

El-Uşūlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Ķādî Ebū Ya'lā el-Ferrā' Örneđi

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

Öz

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

Anahtar Kelimeler: *el-Uşūlu'l-Hamse*, el-Ķādî Ebū Ya'lā el-Ferrā, Hanbelîlik, Mu'tezile.

Abstract

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

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

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

Giriş

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

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

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

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

ef'ālu'l-ġbād konusunda *tevlīd* kavramını kullanırken,³ Eş'arî kelâmcılar bunun yerine *kesb* kavramına yer vermişlerdir.⁴

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

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

1. Bağdat Ĥanbelî Geleneğinde Sıra Dışı Değişim Çabaları

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

³ Kādī 'Abdulcebbār, *el-Muġnī*, c.9, *et-Tevlīd*, tah. Tefvīk et-Ṭavīl & Sa'īd Zāyid (Kahire: Dāru'l-Kutubi'l-Miṣriyye, tsz.), s.11-14.

⁴ Ebū'l-Ĥasen el-Eş'arī, *Kitābu'l-Luma' fī'r-Redd 'alā Ehli'z-Zeyġ ve'l-Bida'*, tah. Ĥammūde Ġurābe (Kahire: el-Hey'etu'l-'Āmme li-Şu'ūni'l-Maṭābi'i'l-Emīriyye, 1975), s.72 vd.

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

⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'arūḍ*, c.1, s.39.

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

Bağdat Hanbelî çevresinin önemli bir temsilcisi olan İbn Hâmid, ikinci tutumu benimsemekle birlikte *uşûl* ile *furû'* arasındaki ayrımı iki gerekçe üzerinden aşmaya çalışmıştır. Ona göre, gündelik yaşamın ve beraberinde getirdiği sorunların farklılaşmasının yanı sıra bir takım zorunlu koşulların ortaya çıkması, dinin her iki alanında da *cevap* üretmeyi ve delile dayalı içtihadta bulunmayı gerektirir.⁹ Bu bakış açısıyla İbn Hâmid, aslında kendi geleneğinde var olan söz konusu iki perspektifi geliştirmeye ve yeni bir metodoloji ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü o, sadece *furû'* alanında değil, aynı zamanda *uşûl* alanında da koşullara bağlı olarak yeni söz söylemeyi¹⁰ savunmaktadır. Bunu bir tür kelâm yapma çabası olarak da değerlendirmek mümkündür. İşte Bağdat'ta ortaya çıkan bu yeni ve farklı bakış açısı, Ahmed b. Hanbel ile başlayan ve kelâmı 'zemmeden' selef düşüncesinin birkaç Hanbelî ismin çabalarıyla değişmeye başladığını göstermektedir.

⁷ İbn Hâmid el-Hanbelî, *Tehzîbu'l-Ecvibe*, tah. es-Seyyid Şubhî es-Sâmerâî (Beirut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), s.18.

⁸ 'Imâm' kavramı, dini rivayet halkaları içerisinde ele alan yaklaşımı ifade eder. Kelime, Ahmed b. Hanbel'in şu sözüne dayanmaktadır: "Hakkında *imâmın* olmadığı hiçbir meselede tek bir söz bile söyleme!" Bu ifadede de anlaşılabilceği gibi *imâm*, din alanında Kitap, Sünnet ve bu iki kaynağa sadakatle bağlı olan Sahabe ve tabiîn'in görüşleri temelinde söz söylemenin nihaî sınırlarını vermektedir. Bkz. Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed ibn Hanbel*, tah. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Riyad: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1409/1988), s.178. Ayrıca bkz. İbn Hâmid, *Tehzîbu'l-Ecvibe*, s.17.

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

¹⁰ İbn Hâmid, yeni söz söylemenin gerekçelerini '*ikâ'u'l-cevâb inde'l-iqtirâr ve nuzûli'l-hâdisê*' (cevabın, gerektiğinde ve olayların ortaya çıktığı anda verilmesi) ifadesiyle açıklamıştır. Bkz. İbn Hâmid, *Tehzîbu'l-Ecvibe*, s.18.

Bu sıra dışı tutum, bizi, 4./10. asrın ikinci yarısından 6./12. asrın sonlarına kadarki süreçte Bağdat Ĥanbelîleri arasında ortaya çıkan ihya çabalarına götürmektedir. Bu döneme yakından bakıldığında ise başta İbn Hâmid olmak üzere Ebū'l-Faḍl et-Temīmī, Ebū Ya'lā ve Ebū'l-Vefā' İbn 'Aḳīl gibi önemli Ĥanbelî âlimlerin bir yandan *uşûlu'd-dīn* diğer yandan ise *uşûlu'l-fikh* alanlarında Ĥanbelî düşünceyi geliştirme ve sistemleştirme çabalarına girdikleri görülmektedir. Hepsi Bağdatlı olan yukarıda adı geçen Ĥanbelîlerin ileri sürdükleri bazı görüşler, temelleri daha eskilere dayanan Şam Ĥanbelî çevresi tarafından şiddetle tenkit edilmiştir.¹¹ Bu bağlamda, örneğin, İbn Teymiyye, Ebū'l-Faḍl et-Temīmī'nin *İtikādu'l-İmāmi'l-Munebbel Ebī 'Abdillāh Aḥmed ibn Ĥanbel* adlı eserinde Aḥmed b. Ĥanbel'e nispet ettiği akāid ile ilgili görüşlerin Eş'arī akideyi yansıttığı yönünde eleştirilerde bulunmuştur.¹² Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muḥammed İbn Ḳudāme (ö.620/1224) de Bağdat'ta ortaya çıkan bu yeni süreci ve ihya çabalarını şiddete başvurarak çözmeye çalışan bazı Ĥanbelîlerin teşebbüslerini¹³ kınamakla birlikte, İbn 'Aḳīl'in '*Naşīha*' başlığıyla kaleme aldığı Mu'tezilî eğilimlerle dolu eserini bir rezalet ve skandal (*faḍīha*) olarak değerlendirmiştir. Bu amaçla o, İbn 'Aḳīl'in görüşlerini eleştirmek üzere *er-Redd 'alā İbn 'Aḳīl* başlıklı müstakil bir reddiye kaleme almıştır. Benzer bir çaba, Bağdatlı Ebū'l-Ferec Cemāluddīn 'Abdurrahmān b. 'Alī İbnu'l-Cevzī (ö.597/1201) tarafından da ortaya konmuş ve karşıt değerlendirmelerde bulunulmuştur.¹⁴

