

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİMİ DALI

EBÜ'L-HÜSEYİN el-BASRÎ'NİN KELAM
SİSTEMİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Halil İbrahim DELEN

Danışman

Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM

İSTANBUL – 2022

ÖZ

EBÜ'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN KELAM SİSTEMİ

HALİL İBRAHİM DELEN

Son dönem Mu‘tezile’sinin en önemli kelâmcılardan biri Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’dir. Kendisinden sonra Mu‘tezilî düşüncesinin farklı bir boyuta evrilmesini sağladığı gibi kelâm-felsefe ilişkisinin de öncülerinden olan önemli bir halkanın da temsilcisidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’nin eserlerinin büyük bir çoğunluğu maalesef günümüze ulaşamamıştır. Lakin gerek takipçileri gerek farklı mezhep ve ekollerden âlimler tarafından alıntılanmış ve sürekli atıf yapılmıştır. Özellikle kendisinden sonra gelen Mu‘tezilî âlimlerin başvuru kaynağı haline gelmiştir. Buna ilave olarak kelâm-felsefe bütünlüğünün zirveye taşınmasının en önemli aktörlerinden addedilen Fahreddin er-Râzî tarafından Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’nin alıntılanması da müteahhir dönem kelâm geleneği içerisinde önemli bir farkındalık oluşturmuştur.

Bu çalışma Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’nin düşünce sistemini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’nin elimizde bulunan kaynaklarının, takipçilerinin eserlerinin ve ayrıca kendisinden sonra gelen âlimlerin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’ye yaptıkları atıfların izi sürülecektir. Kaynak çeşitliliğinin çok olması ve ayrıntı olarak tek tek atıfların toplanıp inşa edilmesi araştırmayı zorlaştıran hususlardandır. Her ne kadar bu şekilde geniş bir literatür taraması ihtiyacı olsa da kaynakların çoğunluğunun Basrî’nin genel görüşleri hakkında hemfikir olması da avantaj sağlamaktadır.

Araştırmada ilk olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkındaki literatüre değinilmiş peşi sıra hayatı, eserleri, hocaları, öğrencileri ve etkileşim ağı incelenmiştir. Ardından dört bölüm halinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’nin bilgi, varlık, tevhid, adalet, nübüvvet ve sem‘iyyâta dair konular hakkındaki görüşleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Felsefe, Mu‘tezile, Hüseyniyye, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî

ABSTRACT

THEOLOGICAL SYSTEM OF ABŪ AL-ḤUSAYN AL-BAṢRĪ

HALİL İBRAHİM DELEN

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī is among one of the most important theologians of the late period Mu‘tazila. He is the representative of a pioneering circle regarding kalām-philosophy dialogue, as well as someone who enabled Mu‘tazilī thought to evolve into a different dimension after his death. Unfortunately, most of al-Baṣrī’s work have not reached to the present day. However, they have been quoted and constantly referenced by his followers and scholars from various sects and schools. In particular, his works have become the source texts for following generation of Mu‘tazilī scholars. In addition, quotations of al-Baṣrī by Fakhr al-Dīn Rāzī who is considered to be as one of the essential figures who have carried the kalām-philosophy merge to its peak, has created a distinct awareness in the later period (muta’ahhirūn) of kalām tradition.

This study aims to explore the thought system of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī. Al-Baṣrī’s available works, his followers’ works, and the references given to al-Baṣrī’s works by the upcoming generation of scholars are to be traced. The fact that there is a diversity in the sources, and hence collecting the citations and compiling them in detail is a challenge for this study. Although there is a need for an extensive literature review in this way, it is also advantageous that of the majority of the sources content with al-Baṣrī’s general opinions.

This research takes off by firstly explicating the literature about al-Baṣrī, and then goes on the explore his life, works, teachers, and finally his network of interaction. Later, examines al-Baṣrī’s opinions on knowledge, existence, tawhid, justice, prophecy and sam‘iyyāt in four different chapters.

Keywords: Kalām, Philosophy, Mu‘tazila, Ḥusayniyya, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī

ÖNSÖZ

Son dönem Mu‘tezile’sinin önemli simalarından olan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin kelâmî görüşlerinin tespit ve değerlendirilmesi amacıyla hazırladığımız bu tezde Müteahhir dönem Mu‘tezilî düşüncenin evrildiği noktayı belirginleştirmek ve kendisinden sonraki âlimlerin referans noktası olan bir âlimin sisteminin anlaşılmasını sağlamayı hedeflemekteyiz. Diğer bir ifade ile bu çalışma Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin kelâm ilmi, hassaten Mu‘tezile düşünce yapısı içerisindeki konumunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Basrî’nin eserlerinin büyük bir kısmı günümüze ulaşmadığından ötürü Basrî düşüncesini takip etmek ve ele almak çoğu zaman mümkün olamamaktadır. Bundan ötürüdür ki Basrî’nin düşünceleri dağınıklık arz etmektedir. Basrîye yapılan atıflar arası iz sürmeye dayalı çalışmamız giriş ve dört ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde araştırmanın önem, kapsam, yöntem ve kaynakları gibi temel özelliklerine değinilmiş olup aynı zaman Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin hayatı, hocaları, öğrencileri, etkileşim ağı, eserleri ve yetiştiği ilmî çevresi incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde; bilginin imkânı, mâhiyeti, kaynakları, delil; cevher, araz, cisim, varlıkların hükümleri, adem, âlemin kıdemi gibi bilgi ve tabiat konuları incelenmektedir.

Tevhid üst başlığını taşıyan ikinci bölümde de öncelikli olarak Allah’ın varlığı ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin temel görüşlerinden isbât-ı vâcib yöntemi akabinde Allah’ın zât ve sıfatlarına dair meseleler ele alınmaktadır.

Üçüncü bölümü Mu‘tezile’nin en temel ilkelerinden birisi olan adalet konuları oluşturmaktadır. Öncelikli olarak hüsün-kubuh meselesi usul eserlerindeki gibi ayrıntıya girmeden temel tartışmalar üzerinden incelenmektedir. Ardından konu ile dolaylı şekilde bağlantılı olan nesih, özellikle bedâ ile ilişkisi bağlamında tartışılmaktadır. Mutezilî eserlerde doğrudan adalet ilkesi başlığı altında ele alınan teklif, ef’âl-i ibâd, aslah, rızık, elem, ivaz konularına ek olarak nübüvvet, mucize, keramete dair Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin görüşlerinin incelendiği meseleler de bu bölümde yer almaktadır.

Çalışmanın son bölümü Mu‘tezile’nin beş temel esasının son üç tanesini ihtiva etmektedir: Va‘d ve vaîd, el-menzile beyne’l-menzileteyn, emr-i bi’l-ma’rûf nehyi ani’l-münker. Va‘d ve vâid kapsamında istihkak teorisi, sevap-ikap, tövbe, af, şefaât gibi meselelere ilave olarak sem‘iyyâta tekabül eden ecel, cennet-cehennem ve yeniden diriliş gibi konular incelenmektedir. İmana dair meseleler de el-menzile beyne’l-menzileteyn kapsamında ele alınırken emr-i bi’l-ma’rûf nehyi ani’l-münker başlığını imâmet teşkil etmektedir.

Bu zorlu çalışmam süresince himayelerini üzerimden eksik etmeyen danışman hocam Prof. Dr. Ramazan Yıldırım’a; tezimi okuyarak değerli katkılar sunan, görüş ve öneriyle çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan Prof. Dr. Ömer Aydın, Prof. Dr. Şinasi Gündüz, Doç. Dr. Mehmet Bulgen ve Doç. Dr. Vezir Harman hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Tezimin konu seçiminden kaynak teminine; müşkil konuların anlaşılmasından literatür tespitine kadar her türlü konuda yardımlarını esirgemeyen kıymetli arkadaşlarım Arş. Gör. Özkan Şimşek ve Arş. Gör. Yusuf Arıkaner’e; tezimi okuma nezaketi göstererek gerekli katkılarda bulunan değerli arkadaşlarım Dr. Halil Temiztürk, Arş. Gör. Ömer Dursun, Arş. Ahmet Koca ve Ömer Faruk Erözdemire’e ayrıca teşekkür ederim. Lisans üstü eğitime başladığımız tarihten itibaren her zaman destekleri ile bizleri onurlandıran kıymetli abim Dr. M. Yuşa Yaşar’a, son olarak tezimin her aşamasında yardım ve katkılarını esirgemeyen, azalan gayretimi perçinleyen, varlığıyla sabrımı ve sadrımı genişleten sevgili eşim Halime’ye, oğlum Âsım Yektâ’ya teşekkür ediyor; ayrıca her daim okumamıza vesilen olan muhterem babam Halil Delen’i ve değerli hocam Aziz Yasir Boz’u şükranla anmak istiyorum.

Halil İbrahim DELEN

İSTANBUL, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM: BİLGİ VE VARLIK

I. BİLGİ.....	54
1.1. Bilginin Mâhiyeti	54
1.2. Bilginin Kaynakları	56
1.2.1. Akıl	56
1.2.2. Duyular ve İdrak	60
1.2.3. Haber.....	67
1.2.4. Nazar	75
1.3. Bilginin Türleri.....	80
1.4. Delil	81
1.4.1. Delillerin Teâruzu	83
1.4.2. İn‘ikâsü’l-edille.....	87
1.4.3. İctihatta İsabet Meselesi.....	88
1.5. Taklit	92
II. VARLIK.....	93
2.1. Varlık.....	93
2.1.1. Varlığın Müşterekliği.....	93
2.1.2. Cevher	95
2.1.3. Cisim.....	96
2.1.4. Arazlar	102
2.1.5. Varlık-Mâhiyet İlişkisi.....	115
2.1.6. Adem.....	117
2.1.7. Ma‘dûmun Şeyiyeti.....	118
2.1.8. Mevcûdların Hükümleri.....	121
2.2. Tabiat Düşünesi	122

İKİNCİ BÖLÜM: TEVHİD

2.1. Allah'ın Varlığı	128
2.2. Tahsîs Delili	128
2.3. İlahî Sıfatlar	139
2.3.1. Zâtî Sıfatlar	141
2.3.2. Zât-Sıfat İlişkisi: Ahkâm	176
2.3.3. Allah'tan Nefyedilmesi Gereken Hususlar	180
2.3.4. Fiili Sıfatlar	197
2.3.5. Te'vil Edilmesi Gereken Sıfatlar: Müteşâbihât	207
2.4. İlahî İsimler	211

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ADALET

3.1. Hüsün-Kubuh	213
3.1.1. Nesh ve Bedâ Meselesi	220
3.1.2. İllet Tartışmaları	226
3.2. Teklif	230
3.2.1. Teklîf-i mâ lâ yutâk.....	233
3.3. Ef'âl-i İbâd	234
3.3.1. Bir Makdûra İki Kâdirin Tesiri.....	244
3.3.2. Allah ve Mütevellid Fiiller	247
3.4. Aslah.....	249
3.5. Rızık	255
3.6. Elem Problemi	259
3.6.1. Elem ve Lezzetin Tanımı.....	259
3.6.2. Elem-Lezzet-Lütuf İlişkisi.....	261
3.6.3. İstihkakın Ceza Olması.....	264
3.7. İvaz	264
3.8. Nübüvvet	265
3.8.1. Nesh	273
3.8.2. İsmet.....	277
3.8.3. Mûcize / Mi'rac	279
3.8.4. Keramet.....	280

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

**VA'D-VAİD, EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN, EMR-İ Bİ'L-
MA'RÛF VE NEHY-İ ANİ'L-MÜNKER**

4.1. Va'd-Vaâd	286
4.1.1. İstihkak.....	286
4.1.2. Tövbe, Af ve Şefaât	294
4.2. Sem'ıyyât.....	298
4.2.1. Fenâ, İfnâ, İ'dâm.....	298
4.2.2. Yeniden Yaratma / İ'âde.....	302
4.2.3. Ecel	305
4.2.4. Cennet-Cehennem.....	306
4.2.5. Ruh Meselesi.....	307
4.3. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn	311
4.3.1. İman	311
4.3.2. Büyük Günah Meselesi ve Tekfir	313
4.4. Emr-i bi'l- Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker	315
4.4.1. İmâmet	316
SONUÇ.....	321
KAYNAKÇA	328
ÖZGEÇMİŞ.....	371

KISALTMALAR LİSTESİ

b. :	bin, ibn
bkz. :	bakınız
Bs. :	baskı
Çev. :	Çeviren
DİA :	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed. :	Editör
h. :	Hicrî
haz. :	Hazırlayan
krş. :	Karşılaştırınız
nşr. :	Neşreden
ö. :	Ölüm Tarihi
Sad. :	Sadeleştiren
Say. :	Sayı
TDK :	Türk Dil Kurumu
TDV :	Türkiye Diyanet Vakfı
thk. :	Tahkik eden
Trc. :	Tercüme eden
Ts. :	Tarihsiz
Vd :	Ve diğerleri
Vr :	Varak
y.y :	Yayın yeri yok
Yay :	Yayınları

GİRİŞ

A. Amaç ve Yöntem

1. Çalışmanın Önemi ve Kapsamı

Mu'tezile, İslam düşüncesinin temel yapı taşlarından biridir. Gerek meselelere yaklaşım tarzı gerek farklı din ve düşünce yapılarına karşı tutumu göz önüne alındığında önemi daha da belirginleşmektedir. Bu düşünce yapısının son dönem önemli temsilcilerinden birisi de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önceki geleneği tevarüs etmesi ve bunun aktarımında yaşadığı dönemin mesâil ve vesâilini göz önüne alarak tekrar yapılandırması bakımından kelâm tarihinin kayıp halkası hükmündedir. Ancak Mu'tezile ve kelâm düşüncesi bir bütün olarak düşünüldüğünde Basrî'nin merkezi ve önemli bir noktada durduğu görülmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kelâmî meselelerin çözümünde, kelâmî birikimine ilave olarak felsefî düşünceyi de ihmal etmemiştir. Her ne kadar bu tarzı sert eleştirilere yol açsa da nihâî olarak erken dönemde kelâm-felsefe birlikteliğinin tesisi açısından önemli bir adım atmıştır. Yapmış olduğu açıklamalar ve kendisine yapılan atıflar bunu teyit eder mâhiyettedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin iyi bir kelâm ve felsefe eğitimi aldığı bilinmektedir. Bu sebeple Basrî, kendisinden önceki kelâm âlimlerinin ve felsefecilerin görüşlerini tahlil ve tenkit süzgecinden geçirerek aktarmaktadır. Sahip olduğu entelektüel birikimle birlikte tahlil ettiği meselelerin doğru olanlarını günün şartlarına göre yeniden yorumlayarak delillerini takviye etmiş, tenkit süzgecinden geçmeyen meseleleri de eleştiriye tâbi tutarak reddetmiştir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâm ve felsefeyi mezcetme veya diğer bir ifade ile kelâmî meselelerin delillerini güçlendirme çabasının altında dönemin şartları da yatmaktadır. Yaygınlaşan felsefî temelli söylemlere karşı klasik kelâmî argümanların yeteri kadar cevap veremediğini düşünmesi, onu bu yola sevk eden temel saik olabilir. Aslında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada kelâmî söylem içerisinde felsefeyi içselleştirmeye yani yöntemini kullanmaya çalışmaktadır. Hiçbir zaman kelâm ve felsefe kıyaslaması yapmak, iki disiplini birbiri ile yarıştırmak birini galip ilan etme

endişesi içerisinde olmamıştır. Onun hakkında kullanılan ‘*kelâmcı görünümündeki filozof*’ ifadesi her ne kadar eleştiri amaçlı olarak kullanılsa da aslında Basrî’nin yapmaya çalıştığı kelâmî gelenek içerisindeki felsefî söylemin içselleştirilmesini anlatan güzel bir ifadedir.

