller tab' yoluyla* [çev.: kendi doğaları gereği] *onlardan sadır olur* görüşünü benimseyenlerdendir.

Şehristanî (548/1153) İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserinin kenarında yazılan *el-Milel ve Nihel* adlı eserinin birinci cildinin 81. Sayfasında, Bişr b. Mu'temir'in tevellüd görüşünü ilk ortaya atan ve bu konu hakkında aşırıya kaçan kişi olduğunu söylüyor. Bişr b. Mu'temir, hicrî 210 yılında vefat etmiştir.<sup>19</sup>

Eş'ariler, tüm fiilleri Yüce Allah'a nispet ettiklerinden dolayı, onların tevellüdü, bütün yönleriyle, inkâr edeceklerine rastlayacağız. Eş'ariler, doğaları ve kanunların varlığını asla kabul etmemişlerdir.

İşte bundan dolayı, “insan oku çekip attığında, okun gitmemesini mümkün görmüşlerdir. Yine aynı şekilde, okun fırlatılmasına rağmen, okun hedefi öldürüp parçalayamayacağını da mümkün görmüşlerdir.

<sup>17</sup> Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul, 1928, 138.

<sup>18</sup> Aynı eser, 139.

<sup>19</sup> Nitekim ez-Zehbî tarihinde şöyle demiştir: Mu'tezilenin önderi ve kitapların sahibi Bişr b. Mu'temir Ebû Sehl hicrî 210 yılında vefat etmiştir. İbn Neccâr ondan bahsetmiştir. Sem'anî de *Ensâb* adlı eserinde “el-Bişrî” başlığı altında aynı yılı zikretmiştir.

Yine, insanın halfa otu ve ateşi bir araya getirmelerine karşılık âdet dışı bir şekilde ateşin halfa otunu yakamamasını da imkân dâhilinde görmüşlerdir.

Nitekim âdete göre ebeveyn birleşmeden çocuk yaratılmaz, hayvanlar yemlenmeden semiz olamazlar. Şayet Yüce Allah ilk başta bunu bu şekilde yaratmayı dilemiş olsaydı buna güç yetirebilirdi.”<sup>20</sup>

Eş’ari, Ebu’l-Hüzeyl’in tevellüd görüşünü şu şekilde tasvir ediyor:

“Ebu’l-Hüzeyl ve onun görüşünü benimseyenler, *keyfiyeti bilinen fiillerden doğan tüm fiillerin, insanın fiilleri olduğunu* söylemişlerdir. Darbeden dolayı meydana gelen acı, itilmesiyle birlikte taşın gitmesi, eldeki mızrağın vuruşuyla taşın yuvarlanması ve bir kişinin bir taşı yukarıya fırlatmasıyla taşın yukarıya doğru gidişi, iki şeyin birbirleriyle çarpıştırılmasıyla çıkan ses, ruhun çıkması -ruh ister cisim olsun veya olmasın ya da araz olsun- vb. tüm bu durumlar insanın fiilleridir.

Ebu’l-Hüzeyl, kişinin kendisinden meydana getirdiği bir sebeple hem kendi nefsinde hem de başkası üzerinde bir eylemde bulunabileceğini iddia etmiştir.

Ebu’l-Hüzeyl’e göre lezzet, renk, tat, koku, sıcaklık ve soğukluk, yaşlık ve kuruluk, ürkeklik ve cesaret, açlık ve tokluk, algılama ve insanın herhangi bir fiilinden dolayı başka bir kişide gerçekleşen bilgi, Yüce Allah’ın fiilleridir. Bış b. Mu’temir (210/825) tüm bunların müsebbibi insan olduğundan dolayı bunların hepsinin insanın fiilleri olduğunu söylemiştir. Ebu’l-Hüzeyl ise tüm bunların insanın fiillerinden doğamayacağını ve keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemiştir. O, insanın hem kendisinde hem de başkasında hareket ve sükûnunun, darbesinden tevellüd eden şeyin ve iki şey arasında gerçekleştirdiği çarpıştırmanın insanın fiillerinden olduğunu söylemiştir.

Ve yine, insanın kendisinde oluşturduğu sebeplerle, kendisinin dışındakiler üzerinde eylemde bulunabileceğini iddia etmiştir.

Ebu’l-Hüzeyl, şunu da iddia ediyordu: Bir kişi, birisine ok attığında, ok hedefe ulaşmadan oku atan ölse ve daha sonra ok o kişiye isabet ettiğinde onu acıtıp öldürse, oku atan kişi, canlıyken gerçekleştirdiği bir sebepten dolayı, kendisinin ölümünden sonra acı ve ölümü gerçekleştirmiş olur. Aynı şekilde, o kişi hayattayken, kendisinden sadır olan bir sebepten dolayı, kendisi yok olduktan sonra da (ma’dûm) başka birisi üzerinde eylemde bulunuyor olacaktır.

Ebu’l-Hüzeyl ve Bış b. Mu’temir’e göre, insanın herhangi bir güç, canlılık ve cismi meydana getirmesi mümkün değildir (Makâlâtü’l-islâmiyyîn, I, 79-80).

<sup>20</sup> el-Bağdadî, *Usûlu’-d-dîn*, 138.