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

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

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

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

¹⁴ İbn Teymiyye, söz konusu eleştirinin genel olmadığını, bunun, özellikle İbn Hâmid, Ebū Ya'lā ve Ebū'l-Ĥasen İbnu'z-Zāğünî'ye yönelik olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmū'u Fetāvā*, c.4, ss.165-166.

kelâm anlayışı önemli bir söylem haline gelmiştir. Öyle anlaşılıyor ki el-Mutevekkil döneminden sonra Aşhâbu'l-Ḥadîṣ'in yaklaşımına yakın duran yeni politik süreç, Mu'tezilî olmayan çevrelere kendi dinamiklerini güçlendirme fırsatı vermiş; erken dönem kelâm tartışmalarıyla karşıt söylemler olarak ortaya çıkan *selef* ve *kelâm* çevreleri arasındaki gerilim ilişkisi kırılmıştır.¹⁵ Bunun en çarpıcı örneği, Mu'tezile'den ayrılarak kelâmı zemmeden Hanbelî çevreye katılan Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî (ö.324/935)'dir. O, kelâma ilişkin kısmî anlamda olumlu bir algının ortaya çıkmasının önünü açmıştır.¹⁶ Bu paralelde Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ġazâlî (ö.505/1111) tasavvufa meylettiği son döneminde selef ulemasının tutumunu bir hakikat¹⁷ olarak kabul ederek yapısal bir etkileşime girmeye çalışmıştır. Hanbelî çevre ile Eş'arî kelâm çevresi arasında ortaya çıkan bu ilişki süreci,¹⁸ otuz yıl süren *kelânullâh* tartışmalarında Mu'tezile'ye karşı kısmî bir yakınlaşma ve ilişki ortaya çıkarmıştır. Bağdat'ta Manşûr Camii'ndeki vaaz, irşad ve ders halkalarıyla popüler olmuş olan Hanbelî alim Ebû'l-Faḍl et-Temîmî ile Eş'arî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî (ö.403/1013) arasında güçlü bir dostluk ilişkisinin oluşması bunun bir göstergesidir. Kaynaklara bakıldığında selef ulemasının çizgisini takip eden Hanbelî çevre ile kelâmî yöntemi benimseyen Eş'arî çevre arasındaki yakınlaşmanın ve hatta etkileşimin en

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

¹⁶ Bilindiği üzere el-Eş'arî, tutum olarak erken dönem selef ulemasının söylemine yakın bir kelâmcıdır. O, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra yeni katıldığı selef çevresinde zemmedilen Kelâm'ı meşru hale getirmeye çalışmış, bu konuda *İstihsânu'l-Ḥavd fî 'İlmi'l-Kelâm* başlıklı bir risale kaleme alarak bu ilmin anlam ve değerini ortaya koymuştur. El-Eş'arî, söz konusu risaleye bir kısım insanların dinî meselelerde kendilerine ağır geldiği için düşünmek yerine taklîdi tercih ettiklerini, bunun ise cehaletin baş tacı edildiği bir algıyı öne çıkardığını belirterek başlamış; bu kimselerin kelâm yapmayı 'bid'at' ve hatta 'dalâlet' olarak nitelmelerinin temelsizliğini ve metodolojilerinin derin bir sessizlik (*sukût*) üzerine kurulu olduğunu, Kelâm ile Kur'an ayetleri arasındaki mantıksal bağa vurgu yaparak göstermeye çalışmıştır. Bkz. Ebû'l-Ḥasen el-Eş'arî, *Risâletu İstihsâni'l-Ḥavd fî 'İlmi'l-Kelâm*, tah. Seyyid Şerefuddîn Ahmed (Haydarabad: Dâ'iretu'l-Ma'ârifî'l-Uşmâniyye, 1979), ss.1-13.

¹⁷ İbn Teymiyye bunu daha geniş bir çerçeve içerisinde değerlendirmiş ve Ebû'l-Me'âlî el-Cuveynî (ö.478/1085), Ebû Hâmid el-Ġazâlî (ö.505/1111) ve Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1210) gibi Eş'arî kelâmcıların selef ulemasının görüşlerini destekleyen yaklaşım sergilediklerini ifade etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c.4, s.157.

¹⁸ İbn Teymiyye, Ebû İshâk [eş-Şirâzî]'ye dayanarak 'Abdulkerîm b. Hevâzin el-Keşeyrî'nin (ö.465/1072) ortaya çıkışına kadar selef uleması ile Eş'ariyye arasında güçlü bir bağ bulunduğu görüşüne yer vermiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c.4, s.17.

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

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

2. *El-Uşūlu'l-Ĥamse'nin Kavramsal Oluşumu*

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

¹⁹ Ĥanefî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olan el-Ķāḍî Ebū Ya'lā, çocuk yaşta vefat eden babasının vasiyeti üzerine, önce Ĥanbelî alim Ebū'l-Ķāsim el-Ĥirakî'nin *el-Muḥtaşar*'ını okutan ve İbn Mufrıha el-Mukrî' adıyla bilinen bir zatın himayesinde, daha sonra da Bağdat'ın karizmatik ismi İbn Ĥāmid'in ders halkalarında yetişmiştir. Ebū Ya'lā, el-Mutevekkil döneminden sonra Aşḥābu'l-Ĥadīş çevresinde oluşan olumlu atmosferde bir Ĥanbelî olarak dini hem *Uşūlu'd-Dīn* ve hem de *Uşūlu'l-Fiḥh* açısından ihya etme çabası içerisine giren bir kişi olarak dikkati çekmektedir. Pek çok eseri olmakla birlikte *Uşūlu'l-Fiḥh* alanında *el-'Udde fī Uşūli'l-Fiḥh* adlı beş ciltlik eseri ve *Uşūlu'd-Dīn* alanında ise *Kitābu'l-Mu'temed fī Uşūli'd-Dīn* başlıklı eseriyle şöhret bulmuştur. Bkz. Ebū Ya'lā, *el-'Udde fī Uşūli'l-Fiḥh*, tah. Aḥmed b. 'Alī Seyr el-Mubārekî (Riyad, 1990).