Kelâm-felsefe ilişkilerinin tarihine bakıldığında Fahreddîn er-Râzî ismi ön plana çıkmaktadır. Kendisiyle kelâm-felsefe ilişkisinin zirveye ulaştığı kabul edilen Fahreddîn er-Râzî’yi merkeze alan, onun yöntem ve görüşlerini araştıran oldukça fazla çalışma bulunmaktadır. Lakin Fahreddîn er-Râzî’den önce bu yola adım atan ve tüm eleştiri ve haksız ithamlara göğüs geren, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî hakkındaki çalışma sayısı oldukça kısıtlıdır. Josef van Ess, Fahreddin er-Râzî’nin Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’yi alternatif bir karşılık olarak bulduğunu ifade edilmektedir.¹ Fahreddin er-Râzî’nin sürekli olarak Basrî’yi alıntılanması, atıflar yapması eleştirdiği noktalarda dahi takdirini gizleyememesi bunu teyit etmektedir. Türkiye’de Mu‘tezile üzerine yapılan çalışmalar önemli bir ivme kazanmıştır. Lakin Fahreddin er-Râzî gibi bir şahsa kaynaklık etmiş, İbn Sînâ-Mu‘tezile etkileşiminin yaşadığı bir dönemde yaşamış, Aristo’nun eserlerine özel ilgisi olan, İzmirli İsmail Hakkî’ya nispet edilen ifadeyle “*Taşaffuh Mu‘tezile için “zebûr” görevi görmektedir*” tavsifine sahip bir eserin müellifi olan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin kelâmî ve felsefî görüşlerinin çalışılmamış olması önemli bir eksikliktir.² Bu sebeple -Hüseyniyye genellemelerine kaçmadan- Ebü’l-Hüseyin el-Basrî üzerine çalışmaların yapılması ihtiyaçtır. Aynı zamanda kelâmî felsefe döneminin olgunlaşmasında Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin bir etkisinin olup olmadığı veya şartların olgunlaşmasına tesir edip etmediği gibi meselelerin anlaşılması için de bu çalışmalar önem kazanmaktadır.

Nihâî olarak kelâm-felsefe birlikteliğinin adımlarından birisini atan, takipçileri tarafından görüşlerinin sistemleştirilmesi çerçevesinde oluşan Hüseyniyye ekolünün kurucusu addedilen ve Fahreddin er-Râzî, Nâsiruddîn et-Tûsi, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, İbnü’l-Vezir, İbn Teymiyye gibi farklı mezhep ve düşünce yapılarına sahip âlimlerin referans kaynağı olan, görüşlerine ve yöntemine atıf yapılan Ebü’l-Hüseyin

¹ Veysel Kaya, **İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi**, Otto, 2015, s. 21; Josef van Ess, **Der Eine und das Andere : Beobachtungen an islamischen haeresiographischen Texten**, C. 2, Berlin, Walter de Gruyter, 2010, s. 1070.

² Yunus Cengiz, “Türkiye’de Mu‘tezile Hakkında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”, **İslâmî İlimler Dergisi**, C. XII, No: 2, 2017, s. 113.

el-Basrî'nin görüş ve yönteminin araştırılması kelâm geleneği açısından önem arz etmektedir.

2. Çalışmanın Yöntemi

Mu'tezile tarihi üzerine yapılan araştırmalara göz atıldığında temelde mezhebin isminin kökeni, ne anlamlara geldiği, kurucularının kimler olduğunu ve nasıl tezahür edip geliştirildiklerini konu edinmektedir. Buna ilave olarak mezhebin tesisi ve gelişimi de irdelenmektedir. Kaldı ki Mu'tezile gibi homojen yapı arz etmeyen bir ekolün gelişimini, kırılmalarını ve devamlılığını takip etmek önemli bir noktadır. Bu açıdan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kelâmî görüşlerinin incelenmesi de önem arz etmektedir.

Genel olarak kelâmî çalışmalar şahıs merkezli devam etmekte olup, bu çalışmalar da etki değeri yüksek olan âlimlerin etrafında yoğunlaşmaktadır. Özellikle bir fırka ve mezhebe mensup veya mezhebin kurucusu sayılan âlimler büyük önem arz etmekle beraber söz konusu ekolü dar bir çerçevede ele alma gibi riskleri de barındırır. Yani mezhebin etrafında teşekkül ettiği bir şahsın görüş ve önerileri ile uğraşmak, belirli bir döneme hapsedmek olarak algılanabilir. Lakin düşünceye dayalı sistemlerin sürekli gelişim arz etmesi, gelişimin başlangıç noktasını ve seyrini tespit etmek açısından önemlidir. Aksi takdirde en sondan başlayarak yazılanları ele alıp genel hükümler vermek bütüncül bir işleyişten ziyade toptancı bir yaklaşım olacaktır. İlmi gelenek açısından toptan bir değerlendirme yapmak yerine en ufak parçalardan hareketle bütünü inşa etmek gerekmektedir. Aksi durumda anakronizm hatalarına düşmemiz kaçınılmazdır. Mu'tezile gibi heterojen bir yapıya sahip bir mezhebe dair *"Mu'tezile buna inanmaktadır, Hüseyiniye bunu kabul etmektedir"* gibi genel yargıları kullanmak da pek sağlıklı bir yöntem değildir. Örneğin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî yöntemsel açıdan felsefe-kelâm ilişkisini savunurken en yakın takipçisi İbnü'l-Melâhîmî felsefeyi bâtınî bir yöntem olarak değerlendirmekte ve sürekli eleştiriye tâbi tutmaktadır.³ Başka bir örnek vermek gerekirse Basrî, Allah hakkında idrak sıfatını kabul etmeyip felsefî söyleme yakınlık arz eden idrakin ilim sıfatına ircâsını

³ Örnek olarak bkz: Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, **Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife**, thk. Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Tahrân, Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2008, s. 145.

kabul ederken, Melâhîmî Allah hakkında idrak sıfatının kullanılabileceğini savunmaktadır.⁴ Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Basrî sonrası oluşan gelenek üzerinden bir Basrî okuması yapmanın bazı sakıncaları olabilir. Basrî ile takipçilerinin farklılaştıkları hususlar bilinmektedir. Bu noktaya dikkat edildiği takdirde takipçilerinin görüşlerini Basrî ile özdeşleştirme probleminin söz konusu olacağı söylenmelidir ve bu durum Basrî ekolüne mensup âlimlerin eserlerinin çapraz okumasıyla aşılabılır.

Bu sebeple Mu'tezilî düşünce içerisindeki fikrîsel sürecin takibinin tespiti açısından şahıs çalışmalarının ayrı bir önemi bulunmaktadır. Burada da toptancı bir yaklaşım yerine görüşleri incelenen âlimin görüşlerinin, bu görüşlerin kelâmî gelenek içerisindeki konumunun tespit edilmesi gerekmektedir. Bu açıdan bizim de tezimizin kapsamını Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri teşkil etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinin tespit edilerek kelâm sisteminin ortaya çıkarılması, Mu'tezilî düşüncenin geldiği noktayı göstermesine katkı sağlayacağı gibi kendisinden sonra gelen ekolün sistemleşmesinde ne derece etki ettiğini de belirginleştirecektir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kaynaklarının büyük çoğunluğunun günümüze ulaşmamış olması veri toplamayı zorlaştırmaktadır. Öncelikli olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mevcûd kaynaklardan tespit edilebilen görüşlerinin çıkarılması, ardından Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin takipçilerinin ona dair yapmış olduğu alıntılarının tespit edilmesi elzemdir. Bu noktada bir diğer husus Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin geniş bir ilmî çevre tarafından alıntılanmış olmasıdır. Böyle bir durum bazen düşüncenin tespitinde avantaj sağlayabildiği gibi bazen de yanlış anlamalara da yol açabilmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda geniş bir saha içerisinde yapmış olduğumuz literatür araştırmasının neticesinde elde edilen bulgular karşılaştırmalı olarak tahlil edilecek, nihâî olarak temel görüşün tespit edilmesine çalışılacaktır. Dikkat edilmesi gereken husus Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin günümüze ulaşmış olan *Taşaffu'u'l-edille* isimli eseridir. Eserin belirli parçalarının bağlantılarının kopuk olarak günümüze ulaşması görüşlerin tespiti noktasında bazı anlama problemlerini

⁴ Bkz: Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn**, thk. Wilferd Madelung, Martin J McDermott, Tahran, Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2007, s. 37-38.

beraberinde getirmektedir. Bu sebeple kendisine yapılan atıflar ve genel düşünce yapısını anlamadan doğrudan Basrî'nin mezkûr eserinin bir pasajından hareketle bir görüş nispet etmek riskli durmaktadır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile ilgili olan temel noktalardan bir tanesi de sürekli olarak eleştirilere maruz kalmasıdır. Konu her ne kadar Basrî'nin düşüncelerinin tesbitiyle sınırlandırılrsa da geniş olması sebebiyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile ilgili yapılan eleştiriler elzem olmadığı müddetçe işlenmemiş olup gerekli kısa izahlar ile yetinilmiştir.

Bir âlim üzerine yapılan şahıs çalışmalarında genel olarak müellifin hayatı, eserleri, yaşadığı ilmi ve kültürel çevre ele alınmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yaşadığı dönem ve kendisine kadar olan Mu'tezile'nin gelişim seyri daha önce yapılan çalışmalarda fazlaca işlenmiştir. Bundan dolayı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yaşadığı Büveyhiler dönemi ve kendisine kadar olan Mu'tezile tarihi çalışmamızda yer almayacaktır. Sadece bulunduğu çevrelerdeki ilmi ortama temas edilecektir.

Diğer bir husus Mu'tezile genel olarak kelâm sahasına hasredilen bir ekol olarak görülse de tefsir, fıkıh hatta bazen hadis gibi sahalarda da önemli eserler çıkarmış bir mezheptir. Bu sebeple Mu'tezile'yi sadece kelâmî tartışmalara hasrederek diğer İslâmî ilimlerle bağlantısını koparmak doğru değildir. Bu noktada Mu'tezile ve özelde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den hareketle söyleyebiliriz ki Mu'tezile İslâmî ilimlerin her dalıyla ilgilenen küllî bir mezheptir.⁵ Buradan hareketle belirli kelâmî tartışmalar çerçevesinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâm-fıkıh usulü ilişkisi bağlamında ele aldığı konuları da incelemek gerektiğini düşündüğümüz için temelinde kelâmî tartışmaların olduğu meseleleri de tezimizin ilgili alt başlıklarında incelemeye çalıştık.

Nihâî olarak çalışmamızın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini tespit ederek tevarüs ettiği gelenekten ayrıldığı ve üzerine inşa edilen ekolün temelini anlama imkânına katkı sunacağına inanıyoruz.

⁵ Bkz: Cemalettin Erdemci, **Nassı Anlama ve Aşırı Yorum**, Ankara Okulu Yayınları, 2019, s. 78.

3. Çalışmanın Kaynakları

Çalışmamızın odak noktasını Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri oluşturmakla birlikte onun görüşlerinin nitelikli bir tespiti için kendisinden önceki fikri yapının ve sonraki dönemlerde ona yapılan atıfların titizlikle takip edilmesi gerekmektedir. Bu da geniş bir literatür araştırmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durum da öncelikli olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserlerinden başlayarak geç dönem kelâm eserlerine kadar bakmayı ve verileri mukayese etmeyi gerektirmektedir. Tezimizde bu şekilde geniş bir literatür taramasının Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşünce yapısını tespit ve tahlilinde önemli rol oynayacağını düşünmekteyiz.

Çalışmanın odak noktası Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olması sebebiyle onun günümüze ulaşmış olan eserleri önem arz etmektedir. Öncelikli olarak belirli bölümlerinin elimizde olduğu *Taşaffuhu'l-edille fî usûli'd-dîn*'i, usul konularını incelediği eseri *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*'ı ve yakın zaman içerisinde tahkik edilen imâmet konularının ele alındığı *Faslun Münteze'a min Kitâbi Şerhi'l-Usûl fî'l-imâme* eseri çalışmamızın ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî usul eseri olan *el-Mu'temed* de her ne kadar kelâmî konulara girmeyeceğini beyan etse de sahip olduğu düşünce yapısının yansıması veya ilgili konunun kelâm ilmi ile bütünleşmesi sebebiyle müstağni kalamamıştır. Bu açıdan usul eseri olsa da kelâmî bazı meseleleri anlamada önem arz etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında güncel çalışmalarda karşılaşılan temel problemlerden birisi de sıklıkla *Şerhu'l-Umed* isimli tedavülde olan matbu eserin kullanılmasıdır. Aşağıda ayrıntılarıyla ele alacağımız bu eserin Basrî'ye ait olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda mezkûr esere müracaat edilmemiştir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Taşaffuḥ*'u anlaşılması kolay olmayan bir eserdir. Kitabın tamamının elimizde olmaması birbirinden kopuk bölüm ve pasajları içermesine dikkat edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple başka kaynaklardan teyit edildikten sonra söz konusu görüşlerin Basrî'ye atfedilmesi gerekmektedir. Basrî'nin konuyu anlatma tarzı öncelikli olarak konunun anlatılması, anlattığı görüşlerin sahibinin delillerinin zikredilmesi şeklinde devam etmektedir. Bu sebeple eserde geçen “birinci delil”, “başka bir delil”, “deriz ki”, “biz şöyle deriz” şeklinde anlatım tarzındaki delilleri ve “biz” ifadelerini direk Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olarak

yorumlamak hatalara, yanlış görüş nisbet etmelere sebebiyet verebilir. Çünkü Basrî ilgili yerde alıntı yapıyor olabildiği gibi daha önceki genel Mu'tezilî kanaati de zikrediyor olabilir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye yapılan tüm atıfların tahlili neticesinde karar vermek daha sıhhatli gözükmemektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin en sıkı takipçisi olan ve ismiyle müsemma Hüseyniyye mezhebini sistemleştirip devam ettiren takipçisi Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî (ö. 536/1141)'nin çalışmaları da araştırmamız açısından büyük bir öneme sahiptir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserleri günümüze ulaşmadığı için kendisinden sonra gelen öğrencileri, görüşlerini takip edenler ve muhalif olup görüşlerini inceleyenlerin eserlerini, atıflarını incelemeden onun düşünce yapısını anlamak imkânsızdır. Burada başat konumunda olan kaynaklardan bir tanesini takipçisi İbnü'l-Melâhimî oluşturmaktadır.⁶ Basrî'nin *Taşaffühu'l-edille*'sini metodik olarak takip ettiği ve bir nevi onu tamamladığı düşünülen *el-Mu'temed fî uşûli'd-dîn* isimli eseri, *el-Mu'temed*'i ihtisar ettiği *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn* isimli, yine aynı şekilde meşşâîliği eleştirdiği *Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-red 'ale'l-felâsife* eseri de kaynaklarımız arasında önemli yer edinmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inin özeti mâhiyetindeki *et-Tecrîd fî uşûli'l-fıkh* eserini de zikretmek gerekmektedir.⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin takipçileri arasında yer alan ve tesis ettiği Hüseyniyye mezhebi ile Behşemiyye'nin görüş ayrılıklarının kıyaslayarak kitap haline getiren Ahmed b. Said el-Ucâlî'nin⁸ (VII./XIII. yüzyıl) *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ beleğânâ min kelâmî'l-kudemâ'* isimli eseri hem Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini tespit etme noktasında hem de kendisinden sonra mezhebin gelişim sürecini takip etme açısından büyük önem arz etmektedir.