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

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

²⁰ 'Abdulcebbar, *Şerḫu'l-Uşūlu'l-Ḥamse*, tah. 'Abdulkerīm 'Uşmān (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), s.124.

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

²² Ebū'l-Mu'īn en-Nesefī, *Baḫru'l-Kelām fī 'Akā'idi Ehli'l-Kelām*, tah. Veliyyuddīn Muḥammed Şāliḥ el-Farfūr (Şam: Mektebetu Dāri'l-Farfūr, 2000), s.14.

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

ilkelerini bir ‘tasavvur’ olarak nitelemiştir.²⁴ O, hakkında farklı iddialar ileri sürülen Ğaylān b. Muslim ed-Dimeşķi’de (ö.106/724) olduğu gibi, *tevḥīd*, *ādālet*, *el-va’d ve’l-va’id*, *el-menzile beyne’l-menziletayn* ve *el-emr bi’l ma’rūf ve’n-nehı* ‘ani’l-munker ilkeleriyle kristalize olan *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktriniyi paylaşan herkesin Mu‘tezilî olduğunu belirtmiştir.²⁵

Mu‘tezile kelâm geleneği içerisinde geliştirilen ve el-Ḳādî ‘Abdulcebbar gibi geç dönem bazı kelâmcılar tarafından ‘*tevḥīd*’ ve ‘*ādālet*’ ilkeleri temelinde iki esasa indirgenen²⁶ *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktrini, Zeyd b. ‘Alî (ö.122/740) ile Vāşil b. ‘Aṭā arasındaki ilişki temelinde paylaşılan bir ‘*uşûl*’ olmuş;²⁷ ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın ilk yarısında Mu‘tezile’den Ebü’l-Huzeyl el-‘Allāf’ın çağdaşı olan Zeydî kelâmcı Ebü Muhammed el-Ḳāsim b. İbrāhīm er-Ressî (ö.246/860) ile birlikte teolojik bir eksen haline gelmiştir. O, kaleme aldığı *el-Uşûlu'l-Ḥamse* başlıklı risalesinde, insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu şu beş ilke üzerinden tanımlamıştır: *tevḥīd*, *ādālet*, *el-va’d ve’l-va’id*, Kur’an, ve mutref hayattan uzak olmak. Görüldüğu üzere ilk üç ilke, Mu‘tezile ile aynı iken, diğer iki ilke el-Ḳāsim er-Ressî’nin düşünce sistemine aittir. O, Allah kelâmı Kur’an’ı üzerinde hiçbir ihtilafın olmadığı bir hidayet ilkesi, hüküm ve değer kaynağı olarak değerlendirmiş, bu esasın altında meşruiyetini vahiyden aldığı düşünödüğu Allah elçisinin uygulamalarına, yani Sünnet’e de yer vermiştir. Son ilkede ise el-Ḳāsim er-Ressî, sosyal refaha vurgu yaparak, siyasal düzen adalet üzere olsa da olmasa da İslamî kimliğe sahip bir kimsenin yetimlerin, kimsesizlerin, dulların ve ezilenlerin haklarının gasp edildiği bir düzende mal içinde yüzmesinin kabul edilemez olduğunu, diğer bir deyişle böylesi bir tutumun helal olmadığını savunmuştur.²⁸ Diğer yandan Zeydî düşüncenin diğer bir önemli ismi Yahyā b. el-Huseyn (ö.298/910) ise el-Ḳāsim er-Ressî’nin *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktriniyi Şiî söyleme yaklaştıran bir tutum içerisinde olmuş ve imameti *el-Uşûlu'l-Ḥamse*’ye dahil etmiştir.²⁹ Bu bağlamda, *el-Uşûlu'l-Ḥamse* doktrininin, kelâmî eksenleri, metodolojileri ve

²⁴ Ebü’l-Huseyn el-Hayyāt, *el-İntişār ve’r-Redd ‘alā İbni’r-Rāvendî el-Mulḥid*, tah. Muhammed Ḥicāzî (Kahire: Mektebetu’ş-Şekāfeti’ d-Diniyye, tsz.), s.202.

²⁵ El-Hayyāt, *el-İntişār ve’r-Redd*, s.188.

²⁶ ‘Abdulcebbar, *Şerḥu’l-Uşûli’l-Ḥamse*, s.122 vd.

²⁷ Eş-Şehristānî, *el-Milel ve’n-Nihāl*, s.22.

²⁸ El-Ḳāsim b. İbrāhīm er-Ressî, *Mecmū’u Kutub ve Rasā’ili’l-İmāmi’l-Ḳāsim er-Ressî*, tah. ‘Abdulkerim Aḥmed Cedbān, (Şan’a’: Dāru’l-Hilāl, 2001), s.647-648. Muhammed ‘Umāra tarafından yapılan tahkik için ayrıca bkz. el-Ḳāsim b. İbrāhīm er-Ressî, “*el-Uşûlu’l-Ḥamse*,” Muhammed ‘Umāra (ed.), *Rasā’ilu’l-‘Adl ve’r-Tevḥīd* (Kahire: Dāru’l-Hilāl, tsz.) içinde, c.1, ss.141-142.

²⁹ ‘Abdul‘aziz Meḳālîh, *Ḳirā’a fi Fikri’z-Zeydiyye ve’l-Mu‘tezile* (Beyrut: Dāru’l-‘Avde, 1982), s.19.

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

3. *El-Uşūlu'l-Ḥamse'nin Hānbelī Yorumu*

Ebū Ya'lā'nın *el-Uşūlu'l-Ḥamse* ile ilgili görüşlerini kaleme aldığı *Kitābu'l-Mu'temed* adlı eser, ait olduğu Hānbelī literatür içerisinde dikkat çekici bazı özelliklere sahiptir. Öncelikle eserin başlığı, İbn Teymiyye'nin aklî bir temele dayandığı gerekçesiyle eleştirdiği³⁰ ve reddettiği³¹ *uşūlu'd-dīn*³² gibi kelâmî bir öğeyi bünyesinde taşımaktadır. Buna ilaveten eser, üslup ve içerik açısından bir kelâm metodu olan *istidlāl* ve *nazar*'a dayanarak yazılmıştır. Selefi ve Hānbelī metoda aykırı olarak, ilk dinî yükümlülüğün (*evvelu'l-vācibāt*)³³ iman ve teslimiyet değil, *nazar* yani akla ve delile dayalı düşünme olduğu vurgulanmıştır.³⁴ Bilginin Hānbelī gelenekte haber ve rivayetle sınırlandırılan dar çerçevesi, Ebū Ya'lā'nın eserinde Eş'arî bakış açısı doğrultusunda akli da içine alacak şekilde genişletilmiştir.³⁵ Eserin belki de en çarpıcı yönü, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından geliştirilen *el-Uşūlu'l-Ḥamse* doktrininin yapı bozumuna uğratılarak yeni bir kelâmî içerikle kullanılmış olması³⁶ ve Hānbelī geleneğin *sukūt* teolojisinin bu eserin müellifi Ebū Ya'lā

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

³¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'āruḍ*, c.1, s.39.

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

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

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

³⁵ Ebū Ya'lā, *el-'Udde fî Uşūli'l-Fiḫh*, s.77.

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

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

a. *Tevhîd*

Ebū Ya'lā, *tevhîd* konusunu Eş'arî kelâmcı el-Bâkillânî'nin görüşü paralelinde ele almıştır. İbn Teymiyye'nin tespitine göre bu görüş, zât ve sıfat arasında kesin ayırım yapan, sıfatları da zât gibi kadîm gören bir tutumu ifade etmektedir.³⁷ Ebū Ya'lā, *tevhîd*i bir kelâm perspektifi olarak *tenzîh* açısından ele almış, fakat Mu'tezile'nin *tenzîhe* dayanan görüşünü tanım ve zât-sıfat ilişkisi bağlamında eleştirmiştir:

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

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

tehdidinin infazı için, *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-munker* ilkesinin ise Mu'tezilî görüşleri benimsemeyen dinî önderleri öldürmek için kullanıldığını iddia etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehî 'ani'l-Munker*, tah. Muhammed es-Seyyid el-Culeynid (Cidde: Dâru'l-Muctemâ', tsz.), s.32.

³⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârüd*, c.1, s.49.

³⁸ Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.212.

ise söz konusu içsel bağın *sözsel bir beyan (el-ḳavl)* niteliğini taşıması anlamına gelmektedir. Bu iki kelimeyi bir arada düşündüğümüzde *tevḥīdī*, bir bilgidен ziyade, kişide, iradî bir kabulden ve beyandan oluşan iki karakterli bir hüküm ya da bilinç olarak değerlendirilmek mümkündür. Bu bakış açısı, Mu'tezile'nin *tevḥīdī* zihinde gerçekleşen salt bilme³⁹ olarak sınırlayan yaklaşımını reddetmektedir.⁴⁰

*Tevḥīd*ın tanımı Mu'tezilī kaynaklarda, 'bilmek' anlamına gelen 'en ya'lem' yüklemeyle ifade edildiği halde, Ebū Ya'lā eserinde *tevḥīdī*, 'inanmak' anlamına gelen 'el-i'ḫikād' kelimesi ile vermiştir. İlk bakışta bu durum, hilaf-ı beyan gibi görünse de aslında öyle değildir. Zira bu tanım, Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin bilgiyi *i'ḫikād* olarak gören yaklaşımı ile birebir örtüşmektedir. Nitekim Basra Mu'tezilesi, bilgiyi⁴¹ 'meydana geliş yönü' açısından özned, onun zihninde oluşan bir 'kesinlik hâli' ve 'i'ḫikād' olarak tanımlamıştır.⁴² Buna göre her bilme, özü açısından bir tür inanç iken; her inanç bilgi olmayabilmektedir. Çünkü inanç, bilme/bilgi koşulu olmadan da gerçekleşebilmektedir. Şu halde bilme ile inanma arasındaki ilişkinin, bir şeyin iki yüzü gibi olduğu söylenebilir. Ebū Ya'lā ise *tevḥīd*'i, Mu'tezile'nin bu anlayışı çerçevesinde eleştirmiştir.⁴³ Mu'tezile'nin tanımına göre *tevḥīd*, aklın sınırları içerisinde 'herkese açık ve objektif' bir bilgi olarak kurulurken, Ebū Ya'lā'ya göre *tevḥīd*, salt bilgi olarak tanımlanması mümkün olmayan bir bilinç, hâl ve beyan olarak temellendirilmiştir.

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

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

³⁹ Bilindiği üzere Mu'tezile, *tevḥīdī*, varlık üzerinde akıl yürüterek elde edilebilecek akli bir bilgi olarak görmektedir. Bkz. 'Abdulcebbar, *Şerḥu'l-Uşūli'l-Ḥamse*, s.128. Krş. 'Abdulcebbar, *el-Uşūlu'l-Ḥamse*, tah. Faysal Bedir 'Avn (Kuveyt: Cāmi'atu'l-Kuveyt, Lecnetu't-Ta'lif ve't-Ta'rīb ve'n-Neşr, 1998), s.68.

⁴⁰ Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.212.

⁴¹ 'Abdulcebbar, *el-Muḡnī*, c.12, *en-Nazar ve'l-Ma'ārif*, tah. İbrāhīm Medkūr (Kahire: Mektebetu Dāri'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), s.188; *Şerḥu'l-Uşūli'l-Ḥamse*, s.46; İbnu'l-Murtaḏā, *el-Baḥru'z-Zaḥḥār el-Cāmi' li-Mezāhibi 'Ulemā'el-Emṣār*, tah. M. M. Tāmir (Beyrut: Dāru'l-Ḥikmeti'l-Yemāniyye, 2001), c.1, s.153.

⁴² *I'ḫikād* ile bilgi arasındaki ilişkiyi el-Ḳāḏī 'Abdulcebbar'ın şu değerlendirmesiyle açıklayabiliriz: "Bilgi, *i'ḫikād* cinsindedir. O, ancak şeyle olduğu üzere bir taalluka sahipse ve *sukūnu'n-nefs*'i iktiza ederse bilgi olur. Olmadığı üzere bir taalluka sahip olursa ortaya çıkan sonuç bilgisizlik olur." Bkz. *el-Muḡnī*, c.12, ss.13, 25.