6./12.yy'ın sonuna doğru Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri İmâmiyye kelâmı içerisinde etkisini artırmaya başlamıştır. Sonra da bu görüşler Behşemiyye'nin daha önce savunulan öğretilerinin yerini almıştır. Ebü'l Hüseyin el-

⁶ Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn Başrî", *Encyclopædia Iranica*, C. 1, 2011, s. 322, (Çevrimiçi) <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-hosayn-mohammad-b>.

⁷ Bkz: Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *et-Tecrîd fî uşûli'l-fıkh*, thk. Sabine Schmidke, Hassan Ansari, Tahran, 2011.

⁸ Müellifin adı eserinin tahkikinde yanlış olarak "Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd" şeklinde kaydedilmiştir. Müellifin ismi Ahmed b. Said el-Ucâlî'dir (VII./XIII. yüzyıl).

Basrî'nin hem *Ğurerü'l-edille* hem de *Taşaffuğu'l-edille* isimli eserleri, Basrî'nin görüşlerini benimseyen ilk İmamî Şîilerden biri olan Sadüddîn Mahmûd b. Ali el-Ğimmaşî er-Râzî tarafından yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ğimmaşî'nin Basrî'nin eserlerine -9 Rebiülevel 581 yılında tamamladığı- kapsamlı kelâm eseri *el-Munkiz mine't-Taklîd* boyunca sıklıkla atıflar yapmakta ve alıntılar nakletmektedir. Ayrıca yapılan araştırmalar Ğimmaşî'nin direk Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eserlerinden istifade ettiğini göstermektedir.⁹ Ğimmaşî'nin hem Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hem de İbnü'l-Melâhimî'nin kitaplarını görmesi iki âlimin görüşlerinin ayırt edebilme noktasında tezimize katkı sunmaktadır. Ğimmaşî'nin yapmış olduğu çok sayıda atıf ve alıntı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Ğurerü'l-edille* isimli eseri hakkında önemli ipuçları vermekte olup bu kaynak hakkında fikir yürütmemizi sağlayan temel eser de denilebilir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin düşünce yapısını inşa etmede önemli bir kaynaktır.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hakkında en önemli kaynaklardan bir tanesi Fahreddîn er-Râzî'nin kitapları oluşturmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezile'yi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî üzerinden tevârüs etmesi¹⁰ sıklıkla Basrî'ye atıf yapmasına sebep olmuştur. Bu açıdan en net şekilde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerini bulduğumuz kaynaklardan biri de Fahreddîn er-Râzî olup, Râzî sonrası müelliflerin de Basrî'yi tanınması büyük ölçüde onun sayesinde olmuştur.¹¹ Fahreddin er-Râzî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hem *Taşaffuğu'l-edille*'sini, *Ğurerü'l-edille*'sini görmesinin yanı sıra İbnü'l-Melâhimî'nin eserlerine hatta *Kitab fî'l-Hudud* gibi kayıp eserlerine de atıf yapması onun Basrî'nin görüşlerini inşa etme de önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Bu açıdan özellikle onun *el-Muḥaṣṣal* olarak meşhur olan *Muḥaṣṣalü efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḥükemâ' ve'l-müteḳellimîn* eseri; kelâm sahasındaki en büyük eseri olan *el-Meṭâlibü'l-'âliye'si*; *Kitâbü'l-Erba'in fî uṣûli'd-dîn'i*; *Nihâyetü'l-'uḳûl'u*; er-

⁹ Bkz. Sabine Schmidtke, "Abū Al-Ḥusayn al-Basrī on the Torah and Its Abrogation", *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, No: 61, 2008, s. 559-580.

¹⁰ Bkz. Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak -İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri-*, Ketebe Yayınevi, 2020, s. 79.

¹¹ Râzî'nin Riyâz'ında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin bazı görüşleri maddeler halinde sunulmaktadır. Bkz: Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Kurucu Düşünürleri ve Meseleleriyle Kelâm - er-riyâzu'l-Mûnika fi Ârâi Ehli'l-İlm-*, çev. Ahmet Koca, 1. bs, İstanbul, Ketebe Yayınevi, 2021, s. 205-2015.

Riyâzü'l-mûniqa isimli eserleri ve tefsir sahasında kaleme aldığı hacimli eseri *Mefâtîhu'l-ğayb*'ı tezimizin kaynakları arasındandır.

Yine İmâmiyye içerisinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin takipçileri arasında zikredilen önemli isimlerden birisi İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258)'tir. Şîî çevre içerisinde Mu'tezilî düşünceye meyletmesine etki eden önemli faktörlerden birisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleridir. Fahreddin er-Râzî'nin *Muḥaṣṣal* isimli eserini merkeze alarak kaleme aldığı *Ta'lik* veya *Naḳzû'l-Muḥaṣṣal (fi'l-kelâm ve'l-felsefe) li'r-Râzî* olarak bilinen kelâm eseri önemlidir.¹² Zîra kelâm sahasında yazmış olup da günümüze ulaşan başka bir eseri bulunmamaktadır. İbn Ebi'l-Hadîd'in önemli kaynaklarından bir tanesi de Fahreddin er-Râzî'nin mantık eserine yazmış olduğu *Şerḥu'l-Âyâtî'l-beyyinât* isimli şerhtir. Hz. Ali'nin sözlerinin derlemesi olan *Nehci'l-belâga* isimli meşhur esere dair *Şerḥu Nehci'l-belâga* başlıklı bir çalışması da bulunmaktadır. Oldukça hacimli olan bu çalışma her ne kadar direk kelâm sahasını alakadar etmese de kelâmî bazı konuları da ihtiva etmekte olup Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye dair alıntı ve atıflar içermektedir.

Buradaki temel kaynaklara ilave olarak özellikle Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), İbn Teymiyye (ö. 728/1328); Zeydîlik içerisinde Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza (ö. 749/1348) ve İbnü'l-Vezîr olarak meşhur olmuş Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî (ö. 840/1436), Hüsâmeddîn Abdullah b. Zeyd el-Ansî (ö. 667) gibi âlimlerin eserleri de bilgilerin doğruluk ve teyidinde önem arz etmektedir.

Genel olarak aynı bilgilerin tekrarını verseler de getirmiş oldukları yorum ve açıklamalar ile meselelerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin çalışmalarının katkısı da yadırganamaz.¹³

¹² İbn Ebi'l-Hadîd bu eserinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den alıntılar yapmakla birlikte eserin sonunda Fahreddin er-Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini benimseyerek eş'arilerden farklılaştığı görüşlerini 26 madde halinde aktarmaktadır. Bkz: Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lik ale'l-Muḥaṣṣal*, t.y., s. 441 a-b, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Nadir Eserler Koleksiyonu) A3297.

¹³ Buraya kadar zikredilen âlimlerin eserlerine yeri geldiğinde atıf yapılacağı için ve de bir kısmının meşhur eserler olması sebebiyle ayrıntılı olarak yazmadık.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinin tenkit edildiği ve eleştiriye tâbi tutulduğu kaynaklar da bulunmaktadır. Yûsuf el-Başîr'in Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Taşaffu'hu'l-Edille* isimli eserine yazmış olduğu reddiyesi bu türden eserlere örnek olarak gösterilebilir. Başîr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleriyle alakalı iki risale yazmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî cisimlerin hâdisliği ve Yaratıcı'nın varlığı hakkındaki delilini ayrıntılarıyla açıklamaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mutlak arazların (meânî) varlığını reddetmesi, Behşemî öğretinin bu ilkeye dayalı olarak geliştirdiği isbât-ı vâcip tezini reddetmesine yol açmıştır. Behşemî geleneğe bağlı olan Yûsuf el-Başîr, Basrî'nin bu görüşlerine dair bir reddiye kaleme almıştır. Eser daha önce St. Petersburg'daki Rusya Ulusal Kütüphanesi (RNL)'ndeki Abraham-Firkovitch-Koleksiyonu'ndaki el yazmalarının kısmen korunmuş Geniza parçalarına dayanan ve 2007'de yayınlanan iki akademik çalışma içerisinde neşredilmiştir. Lakin St. Petersburg'daki metinlerde müellif ismi bulunmaması ve eserin belirli bölümleri günümüze ulaşması sebebiyle, Yûsuf el-Başîr'in bu reddiyesi Yemen'de bulunan nüshayla beraber tekrar neşredilmiştir.¹⁴

Ebü'l-Hüseyin üzerine modern dönemde yapılan bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Wilferd Madelung tarafından hazırlanan “Abû'l-Husayn al-Basrî” başlıklı ansiklopedi maddesi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında yapılan ilk çalışmalardandır. Madelung'un özel olarak Basrî üzerine farklı neşir, değerlendirme ve editöryal çalışmalarının olması bu maddeyi önemli kılan hususlardandır. Madelung, Basrî'nin hayat hikayesini kısaca aktarmakta ve bazı kelâmî görüşlerinden bahsetmektedir. Özellikle de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemiyye'ye muhalefet ettiği noktaları, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin farklılaştığı

¹⁴ Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, “Yûsuf al-Başîr's Rebuttal of Abû l-Husayn al-Basrî in a Yemeni Zaydî Manuscript of the 7th/13th Century”, **The Yemeni Manuscript Tradition**, Leiden, The Netherlands, Brill, 2015; Sabine Schmidtke, “Yûsuf Al-Başîr's First Refutation (Naqd) of Abu l-Husayn al-Basrî's Theology”, **A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism**, ed. David Sklare, Camilla Adang, 1. bs, Baden-Baden, Ergon-Verlag, 2007.

noktaları zikretmektedir.¹⁵ Madelung'un hazırlamış olduğu bu maddesinin ikinci edisyonunun Fransızca tercümesi de bulunmaktadır.¹⁶

Başka bir ansiklopedik çalışma Daniel Gimaret'in "Abu'l-Hosayn Başrî" başlığı ile *Encyclopædia Iranica*'da kaleme aldığı maddedir. Gimaret, çalışmayı İbnü'l-Melâhimî'nin *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-ûkûl fî dirâyeti'l-uşûl* ve Zeydî âlimi Hüsameddin Kâsım b. Ahmed el-Mahallî'nin *Ta'likü Şerhi'l-Uşûli'l-ḥamse*'sine¹⁷ dayanarak hazırlamıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin varlık, mâhiyet, sıfat, ef'al-i ibad gibi konular hakkındaki temel görüşlerini aktarmaktadır.¹⁸

Masoud Jalali-Moqaddam tarafından Farsça hazırlanan İslam Ansiklopedisine ait "Abû al-Husayn al-Basrî" maddesi önemli çalışmalardan bir tanesidir. Klasik rical kaynaklarına dayanarak hayatı anlatılmakta ve daha sonra Fahreddin er-Râzî ve Şehristânî'nin yapmış olduğu atıflar doğrultusunda belirli kelâmî görüşleri aktarılmaktadır. Söz konusu çalışmanın diğer araştırmalardan farkı İbn Şâkir el-Kütübî olarak tanınan tarihçi Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dımaşkî'nin (ö. 764/1363) *Uyûnü't-tevârîḥ* adlı eserinden istifade etmesidir.¹⁹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hakkında yazılan ansiklopedik tarzda eserlere ilave olarak Ahmet Akgündüz tarafından TDV İslam Ansiklopedisine yazılan "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî" maddesi²⁰; Muammer İskenderoğlu tarafından yazılan "Abu'l-

¹⁵ Wilferd Madelung, "Abû l-Husayn al-Basrî", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, 2007, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0011.

¹⁶ Wilferd Madelung, "Abu 'l-Husayn al-Basrî", *Encyclopédie de l'Islam*, Encyclopaedia of Islam, Brill, t.y., (Çevrimiçi) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopédie-de-l-islam/abu-l-husayn-al-basri-SIM_8253.

¹⁷ Mahallî'nin kitabı Mânkdîm'in *Ta'lik*'i üzerine yapılmış *el-Ğurer ve'l-Hacûl fî beyâni fevâid şerhi'l-Uşûl* isimli bir çalışmadır.

¹⁸ Gimaret, "Abu'l-Hosayn Başrî", s. 322-324.

¹⁹ Masoud Jalali-Moqaddam, Kazım Mûsawî Bujnurdî, "Abû'l-Husayn al-Basrî", *Dairat-ı Ma'âridi Buzurg-i İslamî I*, C. 5, Tahran, 1996, s. 367-370; Ansiklopedi daha sonra İngilizceye de tercüme edilmiştir. Bkz: Masoud Jalali-Moqaddam, "Abû al-Husayn al-Basrî", *Encyclopaedia Islamica*, çev. Farzin Negahban, Brill, t.y., s. 2:130b.

²⁰ Türkiye'de Ebü'l-Hüseyn el-Basrî üzerinde yapılan ilk çalışma diyebileceğimiz ansiklopedi maddesidir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hayatı, hocaları hakkında bilgiler verilmekte ve eserleri kısaca tanıtılmaktadır. Madde, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile ilgili bir derleme niteliğinde olup Basrî'nin kelâmî yönüne çok değinememiştir. Ahmet Akgündüz tarafından kaleme alınan bu çalışmada D. Gimaret ve W. Madelung'un kaleme almış oldukları Ebü'l-Hüseyn el-Basrî maddelerinden büyük oranda istifade

Husayn Al-Basrî” maddesi²¹; Herman G.B. Teule’nin “Abū l-Ḥusayn al-Basrî” bölümü²²; Hırras Bu’lakî tarafından hazırlanan “Ebū’l-Hüseyn el-Basrî” maddesi²³ ve Zübeyir Bulut tarafından kaleme alınan bir kitap bölümü²⁴ de bulunmaktadır.²⁵

Basrî üzerine yapılan çalışmalardan bir diğeri de Hasan Hanefî’ye ait doktora tezidir. *Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension "ilm uşul al-fiqh"* başlığını taşıyan çalışmada usul ilmi açısından yeni bir bakış açısı teklif edilmektedir. Fıkıh usulü ilminin yeniden temellendirilmesi için bir deneme şeklinde anladığımız çalışmada Hasan Hanefi, Ebū’l-Hüseyn el-Basrî’nin usul eseri *Kitabü’l-Mu’temed*’i merkeze alarak çalışmasını yürütmektedir. Hasan Hanefî’nin *el-Mu’temed*’i tahkik eden heyette yer alması da çalışmayı dikkate değer kılan noktalardandır.