⁴³ 'Abdulcebbar, *el-Uşūlu'l-Ḥamse*, s.68.

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

Alıntıda işlenen zât-sıfat ilişkisi, ilk defa İbn Kullâb (ö.240/854) tarafından formüle edilen ve daha sonra Eş'arî kelâmcılar tarafından paylaşılan çizginin bir devamı niteliğindedir.⁴⁵ Bu yaklaşım, sıfatları zâtın ne aynı ne de gayrı olarak görmektedir. Bilindiği üzere Ebû Ya'lâ'nın mensup olduğu Ĥanbelî geleneğe göre zât-sıfat tartışması bir bid'attir.⁴⁶ Onlar, Allah'ın Kur'an'daki isimlerine '*bi-lâ keyf*', yani te'vile gitmeden iman edilmesi gerektiğini savunmaktaydılar.⁴⁷ Fakat Ebû Ya'lâ, tipik Ĥanbelî tutumdan farklı olarak kelâmı ortaya çıkan bu tartışmalara ortak olmuş⁴⁸ ve Mu'tezile'nin *tevĥîd* anlayışını Eş'arî görüş paralelinde eleştirmiştir. Ona göre sıfatları kabul etmek, iddia edildiği gibi *tevĥîd* ortadan kaldırmaz. Çünkü sıfatlar, zâttan ayrı değildirler. Bilakis onlar, zât ile kaim sıfatlardır. Fakat onlar, ne zâtın aynı ne de gayrısındırlar.⁴⁹ Bu bağlamda, Ebû Ya'lâ'ya göre, *tevĥîd*, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi zât üzerine zait sıfatların kabul edilmesiyle değil, tersine er-Ra'd suresi 16. ayette de ifade edildiği gibi,⁵⁰ sadece Allah'a ait olan yoktan yaratma kudretinin aşındırılması, insana da kendi fiillerini yaratma imkânı verilmesi ile ortadan kalkar.⁵¹

⁴⁴ Ebû Ya'lâ, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.212.

⁴⁵ İbn Teymiyye, sıfatlar meselesinde Ĥanbelî selefleri Ebû'l-Faḍl et-Temīmî ve Ebû Suleymân el-Ĥaṭṭābî'nin (ö.388/998) Kullābiyye'nin görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. O, ayrıca, Ebû Ya'lâ'nın görüşünü de bu çizgide değerlendirmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der ü Te'arud*, c.8, ss.38, 47, 49.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmū'u Fetāwā*, c.4, s.6.

⁴⁷ İbn Ebî Ya'lâ el-Ferrā', *Kitābu'l-İ'tikād*, tah. Muḥammed b. 'Abdurrahmān el-Ĥamīs (Riyad: Dāru'l-Atlasi'l-Ĥaḍrā', 2002), s.31.

⁴⁸ Bu tartışmalara ortak olanlar arasında Ebû Ya'lâ'nın öğrencisi İbn 'Akīl de yer almaktadır. O, bu noktada Mu'tezile'nin sıfatların izafiliği görüşünü benimsemiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der ü Te'arud*, c.8, s.60-61.

⁴⁹ İbn Teymiyye'nin Eş'arîleşmele suçladığı Ĥanbelî alim Ebû'l-Faḍl et-Temīmî, zât-sıfat ilişkisi ile ilgili görüşü Ahmed b. Ĥanbelî'e nispet etmiştir. Bkz. Ebû'l-Faḍl et-Temīmî, *İ'tikādu'l-İmāmî'l-Munebbel Ebî 'Abdillāh Ahmed ibn Ĥanbel*, tah. Ebû'l-Munzir en-Nakḳāş Eşref Şalāḥ 'Alî (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), s.53.

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

⁵¹ Ebû Ya'lâ, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.213.

Burada Ebū Ya‘lā’nın, Mu‘tezile’nin *tevḥīd* anlayışının ‘sıfatları ve isimleri olmayan’ bir varlığa dayandığı eleştirisini⁵² tartışmaya açmanın gereğine inanıyoruz. Mu‘tezile’nin zât-sıfat teorisi gerçekten sıfatsız bir Allah tasavvuru mu ortaya koymaktadır? Basra Mu‘tezilesinden el-Ḳāḏī ‘Abdulcebbār’a göre, Allah’ın varlığını ve sıfatlarını bilmenin zorunlu ve istidlâlî olmak üzere iki yolu vardır. Zorunlu olanın Allah’ın sıfatlarını bilmeye götürmesi ise şu iki koşula bağlıdır: Bunlardan birincisi, kişinin kâmil, yani yetkin bir akla sahip olması; diğeri ise kişinin, Allah’ın sıfatlarını kendi kendine veya kendisi dışındaki varlıklar aracılığıyla kavrayabilmesidir. O, bunu şu şekilde açmıştır: “Hiçbir şey bilmeyen veya aklı yeterli düzeyde olmayan (*nākiş*) kişide zorunlu bilginin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu, somut bilgi temeli olmayanda soyut bilginin oluşmaması gibidir. Allah’ın varlığı ve sıfatlarını bilmek de bunun gibi, algısal varlıkların bilgisi olmadan gerçekleşmez.”⁵³ Bu çerçeve içerisinde bir Mu‘tezilî kelâmcı olarak el-Ḳāḏī ‘Abdulcebbār, yatay ve dikey olmak üzere birbirine bağlı iki yönde bir temellendirme ortaya koymuş olmaktadır. Yatay düzlemde, kişi, algı aktarı içerisine giren duyuşsal varlıklardan ‘zorunlu’ olarak bilgilenir. Bunun tek koşulu, kâmil bir akla sahip olmaktır. Dikey düzlemde ise kişi, sahip olduğu zorunlu bilgiden yola çıkarak ‘istidlâlî’, yani aklî bir temellendirme ile Allah’ın zât ve sıfatlarının bilgisine ulaşır. Şu halde Mu‘tezilî düşüncede *tevḥīd*, Ebū Ya‘lā’nın iddia ettiği gibi, ‘sıfatsız’ ve sadece zât kavramına dayalı bir Allah tasavvuru ortaya koymamakta ya da en azından sıfatları yok sayan bir tutum izhar etmemektedir. Dolayısıyla, hiçbir Mu‘tezilî kelâmcı Allah’ın sıfatlarını reddetmediğine göre, Mutezilenin *tenzīh* teorisini, zât ve sıfatların zihinde yarattığı düaliteyi aşma çabası olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

b. *Adālet*

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

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

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

⁵⁴ ‘Abdulcebbār, *el-Muḡnī*, c.8, s.420.

diğer yönüyle de eylemi yapanın ‘hâlini’ içine alan ahlakî bir delalete sahiptir.⁵⁵ Mu‘tezile, bu zeminde ‘*adâleti*’, “Allah’ı, kötülük içeren fiilleri irade etmekten ve yapmaktan mutlak anlamda tenzih etmeyi bilmek”⁵⁶ olarak tanımlamıştır.