Ebū’l-Hüseyn el-Basrî üzerine yapılan önemli çalışmalardan bir diğeri de Sabine Schmidtke tarafından yazılan *“The Mu’tazilite Movement (III) The Scholastic*

edildiği görülmektedir. Ahmet Akgündüz, “Ebū’l-Hüseyn el-Basrî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 10, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, s. 326-328.

²¹ Oliver Leaman editörlüğünde hazırlanan *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy* isimli eserin Ebū’l-Hüseyn el-Basrî’ye ait bölümüdür. Kısa bir biyografik tanıtım denilebilecek bu bölümde, Basrî’nin fıkıh sahasında telif ettiği eserleri merkeze alınmakla birlikte felsefe eğitime ve kelâmî yönüne de değinilmektedir. Muammer İskenderoğlu, “Abu’l Husayn al-Basri (d. 436/1044)”, **The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy**, ed. Oliver Leaman, London, Bloomsbury Academic, 2015.

²² Müslüman-Hristiyan ilişkilerini inceleyen *Christian-Muslim Relations*’ta yayımlanmıştır. Doğum yerini ve nerede vefat ettiğinin bilinmediğini söylemektedir. Lakin Ebū’l-Hüseyn el-Basrî’nin Basra’da doğup Bağdat’ta vefat ettiği noktasında kaynaklar hemfikir. Ayrıca Ebū’l-Hüseyn el-Basrî’nin Nesturi bir filozof ve doktor olduğunu iddia etmektedir. Herman G.B. Teule, “Abū l-Ḥusayn al-Basrî”, **Christian-Muslim Relations 600 - 1500 A Bibliographical History 2**, ed. David Thomas, Christian-Muslim Relations, Brill, t.y.

²³ Hayatı ile ilgili kısa bilgileri ihtiva etmektedir. Daha çok Zehebi, Bağdadi, İbn Hallikan ve Fuat Sezgin’den alıntılar ile derleme mahiyetindedir. Ebū’l-Hüseyn el-Basrî’nin eserlerini zikreden müellif maalesef görüşlerine madde de yer vermemiştir. Hırras Bu’lakî, “Ebū’l-Hüseyn el-Basrî”, **Mevsuatu a’lâmi’l-ulemâ ve’l-üdebâ el-Arab ve’l-Müslimîn : Babah-Bekir**, C. 3, Tunus, el-Munazzamatü’l-Arabiyye li’t-Terbiye ve’s-Sekâfe ve’l-Ulûm [ALECSO], 1425.2005, s. 521-523.

²⁴ En son yapılan çalışmalardan bir tanesidir. Ebū’l-Hüseyn el-Basrî hakkında yapılan biyografi çalışmalarından bir derleme mahiyetindedir. Zübeyir Bulut, “Ebū’l-Hüseyn el-Basrî (1044)”, **İslâm’ın Akılcıları Mu’tazilî Öncüler**, ed. Mehmet Azimli, Özden Kanter, İstanbul, Mana Yayınları, 2021.

²⁵ Her ne kadar Ebū’l-Hüseyn el-Basrî ile ilgili yazılmış olsa da Basrî hakkında yapılan ikinci derece kaynak hüviyetine haiz olamayacak çalışmalardan özet mesabesinde bir çalışma da İslam Düşünce Atlası’nda bulunmaktadır. Eser ikinci edisyon yayınlanmasına rağmen güncel literatürü gözden kaçırmaktadır. Ayşe Nur Yazıcı, Ahmet Temel, “Ebū’l-Hüseyn el-Basrî”, **İslam Düşünce Atlası**, 12.12.2022, (Çevrimiçi) <https://islamdusunceatlasi.org/ebul-huseyin-el-basri/55>.

Phase” başlıklı kitap bölümü oluşturmaktadır.²⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve akabinde gelişen ekolün anlaşılması bakımından Orhan Şener Koloğlu'nun çalışmaları da önemlidir. Gerek *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* isimli çalışmasında²⁷ olsun gerek *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi* başlıklı eserinde²⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hayatı ve takipçilerine değinmektedir. Akabinde gelişen Hüseyniyye ekolünün konumlandırılması açısından da ufuk açıcı olup aynı zamanda ülkemizdeki ilk çalışmalardandır. Bu meyanda M. Fatih Özerol tarafından Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin en sıkı takipçilerinden olan İbnü'l-Melâhîmî üzerine yapılan doktora çalışmasının kitaplaştırılmış hali olan *Mu'tezile'de Tevhid: Son Büyük Mu'tezili İbnü'l-Melâhîmî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* isimli eserinden²⁹ de konuların anlaşılması ve Basrî'nin düşünceleri etrafında şekillenen Hüseyniyye ekolünün nasıl bir gelişme sağladığını anlama babında tezimizde yer yer istifade edilmiştir.

Modern çalışmalar arasındaki zikredilmesi gereken bir çalışma da Hamdi Abdullah Dafi' tarafından Basrî'nin kelâmî eserlerini incelediği anlaşılan *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye* isimli Ezher'de yapılan doktora tezidir. Tezin künyesinden 1994 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Çalışmaya -tüm çabalarımıza rağmen- ulaşamadık.³⁰

²⁶ Sabine Schmidtke, “The Mu'tazilite Movement (III)The Scholastic Phase”, **The Oxford Handbook of Islamic Theology**, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2015, (Çevrimiçi) <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001/oxfordhb-9780199696703-e-46>.

²⁷ Bkz: Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 2. b., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017, ss. 125-30.

²⁸ Eserin giriş bölümünde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve devamında oluşan düşünce sistemi özetle lakin ufuk açıcı bir şekilde ele alınmaktadır. Orhan Şener Koloğlu, **Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mutezili İbn'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi**, Emin Yayınları, 2010.

²⁹ Mehmet Fatih Özerol, **Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezili İbnü'l-Melahimi'nin Düşünce Sisteminde Tevhid**, Bursa, Bursa : Emin Yayınları, 2019.

³⁰ İsminden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî görüşlerini incelediği anlaşılan çalışmanın maalesef metnine ulaşamadık. Çalışmanın bazı internet sitelerinde künye bilgisi bulunmakta ancak içeriğine dair herhangi bir mâlûmât bulunmamaktadır. Eserin künye bilgisini bize veren Google kitaplar ve el-Keşşaf: Tescilü Resâilü'l-Câmiyye sitesi kaynak olarak Ezher Üniversitesi kütüphanesini göstermektedir. Lakin Ezher Üniversitesi'nin kendi kütüphane sitesinde böyle bir eser gözükmemekte, yüksek lisans ve doktora tezlerinin künye bilgilerini verdiği sayfada da bu esere ait bir bilgi bulunmamaktadır. Al-Manzumah şirketinin veri tabanı olan ve Arap dünyasındaki tezlerin künye bilgilerini toplayan el-Keşşaf'ta tezin bittiği yazmaktadır. Mısır devlet kütüphaneleri kataloğunda yaptığımız tarama ve İskenderiye Kütüphanesi'nde yapmış olduğumuz taramalarda da herhangi bir şeye ulaşamadık. Ayrıca tezin yazarı Hamdi Abdullah Nafi' Ezher Üniversitesi öğretim üyesi kadrosunda gözükmele birlikte Birleşik Arap Emirlikleri'ne misafir öğretim üyesi olarak gittiğini ifade etmektedir. Tezin yazarı ile olan görüşmelerimiz neticesinde yazar, çalışmanın kütüphanesinde nerede olduğunu bilmediğini ve bulsa dahi gönderemeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca Ezher

Mezkûr çalışmalara ilave olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserleri üzerine veya belirli görüşleri üzerine çeşitli ansiklopedi maddesi, makale ve kitap bölümü gibi çeşitli çalışmalar da bulunmaktadır. Muhammed Hamidullah'ın yayına hazırladığı *el-Mu'temed*'e dair yazdığı “*Introduction to Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*” giriş bölümü bunlardandır. Hamidullah burada Mu'tezile'nin fıkıh usul yöntemine; usul tarihinde tekabül ettiği yere ve etkilerine değinmektedir. Eseri kısaca tanıtmakta müellifi hakkında klasik kaynaklardan aldığı notları paylaşmaktadır. Hamidullah hem giriş bölümünde hem de belirli dipnotlarda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin müçtehid tavrı sergilediğini iddia etmektedir.³¹ Muhammed Hamidullah tarafından yazılan bu Fransızca bölümün, Şerafettin Gölcük³² ve Ömer Aslan³³ tarafından iki farklı tercümesi bulunmaktadır. Aynı şekilde Ahmet Akgündüz tarafından *el-Mu'temed* üzerine kaleme alınan özet mâhiyetinde tanıtıcı bir ansiklopedi maddesi de bulunmaktadır.³⁴

Modern çalışmalara örnek olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Aristoteles şerhi üzerine Elias Giannakis “*The Structure of Abû'l-Husayn al-Basrî's Copy of Aristotle's Physics*” isimli yazma eser incelemesi de önemli bir çalışmadır.³⁵

Eser incelemelerine ilave olarak Basrî'nin belirli görüşleri hakkında yapılan çalışmalar da bulunmaktadır. Wilferd Madelung'un Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından geliştirilen arazların hal/hüküm olduğuna dayanan tahsis delilini incelediği “*Abu l-Husayn al-Basri's Proof for the Existence of God*” başlıklı makalesi bunlardan bir tanesidir. Madelung bu delilin Cüveynî tarafından ilk defa ortaya atıldığı fikrine karşı çıkararak bunun ilk defa Basrî tarafından dile getirildiğini iddia etmekte ve Cüveynî'nin bu delili kullanırken Basrî'den etkilendiğini söylemektedir.

Üniversitesi kütüphanesi ile yaptığımız görüşmeler neticesinde de eser hakkında bilgi vermemeleri, eseri göstermemeleri de çalışmaya ulaşmamızı imkânsız durumuna getirmiştir.

³¹ Muhammed Hamidullah, “Muhakkikin Girişi”, C. 2, **el-Mu'temed fi uşûl'l-fıkh**, Dimeşk, Institut Français de Damas, 1964.

³² Muhammed Hamidullah, “el-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine”, Marife, çev. Şerafettin Gölcük, S. 3 (2003), ss. 331-42.

³³ Muhammed Hamidullah, “Mu'tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin 'el-Mu'temed' Adlı Eseri”, Bilimname : Düşünce Platformu, çev. Ömer Aslan, C. II, S. 4 (2004), ss. 81-105.

³⁴ Ahmet Akgündüz, “el-Mu'temed”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 31, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.

³⁵ Elias Giannakis, “The Structure of Abû l-Husayn al-Basrî's Copy of Aristotle's Physics”, **Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften**, No: 8, 1993, s. 251-258.

Basrî'nin bu görüşü ile İbn Sînâ'nın mümkün-vâcip ayrımını da kıyaslamaktadır.³⁶ Madelung tarafından kaleme alınan bu araştırma Veysel Kaya tarafından tercüme edilerek neşredilmiştir.³⁷ Bu tür çalışmalara örnek olarak zikredilebilecek olan diğer bir araştırma da Martin J. Source McDermott tarafından yazılan *Abu'l-Husayn al-Basrî on God's volition* adlı makaledir. McDermott, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin irade anlayışını tahlil edilmeye çalışmaktadır. Ayrıca bazı noktalarda Cübbâîlerin irade anlayışı ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin irade anlayışı karşılaştırılmaktadır.³⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında yapılan önemli çalışmalardan bir kısmını da onun Yahudi ve Hristiyan gibi gayri müslimlerle olan irtibatını inceleyen araştırmalardır. Bu araştırmaların önemli yönlerinden biri Basrî'nin özellikle Tevrat'a³⁹ ait atıflarının takibi ve kaynaklarının tespitinin irdelenmesidir. Örneğin; Hîmmaşî er-Râzî ve İbnü'l-Melâhimî üzerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Yahudilere yönelik eleştirilerini tespit etmeye çalışmaktadır. Daha çok Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Tevrat'ın neshine dair görüşleri ve Yahudilerin bunun mümkün olmadığına dair itirazları incelenmektedir. Bu tür çalışmalarda araştırmamız açısından değerli bilgiler ihtiva etmektedir.⁴⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında yapılan çalışmalara baktığımız zaman onun *el-Mu'temed* eseri ve fıkıh sahası göze çarpmaktadır. Özellikle ülkemizde yapılan çalışmaların tamamına yakın bir bölümünü bu alanda yapılan çalışmalar

³⁶ Wilferd Madelung, "Abu l-Husayn al-Basri's Proof for the Existence of God", **Arabic Theology, Arabic Philosophy From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank**, ed. James Montgomery, Leuven, Peeters, 2006.

³⁷ Wilfred Madelung, "Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", çev. Veysel Kaya, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIX, No: 1, 2010, s. 333-340.

³⁸ Martin J McDermott, "Abu'l-Husayn al-Basrî on God's volition", **Culture and Memory in Medieval Islam**, Londra, The Institute of Ismaili Studies, 2003.

³⁹ İslam âlimleri ve Kur'an lafızları ya da Basrî'den doğrudan alınan alıntılarda Tevrat lafzı tercih edilmiştir. Yahudilerin kutsal metninden atıflar verilirken Tanah lafzı kullanılmıştır.

⁴⁰ Bkz: Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, **Rational Theology in Interfaith Communication**, Leiden, The Netherlands, Brill, 2006; Sabine Schmidtke, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrî (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", **Arabica**, C. 53, No: 1, 2006, s. 108-142; Schmidtke, "Abū Al-Husayn al-Basrî on the Torah and Its Abrogation", s. 559-580; Camilla Adang, "A Rare Case of Biblical 'Testimonies' to the Prophet Muḥammad in Mu'tazilī Literature: Quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī's Kitāb al-Dīn Wa-l-Dawla in Abu l-Husayn al-Basrî's Ghurar al-Adilla, as Pr...", **A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism**, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare, 1. bs, Baden-Baden, Ergon-Verlag, 2007, doi:10.5771/9783956506895-297; Sabine Schmidtke, "Abū al-Husayn al-Basrî and his transmission of biblical materials from Kitāb al-dīn wa-l-dawla by Ibn Rabban al-Ṭabarī: The evidence from Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Mafātīḥ al-ghayb", **Islam and Christian-Muslim Relations**, C. 20, No: 2, 2009.

oluşturmaktadır.⁴¹ Batı’da yapılan çalışmalarda kelâmî alanın tespiti bize göre çok daha önde gözükmektedir. Lakin bu çalışmalarda direk olarak Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin görüşlerinin tespitinden ziyade Hüseyniyye üzerinden genel bir okuma şeklinde yer almaktadır. Batı’da yapılan çalışmaların dikkat çeken bir diğer yönü Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin Hristiyan ve Yahudi kaynakları ile ilişkisidir.⁴² Arap

⁴¹ Türkiye’de Ebü’l-Hüseyn el-Basrî hakkında fıkıh özelinde yapılan çalışmalar için bkz: Ayşegül Yılmaz, “Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh: El-Mu’temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında”, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012; Betül Caba, “Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin el-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı”, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015; Sacide Ataş, “Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin Kıyas Anlayışı”, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017; Şuayb Yazıcı, “Serahsî, Gazalî, el-Bâcî ve Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin Fıkıh Usûllerinde Hadislerin Kullanımı”, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007; Abdullah Kahraman, “Mu’tezilî Usulcü Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber”, **Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)**, C. III, No: 3, Mu’tezile Özel Sayısı, 2003, s. 165-184; Vecdi Akyüz, “Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin ‘el-Mu’temed’ Adlı Eserinde Yer Alan Fıkıh Tarifi ve Onun Güncelleştirilmesi”, **İslâm Fıkıhını Nasıl Anlamalıyız (Sempozyum)**, 2006, s. 27-32; Mustafa Hayta, “Usûlü’l-Dîn Anlayışının Usûlü’l-Fıkha Yansıması: İcmâ Örneği”, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No: 24, 2014, s. 11-32; Muhammed Tayyib Okiç, “Dımaşk’taki Fransız Enstitüsünün Son İslami Neşriyatı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 14, No: 1, 1966, s. 283-292; Ayhan Hira, “Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin el-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh Adlı Eserindeki Hüsûn Kubuh Tasnifi Bakımından Fıkıh ve Usulü İlmini Tanımlaması”, **Hikmet Yurdu**, C. VI, No: 11, 2013, s. 201-215; Ayhan Hira, “Klasik Fıkıh Usulü Eserlerinde Tasnif Anlayışı ve Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin el-Mu’temed İle İmam Gazzalî’nin el-Mustesfa Adlı Eserlerinin Tasnif Bakımından Mukayesesi”, **Hikmet Yurdu**, C. VII, No: 13, 2014, s. 77-100; Ali Duman, Şükrü Ayran, “Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin el-Mu’temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi”, **Hikmet Yurdu**, C. X, No: 20, 2017, s. 97-120; Şükrü Ayran, “Fıkıh Usûlü’nün Eylem Teorisi (Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin (436/1044) ‘Kitâbü’l-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh’ Adlı Eseri Bağlamında)”, **BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi**, C. III, No: 1, 2021, s. 231-259; Ahmet Selman Baktı, “Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin Kitâbü’l-Kıyâsi’ş-Şer’î Adlı Eserinin Tercümesi”, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No: 26, 2015, s. 63-83; Ebü’l-Hüseyn Basrî, “Haber-i Vâhid Kesin İlim İktizâ Etmez”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i 1**, ed. Recep Alpyağıl, çev. Ömer Osman Arık, İstanbul, İz Yayıncılık, t.y.; Ebü’l-Hüseyn Basrî, “Eşya Şeriat Gelmeden Önce Yasaklık (Hazar) Üzerine mi Yoksa Serbestlik (İbaha) Üzere midir?”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i 2**, ed. Recep Alpyağıl, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, t.y.; İdris Begeç, “Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin Kitâbü’l-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh Adlı Eseri Çerçevesinde Umûm ve Husûs Anlayışı”, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

⁴² Yukarıdaki kaynaklara ilave olarak çalışmamızla ikincil olarak ilgili olan kaynaklarda bulunmaktadır. Bkz: Wael Hallaq, “A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic”, **Muslim World**, C. 77, No: 2-3, 1987, s. 198-227; Jarmila Geisler, “Die Problematik von haqîqa und mağâz in Abû al-Husain al-Basrîs Kitâb al-Mu’tamad”, **Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, C. 167, No: 2, 2017, s. 339; Omar Farahat, “Between God and Society Divine Speech and Norm-Construction in Islamic Theology and Jurisprudence”, Ann Arbor, United States, Colombia University, Doktora Tezi, 2016; Carl Sharif El-Tobgui, “The Epistemology of Qiyas and Ta’lil between the Mu’tazilite Abu’l-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zahiri”, **UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law**, C. 2, 2003, s. 281-354; Marie Bernard, **l’Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l’Islam: d’après Abu l’Husayn al-Basri.**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970; Mohamed Ahmed Abdelrahman Eissa, “Abu Al-Husayn al-Basri Use of Reason in Ilm al-Kalam and Usul al-Fiqh”, **Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)**, C. 16, No: 1, 2011; Sabine Schmidtke, Hassan Ansari, “The Mu’tazilî and Zaydî Reception of Abû L-Husayn al-

dünyasında yapılan çalışmalarda ülkemizde yapılan çalışmalar ile paralellik arz etmektedir. Yani orada da çalışmaların omurgasını fıkıh ilmi oluşturmaktadır.⁴³

Sonuç olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî üzerine yapılan bu çalışmalar onun kelâmî konumunu bir bütün olarak değerlendiren çalışmalar değildir. Zaten yukarıda ifade ettiğimiz gibi çalışmaların tamamına yakını fıkıh alanında yapılmıştır. Basrî'nin bazı kelâmî görüşlerine dair yapılan çalışmalar ise sınırlı konularda kaleme alınmış olup belirli metinlere -hatta pasajlara- odaklanmışlardır. Bu sebeple onun kelâm sisteminin izini sürmek ve düşüncesinin seyrini takip etmek bakımından sınırlı katkı sunduğu ifade edilmelidir. Bizim araştırmamız bu cihetten diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin geniş bir sahada taranması ve elde edilen alıntı, atıf vesaire bulguların bir restorasyon mantığı ile yeniden inşa edilmesi hedeflenmektedir.

B. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Düşünce Ortamı ve İlmî Kişiliği

a. Hayatı

Asıl adı Muhammed b. Alî b. Tayyib Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir. Bazı yerlerde Ebü'l-Hasen olarak geçse de doğrusu Ebü'l-Hüseyin'dir.⁴⁴ Tabakat kitaplarında Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencileri arasında Mu'tezile'nin 12. tabakasında zikredilen Basrî,

Basrî's Kitâb al-Mu'tamad Fî Uşûl al-Fıkh", **Islamic Law and Society**, C. 20, No: 1-2, 2013, s. 90-109.

⁴³ Arap dünyasında yapılan çalışmalar için bkz: Hasan Kayide, el-Mustalahü'l-usuli fi Kitabi'l-Mu'temed li-Ebü'l-Hüseyin el-Basri el-Mu'tezili., Kahire - Fas: Darü's-Selam - Müessesetü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İlmiyye, 2014; Sami Berâhim, Nakdü'l-akli'l-usuli: dirase tahliliyye nakdiyye li-usuli'l-fıkh inde'l-Mu'tezile min zilali Kitabi'l-Mu'temed li-Ebü'l-Hüseyin el-Basri el-Mu'tezili (463 H / 1044 M.), Tunus: Menşuratu Karem eş-Şerif, 2014; Mübeşşir b. İbrahim en-Nedira, el-Bahsu'd-Delâli İnde Mu'tezile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Enmûzecen, (Doktora Tezi), Cezayir: Câmiatü Celâlî Liyabes Sidî Bel-Abbas, 2015; Ali Ahmed Mübeyyad, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Menhecühü'l-Usûlî fî'l-Mutemed, (Yüksek Lisans Tezi), Beyrut: Camiatü'l-Beyruti'l-İslâmiyye, 2009; Ahmed Minal Abdullah Ali, el-İhtiyârâtü'l-Usûliyye li Ebi'l-Hüseyin el-Basrî min Kitâbihi'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh, (Yüksek Lisans Tezi), Sudan: Camiatü Ümmi Dermani'l-İslâmiyye, 2002; Ali Fadıl Muhsin, el-Bahsu'd-Delâli İnde Ebi'l-Hüseyin el-Basrî fî Kitâbihi'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh, (Yüksek Lisans Tezi), Bağdat: Câmiatü Bağdâd, t.y.; Nevvâre Durrî, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve menhecuhu fî defi'i't-Tearuz ve't-tercihu beyne'n-Nusus eş-Şeriiyye", Mecelletü'l-Mi'yâr, C. 25, S. 45 (2019), ss. 961-85; Abdülvehhab b. İbrahim Süleyman, el-Fikrül-usuli, Cidde: Dârü's-Şürûk, 1984 Müellif eserin içerisinde bir bölüm olarak Basrî'nin el-Mu'temed isimli eserini incelemektedir. el-Mu'temed'in geniş özeti diyebileceğimiz bu kırk sayfalık bölümde, eserin tasnif şekli, özellikle hocası Kadî Abdülcebbâr'ın eserinden ayrılan yanları, eserin kendine has tavrı, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kendisine has görüşleri, meseleleri ele alış şekli ve gerek mutezilî olsun gerek farklı mezheplerden olan usulcüler ile ihtilaflarını göstermeye çalışmaktadır.

⁴⁴ Madelung, "Abü l-Huşayn al-Basrî"; Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed Merâgî, **el-Fetħu'l-mübîn fî tabakâti'l-uşûliyyîn**, C. 1, Kahire, Abdülhamid Ahmed Hanefi, 1947, s. 247.

Mu‘tezile’nin önde gelen isimlerindendir.⁴⁵ Yâfiî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin Şerif el-Murtazâ’dan önceki dönemde Şîa’nın imam ve üstatlarından olduğuna dair bir rivayet aktarmaktadır. Lakin buradaki üstatlığın Şîî düşünce içerisindeki takipçilerinin olmasından mülhem olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Doğum tarihi bilinmeyen Basrî’nin Basra’da doğup yaşamını Bağdat’ta⁴⁷ devam ettirdiği kaynaklarda geçmektedir.⁴⁸ Dil ve üslup açısından Arap olmadığı İran kökenli olabileceğine dair bazı tahminler yürütülse de doğup büyüdüğü, eğitim öğretim

⁴⁵ el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ İbnü’l-Murtazâ, **Ṭabakâtü’l-Mu‘tezile**, thk. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut, el-Ma‘hedü’l-Almani li’l-Ebhasi’s-Şarkıyye [Orient-Institut Beirut], 2009, s. 119; Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü’l-Murtazâ, **el-Münnye ve’l-emel fî şerhi’l-Milel ve’n-nihâl**, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Beyrut, Dârü’l-Fikr, 1979, s. 199; Ebû Sa‘d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, “Şerhu ‘Uyûni’l-mesâ’il”, **Fazlü’l-i‘tizâl ve Ṭabakâtü’l-Mu‘tezile**, thk. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Darü’t-Tunisiyye, 1974, s. 401.

⁴⁶ Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es‘ad b. Alî b. Süleymân Yâfiî, **Mir‘âtü’l-cenân ve ‘ibretü’l-yakẓân fî ma‘rifeti havâdisi’z-zamân**, C. 3, thk. Halil Mansur, Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997, s. 45.

⁴⁷ Madelung Kâdî Abdülcebbar ile Ebü’l-Hüseyin el-Basrî arasındaki hoca öğrenci ilişkisinden hareketle Basrî’nin bir dönem Rey’de bulunma ihtimaline dikkat çekmektedir. Bkz: Madelung, “Abû l-Husayn al-Basrî”.

⁴⁸ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm**, C. 4, thk. Beşşar Avvad, Beyrut, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2001, s. 168; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, **el-Muntaẓam fî târîhi’l-mülûk ve’l-ümem**, C. 15, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992, s. 300; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, **Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ**, C. 17, thk. Şuayb el-Arnaut, 3. bs, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1985, s. 587-588; Ebü’l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, **el-Bidâye ve’n-nihaye**, C. 17, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1998, s. 53; Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikan, **Vefeyâtü’l-a‘yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân**, C. 4, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sadır, 1978, s. 271; Ebü’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhiri İbn Tağrıberdî, **en-Nücûmü’z-zâhire fî mülûki Mısr ve’l-Ḳâhire**, C. 5, Mısır, Kültür Bakanlığı, 1963, s. 38; Babanzade Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü’l-ârifin, esmâ’ü’l-mü‘ellifin ve âşârü’l-muşannifin**, C. 2, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, s. 69; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Ziriklî, **el-A‘lâm : Ḳâmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-Arab ve’l-müsta‘rebîn ve’l-müsteşrikin**, C. 6, Beyrut, Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 2002, s. 275; Ebü’l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü’l-İmad, **Şezeratü’z-zeheb fî ahbari men zeheb**, C. 7, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut, Dâru İbn Kesir, 1991, s. 172; Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu‘cemü’l-müellifin : teracimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye**, C. 1, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1993, s. 518; Ebü’l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü’l-Kıftî, **İḥbârü’l-‘ulemâ’ bi-ahbâri’l-hükemâ’ = Târîhu’l-hükemâ’**, thk. İbrahim Şemseddîn, Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005, s. 221-222; Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem‘ânî, **el-Ensâb**, C. 12, Haydarabad, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, t.y., s. 76; Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, **Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ**, C. 2, Lübnan, Beytül-Efkârî’d-Düveliyye, 2004, s. 230; İbnü’l-Murtazâ, **Ṭabakâtü’l-Mu‘tezile**, s. 119; Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca‘fer el-Müsevî Hânsârî, **Ravzâtü’l-cennât fî ahvâli’l-‘ulemâ’ ve’s-sâdât**, C. 7, thk. Esedullah İsmailiyyan, 1. bs, Kum, Mektebetü İsmailiyyan, 1390, s. 349.

faaliyetlerini yürüttüğü bölge Arap bölgeleridir.⁴⁹ İbn Hacer onu kadı olarak zikretse de kadılık görevinde bulunup bulunmadığı bilinmemektedir.⁵⁰

Basrî, kelâm, felsefe ve fıkıh usulü sahasında yetkin bir isim olarak tasvir edilmektedir. Kelâm sahasında birçok eser yazdığı belirtilen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin zamanında Bağdat'ta büyük bir halkasının olduğu söylenmektedir. Kendisi ile görüştüğü anlaşılan çağdaşı Bağdâdî (ö. 463/1071) kendisinin bir hadis rivayet ettiğini söylemektedir.⁵¹ Zehebî (ö. 748/1348), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi zayıf ravileri topladığı eseri *Mizânu'l-İtidal*'e alarak Bağdâdî'den nakille bir hadis rivayet ettiğini belirtip hadis sahasında ehil olmadığını söylese de⁵² *el-İ'ber*'de zamanının en zeki şahsiyetlerinden biri olduğunu belirtmektedir.⁵³ Aynı şekilde İbn Hacer'de kitabında Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden saydığı Basrî'yi hadis sahasında ehil olarak görmemektedir.⁵⁴ Burada Bağdâdî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye "*Hadis biliyor musun?*" şeklinde bir soru yöneltmesi de etkili olmuş olabilir. Muhammed Hamidullah *el-Mu'temed*'in girişine yazdığı mukaddimede "*Bağdâdî gibi genç bir muhaddisin sorusuna Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi fakihin buna evet demesi ve ravileri ile hadisi ezberden söylemesinin hadis sahasında bir eksiklik olarak yorumlanmaması gerekmektedir. Bu Basrî'nin hadis bilmediği anlamına gelmediği gibi böyle bir söylem ona büyük bir haksızlık olmaktadır. Kendisinin kitabında naklettiği hadisler bu konudaki maharetini ortaya koymaktadır*" şeklinde yorumlamaktadır. Muhammed Hamidullah'a göre Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kendisinden küçük birisine cevap vermesi nezaket üslubu olarak değerlendirilmektedir.⁵⁵

⁴⁹ Hamidullah, "el-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", s. 338.

⁵⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, C. 7, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2002, s. 370.

⁵¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 4, s. 168; İbnü'l-Cevzî, *Muntaẓam*, C. 15, s. 301-302. Rivayet ettiği hadis "Utanmıyorsan dilediğini yap ifadesi daha önceki peygamberlerin sözlerindendir" Diğer tabakat müellifleri bu rivayeti Bağdâdî'den nakille aktarmaktadırlar.