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

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

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

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

⁵⁵ Allah’a nispetle hâl olarak adalet, Kur’an’da ‘*hikmet*’ kavramı ile ifade edilmiştir. Bkz. ‘Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.301.

⁵⁶ ‘Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.301. Ayrıca bkz. *el-Uşûlu'l-Ĥamse*, s.69.

⁵⁷ Ebû Ya‘lâ, *Kitābu'l-Mu‘temed*, s.213.

⁵⁸ El-Eş‘arî, *Kitābu'l-Luma*, s.117.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶¹ Seyfuddîn el-Āmidî, *el-İhkām fî Uşûli'l-Ahkām*, tah. 'Abdurrazzâk 'Afifî (Riyad: Dāru's-Şumay'î, 2003), c.1, s.111.

⁶² Ebû Ya'la, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.214.

⁶³ Ebû Ya'la, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.213.

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

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

⁶⁴ 21/el-Enbiyā:23.

⁶⁵ 13/er-Ra’d:41.

⁶⁶ 3/Ālu ‘İmrān:40.

⁶⁷ 5/el-Mā’ide:2.

⁶⁸ 5/el-Mā’ide:17.

⁶⁹ Bu bakış açısı, Ebū’l-Kāsim el-Ka’bī el-Belhī (ö.317/929) gibi Bağdat Mu’tezilesi’ne mensup kelâmcılara nispet edilmiştir. Bkz. ‘Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.307. Ayrıca bkz. İbnu’l-Murtadā, *Kütābu’l-Kalā’id ft Taşhīhi’l-‘Akā’id*, tah. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dāru’l-Maşriq, 1986), s.91 vd.

⁷⁰ Bu yaklaşım da, el-Kādi ‘Abdulcebbar ve öğrencisi Ebū Reşid en-Nīsābūrī gibi Basra Mu’tezilesi’nin önde gelen kelâmcılarına aittir. Bkz. ‘Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.309.

⁷¹ ‘Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.301.

⁷² ‘Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşūli’l-Ḥamse*, s.307.

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

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

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

c. *El-Va'd ve'l-Va'îd*

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

⁷³ 'Abdulcebbar, *el-Uşûlu'l-Ḥamse*, ss.69-70.

⁷⁴ 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.302.

⁷⁵ 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s.302.

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

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

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

⁷⁶ 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.666.

⁷⁷ 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.611.

⁷⁸ 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, ss.642-643.

⁷⁹ 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.645.

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

Bu bakış açısı, Eş'arî⁸³ ve Mâturîdî⁸⁴ kelâmcıların yanı sıra Ebû Ya'lâ tarafından da eleştirilmiştir. O, ilahî güç ve otoriteyi merkeze alan bir bakış açısından hareketle büyük günah işleyenlerin cezalandırılmasını Allah için zorunlu gören Bağdat Mu'tezilesi'nin yaklaşımını reddetmiştir. Ona göre, her şeyin mutlak hükümranlığı Allah'a aittir. O, dilerse büyük günah sahiplerine rahmet eder ve onları bağışlar; dilerse onlara adaleti ile muamele eder ve onları cezalandırır.⁸⁵ O, *el-va'd ve'l-va'îd* ilkesini Eş'arî ve Mâturîdî söyleme paralel olarak şu şekilde yeniden tanımlamıştır:

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

⁸⁰ Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûlü'l-Ĥamse*, ss.666-667.

⁸¹ Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûlü'l-Ĥamse*, ss.645-646.

⁸² Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûlü'l-Ĥamse*, s.649.

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

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

⁸⁵ Ebû Ya'lâ, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.215.

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

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

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

⁸⁶ Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.215.

⁸⁷ Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s.316.

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

⁸⁹ 24/en-Nür:22.

⁹⁰ 2/el-Bakara:237.

⁹¹ 3/Ālu 'İmrān:134.

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

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

Ebû Ya'lâ ise, Mu'tezilî çevrelerde Murci'î ve Ĥâricî söylemler arasında yer alan *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesini Mu'tezilî ve Cebrî görüşlerin ortasında bir yerde duran Eş'arî *kesb* teorisini içerecek şekilde kullanmış ve şu şekilde tanımlamıştır: "Bu ilke, kişinin, Allah'ın her şeyi yoktan yaratan, yapan ve var eden olduğu ve irade ettiği fiilleri gerçekten kendisinin kesb ettiği inancına sahip olması ve bunu beyan etmesidir."⁹³

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

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

⁹² 'Abdulcebbar, *el-Uşûlu'l-Ĥamse*, s.71; Ayrıca bkz. *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.701.

⁹³ Ebû Ya'lâ, *Kütâbu'l-Mu'temed*, s.215.

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

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

e. El-Emr bi'l-Ma'rūf ve'n-Nehy 'ani'l-Munker

Bir kısım İmāmiyye taraftarı istisna edilecek olursa İslamî fırkalar arasında bu ilkenin dinî gerekliliği konusunda tam bir mutabakat vardır. Kavram, teorik olarak sarıh Kur’an ayetlerine⁹⁶ referansla ele alındığı halde pratikte, meselelerin görüşlere, görüşlerin fırkalaşma sürecine götürdüğü diyalektikte bir tür fırka ideolojisi olarak iş görmüştür.⁹⁷ Bunun en çarpıcı örneği *halķu'l-Kur'ān* meselesi etrafında yaşananlardır. Bilindiği üzere Abbasî iktidarı nezdinde güçlü bir prestije sahip olan Bağdat Mu‘tezilesi, Kur’an’ın mahluk olmadığını savunan selefi çevre üzerinde söz konusu görüşlerinin tevhide zedelediği, hatta ortadan kaldırdığı gerekçesiyle şiddet ve baskı politikası uygulamış; aynı baskı ve şiddet el-Mutevekkil döneminden sonra Mu‘tezilī görüş üzerinde uygulanmıştır. Otuz yıl süren *halķu'l-Kur'ān* tartışmalarında bu ilke, Allah’ın insana tanıdığı özgürlüğün

⁹⁴ Ebū Ya’lā, *Kitābu'l-Mu'amed*, s.215-216.