⁵² Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nağdi'r-ricâl*, C. 3, thk. Ali Muhammed Bicavi, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1963, s. 654-655.

⁵³ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *el-İber fî haberî men ğaber*, C. 2, thk. Ebü Hacer Muhammed Zaglul, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, s. 2: 273; İbn Hallikan, *Vefeyât*, C. 4, s. 271.

⁵⁴ İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, C. 7, s. 370.

⁵⁵ Hamidullah, "Mu'tezile Fıkıh Usulü ve el-Basrî'nin 'el-Mu'temed' Adlı Eseri", s. 92.

Son dönem Mu‘tezile içerisinde yetkin kelâmcılardan birisi olan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin güzel konuşma kabiliyetine sahip olduğu, kelâm, felsefe ve fıkıh usulü sahasında çeşitli eserler telif ettiği ve kendisinden sonra gelen çoğu kimse yazdığı eserlerden istifade ettiği mâlûmdur.⁵⁶ Yaşantı olarak kanaatkâr biri olan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin kelâm sahasında önemli bir isim olduğu aşîkârdır. Lakin Basrî’nin meselelere eleştirel bir gözle bakması, tevarüs ettiği Mu‘tezilî birikimi kritik etmesi⁵⁷ döneminde bazı sıkıntılar yaşamasına sebep olmuştur. Basrî, ömrünün sonuna kadar Mu‘tezile mezhebine bağlı kalmış ama özellikle mezhep içi eleştiriler onun dışlanmasına sebep olmuştur. İbnü’l-Kıftî, döneminde herkesin onunla beraber olmaya çekinip onunla anılmaktan endişe duyduğunu söylemektedir.⁵⁸ İbn Murtazâ, felsefe ile uğraşması ve kendisinden önceki Mu‘tezilî birikimi eleştirmesi dolayısıyla Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin sert eleştirilere maruz kaldığını hatta Hâkim el-Cüşemî’nin Basrî için “*Bu iki sebep yüzünden ilmi bereketsizdi!*” ifadesini kullandığını nakletmektedir. Bunun bir taassup olduğunu ifade eden İbn Murtazâ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin özellikle *el-Mu’temed* eserinin ve diğer eserlerinin kendisinden sonra gelen birçok esere kaynaklık ettiğinin altını çizmektedir.⁵⁹

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî hicrî 436⁶⁰ senesinde Bağdat’ta vefat etmiş ve cenaze namazı dönemin önemli Hanefî fakihlerinden Ebû Abdullah es-Saymerî tarafından kıldırılmıştır.⁶¹

⁵⁶ İbn Hallikan, **Vefeyât**, C. 4, s. 271; Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, **el-Vafi bi’l-vefeyat**, C. 17, thk. Ahmet Arnaut, Mustafa Türki, Beyrut, Daru İhyai’t-Turas, 2000, s. 93; İbnü’l-Murtazâ, **Tabakâtü’l-Mu‘tezile**, s. 119; İbnü’l-Murtazâ, **Münye**, s. 199; Cüşemî, “Şerhu ‘Uyûni’l-mesâ’il”, s. 401.

⁵⁷ Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü’l-Vezîr, **İşârü’l-hağ ‘ale’l-halk fi reddi’l-hilâfât ‘alâ mezâhibi’l-hağ min uşûli’t-tevhîd**, Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987, s. 21.

⁵⁸ İbnü’l-Kıftî, **İhbârü’l-‘ulemâ’**, s. 222.

⁵⁹ İbnü’l-Murtazâ, **Tabakâtü’l-Mu‘tezile**, s. 119; İbnü’l-Murtazâ, **Münye**, s. 199; Cüşemî, “Şerhu ‘Uyûni’l-mesâ’il”, s. 402.

⁶⁰ Katip Çelebi bazı yerlerde vefat tarihi olarak 400, 458 ve 463 gibi farklı tarihler vermektedir. Tarihleri karıştırmış olması muhtemeldir. Basrî’nin 436 yılında vefat ettiği noktasında kaynaklar hemfikirdir. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn, Bağdat: Daru’l-Müsenna, 1946, C. 1, s. 414; C. 2, ss. 1273, 1732.

⁶¹ Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, C. 4, s. 169; İbnü’l-Cevzî, **Muntaẓam**, C. 15, s. 300; Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil fi’t-târîh**, C. 8, thk. Muhammed Yusuf Dakkak, Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987, s. 269; İbn Kesir, **el-Bidâye ve’n-nihaye**, C. 17, s. 54; İbn Hallikan, **Vefeyât**, C. 4, s. 271; İbn Hacer el-‘Askalânî, **Lisânü’l-Mizân**, C. 7, s. 370.

b. Hocaları, Öğrencileri ve Etkileşim Ağı

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Tahir b. Lüba'a'dan hadis dersi okuduğu kaynaklarda geçmektedir.⁶² Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olduğu noktasında bir şüphe gözükmemektedir. Lakin Basrî'nin kendisinden hadis rivayet ettiği Tahir b. Lüba'a'nın hayatı hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin İbn Sînâ'nın çağdaşı olan Bağdat Felsefe okulunun temsilcilerinden Ebü'l-Ferec Abdullâh b. et-Tayyib el-Bağdâdî'nin (ö. 435/1044) öğrencisi olduğu kaynaklarda geçmektedir.⁶³ İbn Ebî Useybia, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Ebü'l-Ferec'ten tıp okuduğunu söyleyerek onun öğrencileri arasına dahil etmektedir.⁶⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ilaçlar hakkında bir eser kaleme aldığı da kaynaklarda geçmektedir.⁶⁵ Modern bazı araştırmalar Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'yi Nestûrî bir doktor olarak tanıtmaktadır. Kaynak olarak İbnü'l-Kıftî gösterilmekte fakat burada bu bilgiyi tespit edemedik. Ebü'l-Hüseyn adında Bağdat'ta yaşamış

⁶² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 4, s. 168.

⁶³ J. Vernet, "Ibn Al-Tayyib", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 24.04.2012, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3389, 16.09.2018; Stern İbn Ebî'l-Useybiâ'nın Ebü'l-Ferec'in çağdaşı olarak bahsettiği fizikçi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin aynı kişi olduğunu söylemektedir. S. M. Stern, "Ibn al-Samh", *Journal of the Royal Asiatic Society*, C. 88, No: 1-2, 1956, s. 37-38; Ebü'l-Ferec'in hayatı ve görüşleri için bkz: Ali Hüseyin Cabiri, *Ebü'l-Ferec b. et-Tayyib el-Bağdâdî: reisü Beytü'l-Hikme el-Abbasi fî metalî'l-karnî'l-hamis el-hicre ve cühûdühû fî medreseti'l-Bağdad el-mantikiyye*, Bağdad, Beytü'l-Hikme, 2002.

⁶⁴ Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fî şabakâti'l-eṭṭibbâ*, thk. Nizar Rıza, Beyrut, Daru Mektebeti'l-Hayat, t.y., s. 324.

⁶⁵ Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Basrī"; Ebū Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saïd el-Makdisî Temîmî, *Ḥabîbü'l-'arûs ve reyḥânü'n-nüfûs fî sinâati'l-ûtûr*, thk. Lütfullah Kari, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2014, s. 24; Gregor Schwarb, "Early Kalām and the Medical Tradition", *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*, ed. Peter Adamson, Peter E. Pormann, London, Warburg Institute Colloquia, 2017, s. 106 Madelung'un burada temel dayanağı Ebū Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saïd Makdisî Temîmî'nin *Habîbü'l-'arûs ve reyḥânü'n-nüfûs fî sinâati'l-ûtûr* isimli eseridir. Temîmî, bu eserinde Ebü'l-Hasen Alî b. Rıdvân b. Alî b. el-Mısırî et-Tayyib isimli istifade ettiği bir müelliften bahsetmektedir. Eseri tahkik eden Lütfullah Kari bunun Ali b. Rıdvân el-Mısırî'nin olmasının imkânsız olduğunu çünkü bu zâtın Temîmî'den bir asır sonra yaşadığını ifade etmektedir. Temîmî'nin Ebü'l-Hasen el-Basrî ile görüştüğünü ifade eden açıklamaları bu zâtın Fâtımîler döneminde Mısır'da bulunması gerektiği çıkarımına götürmüştür. Fakat Basrî'nin Mısır'a gittiğine dair elimiz de bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen 370 yılından önce doğmuş olmalıdır tahmini Temîmî'nin vefat tarihi baz alınarak yapılmıştır. Kaynaklar Ebü'l-Hasen el-Basrî şeklinde az da olsa kullanım bulunmaktadır. Fakat 'Mısırî' ve 'Rıdvân' ifadesi geçmemektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin tıp eğitimi aldığı bilinmektedir. Kudüs doğumlu Temîmî'nin ilmi seyahatleri esnasında Bağdat'ta Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile görüşmüş olması bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Fakat bu zayıf bağlantı üzerine Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye böyle bir eser nispet etmek uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir.

Hristiyan bir doktordan kaynaklar bahsetmektedir. Bu isimle karıştırılmış olması muhtemeldir.⁶⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Aristoteles mantığı ile geleneksel tıp eğitimi aldığı zikredildiği üzere mâlûmdur.⁶⁷ Madelung, Basrî'nin Ebü'l-Ferec'ten tıp tahsil etmeye başlamasından sonra felsefeye merak saldıgını ve nihayetinde Yahya b. Adî'nin öğrencilerinden İbnü's-Semh'ten⁶⁸ ders aldığını söylemektedir.⁶⁹ Tıp ve felsefe eğitimi aldıktan sonra Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olmuştur.⁷⁰ Daha sonra hocasından tevarüs ettiği birikimi eleştirmiş ve böylelikle kendi ismiyle anılan Hüseyniyye ekolü oluşmaya başlamış ve Fahreddin er-Râzî'nin ifadesiyle onun zamanına kadar varlığını sürdüren Mu'tezile grubu olmuştur. Diğer bir ifade ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinin sistemleşmesi ile oluşan Hüseniyye Ekolü son büyük Mu'tezilî gruptur.⁷¹

Gimaret, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin İbnü's-Semh'in öğrencisi olmasına kuşkuyla yaklaşmakta ancak endişesinin nedenlerine dair herhangi bir şey söylememektedir.⁷² Ancak yazma nüshanın haşiyesine “Aristoteles'in Fizik'inin ilk bölümü İshak b. Huneyn çevirisi, Muhammed b. Ali el-Basrî tarafından Ebû Ali b. es-Semh'le birlikte okundu, içerdiği şerhler onun [el-Basrî] tarafından onun [İbnü's-

⁶⁶ Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, C. 2, t.y., s. 177; Herman G.B. Teule, “Abū l-Husayn al-Basrī”, s. 665.

⁶⁷ Schwarb, “Early Kalām and the Medical Tradition”, s. 106.

⁶⁸ Şerhu'l-Umed'i tahkik eden Ebu Zunejd ve bazı müellifler Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocası olarak Endülüslü âlim Ebü'l-Kâsım Asbağ b. Muhammed b. es-Semh el-Gırnâtî (ö. 426/1035)'yi göstermektedir. Lakin bu bilgi hatalı gözükmemektedir. Mezkûr İbnü's-Semh matematik ve astronomi âlimi olup yaşadığı bölge Gırnata'dan da dışarı çıkmamıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de Bağdat'tan çıkmadığını göz önüne aldığımızda bu hoca öğrenci ilişkisi imkânsız gözükmemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocası olan Ebu Ali İbnü's-Semh Bağdat'ta yaşamış olan bir Aristo şarihidir. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zünejd, “Dirase - Muhakkikin Girişi”, C. 1, *Şerhu'l-Umed*, Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1990, s. 16; Saadettin Ökten, “İbnü's-Semh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 21, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, s. 204.

⁶⁹ Madelung, “Abū l-Husayn al-Basrī”.

⁷⁰ Akgündüz, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrī”, s. 326.

⁷¹ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire, Mektebü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1938, s. 45; Ebü'l-Hüseyin Basrî, *Taşaffuhu'l-edille fi uşûli'd-dîn*, ed. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, s. VII; Mes'ud Celâlî, Sabine ve Madelung'un aksine önce Mu'tezile eğitimi aldığını daha sonra felsefeye yönelip Mu'tezile'yi eleştirdiğini aktarmaktadır. Masoud Jalali-Moqaddam, Bujnurdî, “Abū'l-Husayn al-Basrī”, s. 378.

⁷² Gimaret, “Abu'l-Hosayn Basrī”, s. 322-324.

Semh'in] yazdırmasıyla yazıldı.” düşülen not Basrî ile İbnü's-Semh arasındaki hoca-öğrenci ilişkisini destekler mâhiyettir.⁷³

İbn Hacer, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin rivayet ettiği tek hadisi ismi Muhamed b. Ahmed b. Abdullah olan Kerhî Ebû Ali b. Velid'ten (ö. 478/1086) başka kimsenin rivayet etmediğini söylemektedir.⁷⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den sonra kelâm meclisinin başına geçtiği ve -karşılaştığı baskı ve endişelerinden dolayı- gizlice Mu'tezile kelâmı öğrettiği aktarılmaktadır. Aynı zaman da Hanbelî fakihî olduğuna dair bilgi de oldukça dikkat çekicidir. Çok büyük etkilere sahip olmasa da kaynaklar Mu'tezile'nin seçkinleri arasında olduğunu aktarmakta ve kelâmcı olduğunu bildirmektedir. Kaynaklarda tam adı Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Velid el-Kerhî olarak geçmektedir. H. 390 senesinde doğan Ali b. Velid el-Kerhî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den kelâm ve diğer İslâmî ilimlere dair eğitim almıştır. Ali b. Velid'in kelâm ilminin yanında felsefe ve mantık sahasında da yetkin bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Hadis âlimi Ebü'l-Berekât Abdülvehhâb b. el-Mübârek b. Ahmed el-Enmâtî (ö. 538/1143)'nin kendisinden hadis rivayet ettiği; Hanbelî âlim Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî (ö. 513/1119)'nin de kendisinden kelâm dersi aldığı, diğer taraftan Hristiyan bir hekimken Müslüman olan tarihçi Ebû Alî Yahyâ b. Îsâ b. Alî b. Cezle el-Bağdâdî (ö. 493/1100)'nin de kendisinden mantık dersleri aldığı kaynaklarda geçmektedir. Hatta İbn Cezle'nin Ali b. el-Velid el-Kerhî'den etkilenecek müslüman olduğu söylenmektedir. H. 478 yılında vefat eden Ali b. Velid el-Kerhî zâhid, ilim sahibi ve kanaatkâr bir kişiliği ile tanınmaktadır. Ayrıca iyi derecede mantık bildiği de vurgulanmaktadır. Hakkında Mu'tezile'nin zâhidlerinden olduğu, zamanında kimsenin onun kadar kanaatkâr olmadığı, bir tevazu simgesi olduğu aktarılmaktadır.⁷⁵ Ebû Ali b. Velid hakkında dikkat çeken noktalardan bir tanesi de bir dönem Nizamiye medresesinden ders vermiş olmasıdır.⁷⁶

⁷³ Stern, “İbn al-Samh”, s. 38.

⁷⁴ Abdullah b. Ali el-Cürcanî kendisinden hadis rivayet eden öğrencisi kabul edilmektedir. Bkz: Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 4, s. 168.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, C. 18, thk. Şuayb el-Arnaut, 3. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 489-490; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, C. 7, s. 531; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql* = *Muvâfaqatü şahîhi'l-menkül li-şarîhi'l-ma'kül*, C. 9, thk. Muhammed Reşad Salim, 2. bs, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991,

Ebû Ali b. Velid'e ilave olarak Zehebî, Ebü'l-Kâsım İbnü't-Tebbân isminde de bir öğrencisi olduğunu aktarmaktadır.⁷⁷ Hakkında bilgi bulunmayan İbnü't-Tebbân'ın Kelâmcı Ebû Abdullah İbnü'-Tebbân'ın oğlu olması ihtimal dahilindedir.⁷⁸ Hanbelî âlim İbn Akîl'in kendisinden ders aldığı da kaynaklarda geçmektedir.⁷⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ilk takipçileri arasında fakih kimliği ile ön plana çıkan Ebü'l-Kâsım b. Berhân el-Ukberî (ö. 454) zikredilmektedir. Hakkında kaynaklarda çok bilgi bulunmayan Ukberî'nin tam adı Ebü'l-Kasım Abdülvâhid b. Ali Berhân el-Ukberî olarak geçmektedir. Arap dili sahasında önemli bir behreye sahip olduğu anlaşılan Ukberî, fıkıh ve kelâm alanında yetkin birisidir. Lakin kelâmcılığından çok fakih yönü ön plandadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî vefat edene kadar kendisinden ders almış daha sonra Basrî'nin gözde öğrencisi İbnü'l-Velid'in derslerine devam etmiştir. Kendisi Hanefî-Mu'tezilî etkileşiminin en somut örneklerinden biri olarak gösterilmektedir. İbn Battâ'dan ders aldığı kaynaklarda geçmekte hatta İbn Mâkula bu sebepten dolayı onu İbn Battâ'nın ashabından kabul etmektedir. Aynı şekilde Ukberî'nin Mu'tezilî-Mürciî olduğu rivayet edilmektedir. "Kâfirlerin cehennemde ebedi olarak kalmayacağı" görüşü hakkında aktarılan tek görüştür. 80 yaşın üstünde bir ömür süren Ukberî 454 yılında vefat etmiştir.⁸⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Hanefî fakihi Ebû Abdullah es-Saymerî arasındaki yakınlık aralarında bir hoca-öğrenci ilişkisinin olup olmadığını gündeme getirmektedir. Bazı modern çalışmalar Saymerî ile Basrî'nin belirli konuları

s. 160; Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III)The Scholastic Phase", s. 15 (Online edisyondaki kitap bölümünün kendi sayfaları takip edilmiştir); Ali Haydar Bayat, "İbn Cezle", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 19, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, s. 396-397.

⁷⁶ William Montgomery Watt, **Müslüman Aydın : (Gazali hakkında bir araştırma)**, çev. Hanifi Özcan, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 122.

⁷⁷ Zehebî, **Siyer**, C. 17, s. 587.

⁷⁸ Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III)The Scholastic Phase", s. 15.

⁷⁹ İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruz**, C. 9, s. 160; George Makdisi, **İbn Akîl ed-Dînü ve's-Sikâfetü fi'l-İslâmi'l-Klâsikîyyi**, çev. Muhammed İsmail Halil, 1. bs, Beyrut, Merkezü'n-Nemâ li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât, 2018, s. 58-59.

⁸⁰ Zehebî, **Siyer**, C. 18, s. 124-125; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, **Lisânü'l-Mîzân**, C. 5, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2002, s. 294; Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III)The Scholastic Phase", s. 15.

müzakere etmelerinden hareketle aralarında arkadaşlıktan öte hoca-öğrenci ilişkisi olduğunu savunmaktadır.⁸¹

Kādî Abdülcebar'ın öğrencileri arasında zikredilen Ebû Sa'd İsmail b. Ali b. Hüseyin es-Semmân er-Râzî'nin de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini takip ettiği bazı kaynaklarda geçmektedir. Kaynaklar Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Ebû Sa'd es-Semmân arasında direk olarak hoca-öğrenci ilişkisinden bahsetmese de ikisinin Kādî Abdülcebbâr'ın ders halkasında birlikte okuması, aynı dönem ve bölgede bulunması sebebiyle hoca öğrenci ilişkisinin olması kuvvetle muhtemeldir. Semmân'ın kelâm, fıkıh, kıraat ve özellikle hadis sahasında mahir biri olmasına ilave olarak sünnî âlimler eliyle şekillenen hadis literatürünü Zeydî kültür havzasına nakleden birisidir. Bu açıdan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini takip eden birisi olması önemli bir nokta olarak gözükmemektedir.⁸²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğrencilerinden Ebû Ali Muhammed bin Ahmed bin el-Velid el-Kerhî (ö.478/1086) ve Ebü'l-Kâsım b. Berhân (ö. 456/1064) tarafından ders halkası Bağdat'ta devam ettirilmiştir.⁸³ Harezmi bölgesine Mu'tezilî kelâmının hasseten Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinin aktarılmasında önemli aktör Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'dir. Zemahşerî'nin hocası olduğu bilindiği gibi Hüseyinî düşüncenin en önemli temsilcisi İbnü'l-Melâhimî'nin kelâm ilmini Dabbî'den öğrendiği düşünülmektedir. Yani Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüş ve düşünce yapısını Harezmi bölgesine ilk aktaran kişi Dabbî'dir.⁸⁴ Basrî'nin tesis ettiği ekol 6./12.yy'ın başlarında İbnü'l-Melâhimî (ö.536/1141)'nin Harezmi'deki dersleri ve yazılarıyla tekrar canlanmıştır.⁸⁵ Hasseten Melâhimî'den sonra bölgede Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmînî (ö.

⁸¹ Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III)The Scholastic Phase", s. 15.

⁸² Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed Kureşî, **el-Cevâhirü'l-Mu'dıyye fî şabâkâtî'l-Hanefiyye : 1135-1871**, C. 1, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2. bs, Cize, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993, s. 425; Ayr. Bkz. Hassan Ansari, "Un muhaddit mu' tazilite zaydite : Abû Sa' d al-Sammân al-Râzî et ses Amâlî", **Arabica**, C. 59, No: 3-4, 2012, s. 267-290.

⁸³ Makdisi, **İbn Akîl**, s. 58-59.

⁸⁴ Bkz: Halil İbrahim Delen, "Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (1114)", **İslam'ın Akılcıları / Mu'tezili Öncüler**, ed. Özden Kanter, İstanbul, Mana Yayınları, 2021.

⁸⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin en önemli takipçisi ve öğrencisi olarak İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) geçmektedir fakat İbnü'l-Melâhimî ile Basrî arasında yaklaşık bir asırlık zaman farkının olması bu hoca-öğrenci ilişkisini imkânsız kılmaktadır.

658/1260)⁸⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin önemli takipçileri arasında zikredilmektedir.⁸⁷ Yine Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin en önemli takipçileri arasında zikredilmesi gereken isim adı eserinin tahkikinde yanlış "Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd" kaydedilen Ahmed b. Said el-Ucâlî'dir (VII./XIII. yüzyıl). Ucâlî eserinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den hocası olarak bahsetse de bu hocalık ilişkisi eserlerinden istifade anlamındadır.⁸⁸ Diğer taraftan el-Keşşâf isimli eseri ile tanınan Zemahşerî'nin de Hüseyinî öğretiden etkilendiği bazı modern araştırmalarda geçmektedir.⁸⁹

İmâmiyye arasında Mu'tezilî düşüncenin iktibas 3./9.yy.'ın ikinci yarısında Nevbahtîler özelinde, özellikle Ebû Sehl İsmâîl b. Alî b. İshâk b. Ebî Sehl el-Fazl b. Nevbaht el-Bağdâdî en-Nevbahtî (ö. 311/924) ve Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî'yle (ö. 310/922 [?]) birlikte başlamaktadır.⁹⁰ Çalışmaları kısmen korunmuş olan Mu'tezilî etkinin izlerini sürebildiğimiz ilk İmamî âlim Şeyh Müfid'dir (ö.413/1022). Hocası Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) İmâmiyye içerisindeki tutucu tavrı bırakarak Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) görüşlerinin çoğunu benimsemiştir. Şeyh Müfid'in öğrencisi Şerif el-Murtazâ (ö.436/1044) hocasının aksine Basra

⁸⁶ Bkz: Halil İbrahim Delen, "Ebü'r-Recâ el-Gazmînî (1260)", **İslam'ın Akılcıları / Mu'tezilî Öncüler**, ed. Özden Kanter, İstanbul, Mana Yayınları, 2021.

⁸⁷ Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, **Tercîhu esâlibi'l-Kur'ân 'alâ esâlibi'l-Yûnân**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 88.

⁸⁸ Özcan Taşcı, **Son Mu'tezile Kelamcısı Takıyyüddün Necrani**, Sentez Yayın Ve Dağıtım Tic. San. A. Ş., 2013, s. 18.

⁸⁹ Zemahşerî'nin Hüseyiniyye Behşemiyye ayrımında Hüseyiniyye'den olduğunu iddia edenler olduğu gibi Zemahşerî'nin kelâmî görüşleri üzerine doktora tezi yapan Hilmi Kemal Altun bu etkileşimin mümkün olmadığını söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hilmi Kemal Altun, "Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri", İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019, s. 61-66; M. Suat Mertoğlu, Mustafa Öztürk, "Zemahşerî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 44, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, s. 236; Altun'un aksine Zemahşerî'nin kelâm eseri Minhâc'ı tahkik ve tercümesini yapan U. Murat Kılavuz ve İskender Sarıca, Zemahşerî'nin Hüseyiniyye'ye daha yakın durduğunu ifade etmekte olup Altun tarafından zikredilen delillere karşı çıkarak görüşlerini tahlil etmektedir. Bkz: Ulvi Murat Kılavuz, İskender Sarıca, "Zemahşerî ve el-Minhâc fî usûli'd-dîn", **Mu'tezile Akâidi - Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 7-36.

⁹⁰ Ebû Alî el-Cübbâi Makâlât'ta Şia içerisinde tevhid ve adalet kâil olanların olduğunu ve bu grup aşırı durumlardan uzak durduğunu ifade etmektedir. Bunların Nevbahtîler olması kuvvetle muhtemeldir. Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm Cübbâi, **Kitâbü'l-Makâlât : İtikadi Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri**, thk. Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019, s. 126.

Mu'tezile'sinin görüşlerini takip etmiştir. Rey'de kâdıkdâtlık görevi yapan, bulunduğu ortam ve dönemde Mu'tezilî düşüncenin başı olarak kabul edilen Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö.415/1025) bir öğrencisi olarak zamanının Behşemîsi olan Şerîf el-Murtazâ özellikle Ebû Hâşim'in görüşlerinden etkilenmiştir; onunla birlikte Şîa/İmamiyye ve Mu'tezile etkileşimi önemli bir noktaya ulaşmıştır. 6./12.yy'ın sonuna doğru Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö.436/1044) görüş ve düşünceleri Şîa - özellikle İmâmiyye- arasında giderek etkili olmaya başlamıştır.⁹¹ İmâmiyye arasında, Sadüddin Mahmûd el-Himmaşî er-Râzî (ö. 600) ağırlıkla Ebü'l-Hüseyin ve İbnü'l-Melâhimî'nin kelâm çalışmalarına dayanmıştır. Mensubu olduğu Şîî düşünce içerisinde iki eğilim söz konusudur. Şîî kelâmcılar o dönemde Behşemiyye ile Hüseyniyye arasındaki ayrımı takip etmişlerdir. Şerîf el-Murtazâ ve takipçileri Behşemî görüşleri takip ederken; Himmâsi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yolunu takip etmiştir. Himmaşî'nin, *el-Münkız mine't-taklîd ve'l-Mürşid ile't-Tevhîd*'i İran'da yayımlanmıştır. Tevhid ve adaletle ilgili bölümlerinde Himmaşî genellikle İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerine mutâbıktır ve aynı meseleleri ele almaktadır. Lakin görünüme göre halka hitaben⁹² ve bazen farklı sıralarla farklı itirazlara cevap verir şekilde yazılmıştır. Sayfaları sıklıkla İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini farklı kelimelerle anlatmaktadır, bazen atıf yaparak veya yapmadan doğrudan alıntılar yapmaktadır.⁹³

7./13. yüzyılın İmâmî düşüncenin son önemli temsilcileri olarak kabul edilen Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi tam anlamıyla takip etmeseler de üzerlerinde etkisinin olduğu barizdir.⁹⁴ Diğer taraftan Kemâleddin Mitham el-Bahrânî (ö.699/1300) kelâm çalışmalarında sıklıkla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den ve ekolünden alıntılar yapmış ve

⁹¹ Schmidtke, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", s. 109.

⁹² Her ne kadar halka hitaben görünümü arz etse de toplumun ileri gelenlerinin istediği üzerine kaleme aldığını kendisi ifade etmektedir.

⁹³ Martin J McDermott, "Abu 'l-Husayn al-Basrī on God's volition", **Culture and memory in medieval Islam: Essays in honour of Wilferd Madelung**, ed. Farhad Daftary, Josef W. Meri, London, Institute of Ismaili Studies, 2003, s. 86.

⁹⁴ Wilferd Madelung, "İmamiyye ve Mu'tezile Teolojisi", **Dinî Ekoller ve Mezhepler**, çev. A. Bülent Ünal, İzmir, 69-93, 2001, s. 91.

görüşlerini desteklemiştir.⁹⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kelâmî görüşlerini takip eden diğer bir Şîî kelâmcı da İbn Ebû Cumhur (ö. 904/1499 [?])'dur. Nevi şahsına münhasır bir âlim olan İbn Ebû Cumhur, Şîî olmakla birlikte eserlerinde Eş'arîlik ve Mu'tezile arasında uzlaştırmacı bir tavır takınmakta, tasavvuf, İshrâkîlik ve Mu'tezile'yi sentezleyerek söylem geliştirmeye çalışmaktadır. Kendisi Şîîlikten taviz vermemekle birlikte genel olarak Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve takipçilerinin görüşlerini benimsemektedir.⁹⁶

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Zeydîler içinde de etkilediği isimler bulunmaktadır. Hatta bazı kaynaklar ondan 'şeyh' ve 'hoca' olarak bahsetmektedir. Özellikle bu usûl eserlerinde gözlemlenmektedir.⁹⁷ Zeydîlik içerisinde Behşemiliğin baskın etkisi bulunmakla birlikte Zeydiyye arasında İmam Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza (ö.741/1346) gibi Ebü'l-Hüseyn'in kelâmî görüşlerini takip edenler de bulunmaktadır.⁹⁸ Zeydîlik içerisinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerini alıntılarla aktaran ve kendisine sıklıkla atıf yapan isimlerden bir tanesi de Abdullah b. Zeyd el-Ansî (ö. 640/1242) ve İbnü'l-Vezir'dir.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Zeydiyye, İmâmiyye gibi fırkaların dışında farklı görüşlere mensup âlimlerinde takdirini kazanmıştır. Bu âlimlerin başında Fahreddîn er-Râzî gelmektedir. Fahreddîn er-Râzî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hakkında "*Mu'tezile'nin en zekilerinden*" ifadesini kullanmaktadır.⁹⁹ Hatta Fahreddîn er-Râzî yer yer eleştiriler yöneltse de Mu'tezile içerisinde '*rahimehullah*' ifadesini tek onun için kullanmaktadır.¹⁰⁰ Josef van Ess, felsefe kelâm ilişkisi bağlamında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Fahreddin er-Râzî'ye öncülük ettiğini ve Râzî'nin bu bağlamda

⁹⁵ Sabine Schmidtke, **The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)**, Berlin, Klaus Schwarz, 1991, s. 4.