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

⁹⁶ 3/Ālu 'İmrān:180; 31/Luķmān:17.

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

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

El-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-munker ilkesi, Mu'tezile'de bir yanda iyiliği yaymak, diğer yanda ise kötülüğün yayılmasına karşı mücadele vermek üzere dinî ve ahlakî duyarlılık içerisinde olmak⁹⁸ anlamında kullanılmıştır. Pratikte ise bu ilke, dinin politik ve ideolojik kullanımına karşı koymak ve diğer din ve felsefelere karşı meydan okuma sorumluluğu şeklinde kristalize olmuştur.⁹⁹ Kavramın teolojik içeriğine bakıldığında ise şunu söylemek mümkündür. Onlara göre *ma'rûf*, bir şeyin iyi olması, fayda getirmesi veya kişiyi zarardan koruması gibi aklî ve ahlakî bir nitelik taşır. Bu tanım üzerinden *ma'rûf*, farz olan (*vâcib*) ve farz olmayan (*mendûb*) olmak üzere ikiye ayrılmış; ilkini emretmenin ahlakî bir zorunluluk ifade ettiği; ikincisinin ise aynı şeyi gerektirmediği kabul edilmiştir. Bir şeyin *munker* olması ise kötü olması, kötülük doğurması veya kişiyi faydadan mahrum bırakması ile ilişkilendirilerek tanımlanmıştır.¹⁰⁰ Bu bağlamda Mu'tezile, *ma'rûf*un emredilmesi ve *munker*in yasaklanmasının akıl ile mi yoksa ilahî hitap ile mi gerçekleştiği konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Örneğin, Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö.312/933), bir istisna ile ilahî hitaba dayanılması gerektiğini ileri sürerken, babası Ebû 'Alî el-Cubbâî (ö.303/916) ise iyi ve iyiyi emretmede ve kötüyü yasaklamada akli esas almıştır.¹⁰¹ Ebû Hâşim el-Cubbâî'ye göre, aklın, kişiyi ahlakî zorunluluk gerektiren *ma'rûfu* yapmaya çağırma gücü olmadığı gibi, kötü olan ve yasaklanmayı gerektiren münkerden de alıkoyma gücü yoktur. Ebû 'Alî el-Cubbâî'ye göre ise *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-munker*'in aklî bir temelini olmaması, kişiyi *munker* olana açık hale getirir ve vacip olanın ihlal edilmesine sebep olur.¹⁰²

Ebû Ya'lâ'ya bakıldığında ise o, *el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-munker* ilkesini, diğer fırkalara ve çevrelere karşı gerçeğin ortaya konması, savunusu ve batılın temelsizliğinin gösterilmesi¹⁰³ anlamında kullanılmıştır. Bunu onun şu tanımında daha net bir şekilde görebilmek mümkündür:

⁹⁸ 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.741.

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

¹⁰⁰ 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.745.

¹⁰¹ 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.742.

¹⁰² 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.743.

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

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

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

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

¹⁰⁴ Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-Mu'temed*, s.216.

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

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

Sonuç:

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

KAYNAKÇA

- ‘Abdulcebbar b. Aḥmed, Ebū’l-Hasen el-Esedābādī el-Kāḏī. *el-Muḡnī fī Ebvābi’t-Tevhīd ve’l-‘Adl*. Tah. Tevfik eṭ-Ṭavīl & Sa’īd Zāyid. Kahire: Vizāretu’ş-Şekāfe ve’l-İrşādī’l-Kavmī, tsz.
- , *el-Muḡīṭ bi’t-Teklīf*. Tah. ‘Umer es-Seyyid ‘Azmī & Aḥmed Fu’ād el-Ehvānī. Kahire: ed-Dāru’l-Miṣriyye, tsz.
- , *el-Uşūlu’l-Ḥamse*. Tah. Fayşal Bedir ‘Avn. Kuveyt: Cāmi’atu’l-Kuveyt, 1998.
- , *Şerḥu’l-Uşūli’l-Ḥamse*. Tah. ‘Abdulkerīm ‘Uşmān. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- el-Āmidī, Ebū’l-Hasen Seyfuddīn ‘Alī b. Muḥammed. *el-İḥkām fī Uşūli’l-Aḥkām*. Tah. ‘Abdurrazzāk ‘Afiṭī. Riyad: Dāru’ş-Şumayṭ, 2003.
- Aslan, İbrahim. “Maturidī’nin Uluhiyet Tasavvuru,” Şaban Ali Düzgün (ed.), *Maturidī’nin Düşünce Dünyası* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011) içinde, ss. 45-83.
- el-Cuveynī, Ebū’l-Me’ālī ‘Abdumelik b. ‘Abdullāh. *el-Burhān fī Uşūli’l-Fiḫh*. Tah. ‘Abdulazīm ed-Dīb. Doha: Cāmi’atu Kaṭar, 1399.
- Ebū Ya’lā Muḥammed b. Ḥuseyn el-Ferrā’ el-Kāḏī. *Kitābu’l-Mu’emed fī Uşūli’d-Dīn*. Tah. Vedī Zeydān Haddād. Beyrut: Dāru’l-Meşriḳ, 1986.
- , *el-‘Udde fī Uşūli’l-Fiḫh*. Tah. Aḥmed b. ‘Alī Seyr el-Mubārekī. Riyad, 1990.
- el-Eş’arī, Ebū’l-Ḥasen İbn Ebī Bişr ‘Alī b. İsmā’īl. *Kitābu’l-Luma’ fī’r-Redd ‘alā Ehli’z-Zeyḡ ve’l-Bida’*. Tah. Ḥammūde Gurābe. Kahire: el-Hey’etu’l-‘Āmme li-Şu’ūni’l-Maṭābī’i’l-Emīriyye, 1975.
- , *Risāletu İstiḥsāni’l-Ḥavḏ fī ‘İlmi’l-Kelām*. Tah. Seyyid Şerefuddīn Aḥmed. Haydarabad: Matba’atu Meclisi Dā’ireti’l-Ma’ārif, 1979.
- el-Ḥallāl, Ebū Bekr Aḥmed b. Muḥammed. *el-Emr bi’l-Ma’rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*. Tah. Yahyā Murād. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003.
- el-Ḥayyāt, Ebū’l-Ḥuseyn ‘Abdurrahīm b. Muḥammed (ö.300/912). *el-İntişār ve’r-Redd ‘alā İbni’r-Rāvendī el-Mulḥid*. Tah. Muḥammed Ḥicāzī. Kahire: Mektebetu’ş-Şekāfeti’d-Diniyye, tsz.
- İbn Ebī Ya’lā, Ebū’l-Ḥuseyn Muḥammed b. el-Kāḏī Ebī Ya’lā el-Ferrā’. *Kitābu’l-İ’tikād*. Tah. Muḥammed b. ‘Abdurrahmān el-Ḥamīs. Riyad: Dāru’l-Aṭlasi’l-Ḥadrā’, 2002.
- İbn Ebī’d-Dunyā, ‘Abdullāh b. Muḥammed. *Kitābu’l-Emr bi’l-Ma’rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*. Tah. Şalāh b. ‘Ayīḡ eṣ-Şellāhī. Medine: Mektebetu’l-Gurabā’ el-Eşeriyye, 1997.
- İbn Ḥāmid, Ebū ‘Abdullāh el-Ḥasen b. Ḥāmid el-Ḥanbelī. *Tehzību’l-Ecvibe*. Tah. es-Seyyid Şubḥī es-Sāmerrāṭī. Beyrut: ‘Ālemu’l-Kutub, 1988.
- İbn Kudāme, Ebū Muḥammed Muvaffaḡuddīn ‘Abdullāh b. Aḥmed. *er-Redd ‘alā İbn ‘Aḳīl*. Tah. Aḥmed Ferīd el-Mezdī. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebū’l-‘Abbās Taḳıyyuddīn Aḥmed b. ‘Abdulḡalīm. *Mecmu’u Fetāvā İbn Teymiyye*. Tah. ‘Abdurrahmān b. Muḥammed b. Ḳāsim. Riyad: Dāru’l-Vefā’, 2004.
- , *Der’u Te’ārūḏi’l-‘Aḳl ve’n-Naḳl*. Tah. Muḥammed Reşād Sālīm. Riyad: Cāmi’atu’l-İmām Muḥammed ibn Sa’ūd el-İslāmiyye, 1399.
- , *el-Emr bi’l-Ma’rūf ve’n-Nehy ‘ani’l-Munker*. Tah. Muḥammed es-Seyyid el-Culeynid. Cidde: Dāru’l-Muctama’, tsz.
- İbnu’l-Cevzī, Ebū’l-Ferec Cemāluddīn ‘Abdurrahmān b. ‘Alī. *Menāḳıbu’l-İmām Aḥmed ibn Ḥanbel*. Tah. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḡsin et-Turkī. Riyad: el-Hicr, 1409.
- İbnu’l-Murtaḡā, Aḥmed b. Yahyā. *el-Baḡru’z-Zaḡḡār el-Cāmi’ li-Mezāhibi ‘Ulemā’i’l-Emşār*. Tah. M.M. Tāmir. Beyrut: Dāru’l-Ḥikmeti’l-Yemāniyye, 2001.
- , *Kitābu’l-Kalā’id fī Taşḡīhi’l-‘Aḳā’id*. Tah. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dāru’l-Meşriḳ, 1986.

- el-Malaṭī, Ebū'l-Ĥuseyn Muḥammed b. Aḥmed. *et-Tenbīh ve'r-Redd 'alā Ehli'l-Ehvā' ve'l-Bida'*. Tah. Muḥammed Zāhid el-Kevşerî. Bağdat: Mektebetu'l-Muşennā, 1968.
- el-Māturidī, Ebū Manşūr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vīlātu'l-Ĥur'ān*. Tah. Ahmet Vanhoğlu ve diğeri; ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayıncılık, 2005.
- Meḳālīh, 'Abdul'azīz. *Ĥirā'a fī Fikri'z-Zeydiyye ve'l-Mu'ezile*. Beyrut: Dāru'l-'Avde, 1982.
- en-Nesefī, Ebū'l-Mu'īn Meymūn b. Muḥammed. *Baḥru'l-Kelām fī Akā'idi Ehli'l-Kelām*. Tah. Veliyyuddīn Muḥammed Şālīh el-Farfūr. Şam: Mektebetu Dāri'l-Farfūr, 2000.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- er-Ressī, Ebū Muḥammed el-Ĥāsim b. İbrāhīm. *Mecmū'ū Kutub ve Rasā'ili'l-İmām el-Ĥāsim er-Ressī*. Tah. 'Abdulkerīm Aḥmed Cedbān. Şan'a': Dāru'l-Ĥikmeti'l-Yemāniyye, 2001.
- , "el-Uşûlu'l-Ĥamse," Muḥammed 'Umāra (ed.), *Resā'ilu'l-'Adl ve't-Tevḥīd* (Kahire: Dāru'l-Hilāl, tsz.) içinde, c.1, ss. 141-142.
- eş-Şābbī, 'Alī, Ebū Lubābe Ĥuseyn & 'Abdulmecīd en-Neccār. *el-Mu'ezile beyne'l-Fikr ve'l-Amel*. Tunus: eş-Şeriketu't-Tūnisiyye, 1979.
- eş-Şehristānī, Muḥammed b. 'Abdulkerīm. *el-Milel ve'n-Nihāl*. Tah. Ahmed Fehmī Muḥammed. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- et-Temīmī, Ebū'l-Faḍl 'Abdulvāhid b. 'Abdul'azīz. *İtiḳādu'l-İmāmi'l-Munebbel Ebī 'Abdillāh Aḥmed ibn Ĥanbel*. Tah. Ebū'l-Munzir en-Naḳḳāş Eşref Şālāḥ 'Alī. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