⁹⁶ Bkz. Sabine Schmidtke, "İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'î ve Müclî Mir'âtî'l-Müncî'si", **İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserleri**, ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke, çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021.

⁹⁷ Fatih Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)", **Diyanet İlmî Dergi**, C. LII, No: 2, 2016, s. 125.

⁹⁸ Madelung, "Abû l-Husayn al-Basrî".

⁹⁹ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrüddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uḫûl fî dirâyeti'l-uṣûl**, C. 4, thk. Sa'îd Fûde, Beyrut, Dâru'z-Zehâir, 2015, s. 19; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrüddin er-Râzî, **el-Meṭâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî**, C. 1, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, t.y., s. 87.

¹⁰⁰ Madelung, "Abû l-Husayn al-Basrî".

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi "*kafa dengi*" bulduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin insan fiilleri ve irade hürriyeti gibi meselelerde İbn Teymiyye'nin de takdirini kazandığı iddia edilmektedir. Gerek usul olsun gerek kelâmî konularda olsun farklı ekoller içerisindeki âlimlerin de ilgisini çeken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin İbn Teymiyye'yi de bu noktada etkilemiş olması imkân dahilinde gözükmemektedir.¹⁰² İbn Teymiyye Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin son dönem Mu'tezile içerisinde mahir bir isim olduğuna işaret etmektedir.¹⁰³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin sıklıkla zeki bir şahsiyet olduğunu vurgulayan İbn Teymiyye görüşleri hakkında -katılmasa da- hayranlığını gizleyememektedir.¹⁰⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kendisinden sonra gelen âlimlere etkisini gösterme açısından Molla Fenârî'nin yaptığı atıflar zikredilebilir. Molla Fenârî neredeyse hiçbir kelâmcıya ismen atıf yapmasa da bunun istinasını Ebü'l-Hüseyin el-Basrî oluşturmaktadır.¹⁰⁵

Yahudiliğin içerisinde Mu'tezilî düşünce yapısının 9. yy'dan itibaren benimsendiği bilinmektedir. Mu'tezilî kelâm düşüncesi doğal olarak Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerdeki akılcılığa meyilli ilahiyatçıların da ilgisini çekmiş ve İslam dünyasındaki inançlar arası iletişim için uygun bir zemin oluşturmuştur.¹⁰⁶ Yahudilik'te de Mu'tezilî düşünce yapısı 9.yy'dan itibaren çeşitli derecelerde benimsenmiştir.¹⁰⁷ Esasen Şiîler arasındaki İmamî ve Zeydîler, aynı şekilde Rabbânî ve özellikle Karâî Yahudilerinin Mu'tezilî düşüncüyü iktibas etmesi sayesinde bugün Mu'tezilî düşünce hakkında daha iyi daha sağlıklı bilgiye ve hatta önemli miktarda

¹⁰¹ Ess, **Der Eine und das Andere**, C. 2, s. 1070; Ayr. Bkz: Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Buğyetü'l-mürtâd fi'r-red 'ale'l-müfelsife ve'l-ĶarâmiĶa ve'l-Bâtıniyye**, thk. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveyş, 2. bs, Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1405, s. 450.

¹⁰² M. Sait Özervarlı, İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisi ve kelâmcılara eleştirisi, 2. b., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017, s. 154.

¹⁰³ Bkz. Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fi nakẓi kelâmi's-Şî'a ve'l-Ķaderiyye**, C. 2, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409, s. 570-573; İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruz**, C. 9, s. 132.

¹⁰⁴ Özervarlı, İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisi ve kelâmcılara eleştirisi, s. 73; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, **Kitâbü'l-'Arş**, thk. Muhammed b. Halife et-Temîmî, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1999, C. 1, ss. 165-66; Râzî de aynı şekilde Mu'tezile'nin en zeki şahsı olarak Basrî'yi taltif etmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Metâlib**, t.y., C. 1, s. 44.

¹⁰⁵ Orhan Şener Koloğlu, "Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî", Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu, 2010, s. 386.

¹⁰⁶ Mu'tezile'nin Yahudilik üzerindeki etkisinin daha geniş bir anlatısı için bkz: Casim Ekinci, "Mu'tezile'nin Yahudilik Üzerindeki Etkisi Samuel Ben Hophni Örneği", İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

¹⁰⁷ Madelung, Schmidtke, **Rational Theology in Interfaith Communication**, s. vii.

orijinal yazılı metne de ulaşabilmekteyiz. Mu‘tezilî âlimlere ait ilk yazılı metinlerin korunmasında Zeydîlerin ve Karâî Yahudilerinin yapmış olduğu çalışmalar özel bir öneme sahiptir. Yalnızca Mu‘tezilî düşünce yapısını kendi ilahiyat düşüncelerinde geniş kapsamda benimsemekle kalmamışlar, aynı zamanda önemli miktarda orijinal metinleri sistemli bir şekilde istinsah ederek, kopyalayarak günümüze ulaşmasını sağlamışlardır.¹⁰⁸

Yahudilerin Karâî mezhebi arasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî görüşleri, önceden de bilgi verildiği üzere çağdaşı olan Ebû Yâkub Yûsuf el-Başîr tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Buna mukabil Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî görüşleri, 5./7.yy'ın ikinci yarısında Mısır'daki önde gelen Karâî ilahiyatçısı Sehl b. el-Fadl et-Tüsterî tarafından desteklenmiştir.¹⁰⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bazı bölümlerinin günümüze ulaştığı *Taşaffuḥu'l-edille* isimli eserinin yazmasında bulunan bilgiler eserin et-Tüsterî'ye hediye edildiğini göstermektedir.¹¹⁰ Karâî Yahudilerinden Yûsuf el-Başîr (ö.428/1037-430/1039)¹¹¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî geleneğini eleştirse de yöntem açısından benimsediği görülmektedir.¹¹² Ayrıca Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin St. Petersburg'taki RNL - Rus Milli Kütüphanesinde Yakın Doğu Yahudi topluluklarının Abraham Firkovitch Koleksiyonu metinleri arasında bulunan *Taşaffuḥu'l-edille* isimli eserinin yazmaları da bu etkileşimi desteklemektedir.¹¹³

Yûsuf el-Başîr tarafından Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemî düşünceyi kritik edişinin sıkı bir şekilde takip edilmesi Karâî Yahudileri arasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinin önemli bir konuma sahip olduğuna işaret etmektedir. Böyle bir ilgiyi aynı dönemdeki yerel müslüman âlimleri arasında görmek zordur. Diğer taraftan Mu‘tezilî kelâm sistemi Fâtımî hâkimiyetindeki bölgelerde ta‘lîm edilmediği

¹⁰⁸ Schmidtke, “The Karaites’ Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg”, s. 108.

¹⁰⁹ Madelung, “Abū l-Husayn al-Basrī”; Yûsuf el-Başîr tarafından kaleme alınan bu iki reddiye Karâîlerin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri çok erken bir dönemde tanıştıklarının göstergesidir. Bkz: Schmidtke, “Abū Al-Husayn al-Basrī on the Torah and Its Abrogation”, s. 559-560.

¹¹⁰ Basrî, *Taşaffuḥ*, s. XXII.

¹¹¹ Hayatı için bkz. Gregor Schwarb, “Yûsuf al-Başîr”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, ed. Norman A. Stillman, Brill, 2010.

¹¹² David Sklare, “Mu‘tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey”, *İslami İlimler Dergisi*, C. 12, No: 2, t.y., s. 165.

¹¹³ Basrî, *Taşaffuḥ*, s. VII.

bilinmektedir. Bu sebeple Madelung ve Schmidtke Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri Mısır Karâîlerine Musevilerce Irak'tan getirilmiş olmasını düşünmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî *Ğurerü'l-edille* isimli eserinde kendisine Kitâb-ı Mukaddes'le alakalı sorular hakkında bilgi veren Musevilerle irtibatı olduğundan bahsetmektedir. Bundan dolayı onun görüşlerini takip eden veya kültürel olarak ilgilenen Yahudilerin olması muhtemeldir. İbnü'l-Melâhimî *Cevâbatü Mesâil Davud b. Süleyman el-Mısrî* isimli Basrî'ye nispetle bir eserden bahsetmektedir. Hatta ondan bazı alıntılar da yapmaktadır. İbnü'l-Melâhimî'nin yapmış olduğu bu atfı ile Davud b. Süleyman el-Mısrî isimli birini öğrenmekteyiz. Madelung, ismin soru soran kişinin bir Yahudi ya da -daha muhtemel- Müslüman olan bir Yahudi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre muhtemelen Mısır'dan gelerek Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğrencisi olmuş, ondan ders okumuş ve muhtemelen hocasının çalışmalarıyla Mısır'a geri dönmüştür. Davud b. Süleyman'ın rolü ne olursa olsun, görünüşe göre, Fâtımî Mısır'ında sosyal ve siyasi liderliğe yükselen doğu kökenli önde gelen Karâî Tüsteri ailesi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri ile erken dönemlerden itibaren tanışmış ve bu görüşlerin aktarımını sağlamıştır. Bu ailenin Mısır'a intikal ettikten sonraki üçüncü kuşak âlim bir üyesi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâm sisteminin sıkı bir takipçisi olmuştur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Taşaffuḥ*'unun Firkovitch koleksiyonunda bulunan bazı bölümleri de bunu teyit etmektedir. Bütün bu bilgilerden anlaşıldığı üzere 11.yy'ın ikinci yarısında Mısır'daki önde gelen Karâî bilgini Sehl el-Tüsterî belli ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinin Karâî topluluğunda yaygınlaşmasında önemli rol oynamaktadır.¹¹⁴

c. Eserleri

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî fıkıh usulü sahasında *el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh, Şerḥu'l-'Umed, Ziyâdâtü'l-Mu'temed*¹¹⁵, *Kitâbü'l-Kıyâsi's-şer'î*¹¹⁶; kelâm sahasında *Taşaffuḥu'l-edille fî uşûli'd-dîn, Ğureri'l-edille, Kitâbü'l-İmame, Nakzü's-Şâfi fî'l-*

¹¹⁴ Madelung, Schmidtke, **Rational Theology in Interfaith Communication**, s. 9-10.

¹¹⁵ Hakikat-Mecaz, Emir-Nehiy, umum-husus, nesih, icmâ gibi konularla ilgili Mu'temed'de olmayan bazı bölümler yer almaktadır. Eser Laleli'de bulunan tek nüshasına dayanılarak Hamidullah tarafından Mu'temed'in sonunda neşredilmiştir. Bkz: Ebü'l-Hüseyin Basrî, **el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh**, C. 2, thk. Muhammed Hamidullah, Dimeşk, Institut Français de Damas, 1965, s. 991.

¹¹⁶ Mu'temed'den önce kaleme alındığı tahmin edilen bu risale Laleli'de bulunan tek nüshasına dayanılarak Mu'temed'in sonunda neşredilmiştir. Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 1069.

imâme, Nakzü'l-Muḳanna' fi'l-ğaybe, Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse ve bunun dışında birçok eser telif etmiştir.¹¹⁷ Safedî, *Kitabu Sulhu'l-Edille* isimde bir eser daha zikretmektedir. Bu eserin *Taşaffuḥu'l-Edille* ya da *Gurraru'l-Edille* olması kuvvetle muhtemeldir. Zîra aynı eserler farklı yerlerde *Faşîḥu'l-edille, Uyûnü'l-edille* şeklinde de zikredilmektedir.¹¹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa'da *Fâ'itü'l-'ayn 'alâ Kitâbi'l-'Ayn li'l-Halil* isimli bir eser nispet etmektedir. Bu eserin Basrî'ye nispeti sıkıntılıdır. Çünkü bu eser kaynaklarda Gulam Sa'lebe'ye nispet edilmektedir.¹¹⁹ Zirikli'de *Şerhu's-Semâ'i't-ṭabî'î* isimli bir eser nispet etmektedir.¹²⁰ Ömer Kehhâle'de ilk sayılan beş esere ilave olarak *el-İntişâr fi'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî* eserini de Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye nisbet etmektedir. Lakin bu eser Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'a aittir.¹²¹ *Mes'etün fi Taalluki'd'delîl bi'l-medlûl*¹²² ve keramet hakkında *Risâle fi Cevâzi zuhûri'l-mu'ciz ala's-sâlihîn ve ala'l-kezzâbîn* isimli bir risale kaleme aldığı da kaynaklarda geçmektedir.¹²³ Ḥimmaşî er-Râzi, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye nispet edilen keramet ile ilgili bir eserinden alıntı yapmaktadır.¹²⁴ İbnü'l-Melâhimî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mesâilü Davud b. Ebî Sehl*¹²⁵ ve *Cevâbatü Mesâil Davud b. Süleyman el-Mısrî*¹²⁶ gibi eserlerinden de bahsetmektedir.

1. el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin usulcü kimliğinin ortaya çıktığı eseri *el-Mu'temed*, mütekellimin metodu ile yazılmış ve günümüze gelmiş ilk eserlerdendir. İbn Haldun'a göre bu eser fıkıh usulünün temel kaynaklarından biri olup, mütekellimun

¹¹⁷ İbn Hallikan, *Vefeyât*, C. 4, s. 271; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 119; İbnü'l-Murtazâ, *Münye*, s. 199; Cüşemî, "Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il", s. 402.

¹¹⁸ Safedî, *el-Vafi bi'l-vefeyat*, C. 17, s. 93.

¹¹⁹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin*, C. 2, s. 69; Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü's-şüruh ve'l-havaşi : mu'cemun şamilün li-esmai'l-kütübi'l-meşruha fi't-türasi'l-İslâmî ve beyani şüruhiha*, C. 2, Abudabi, el-Mecmaü's-Sekaffî, 2004, s. 1251.

¹²⁰ Ziriklî, *A'lâm*, C. 6, s. 275.

¹²¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, C. 1, s. 518.

¹²² Madelung, "Abü l-Huşayn al-Basrî"; Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi uşûli'd-dîn*, thk. Martin J McDermott, Wilferd Madelung, Londra, al-Hoda, 1991, s. 92.

¹²³ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2010, s. 318.

¹²⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 318; Sedîduddîn Mahmûd b. 'Alî b. el-Ḥasan el-Ḥimmaşî er-Râzî Ḥimmaşî, *el-Münkız mine't-taklîd ve'l-Mürşid ile't-Tevhîd*, C. 1, 1. bs, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1412, s. 401.

¹²⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, s. 858.

¹²⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 841.

metodu üzerine yazılmış dört temel, kurucu eserden bir tanesidir.¹²⁷ İbn Tagriberdî de bu eserin değerini ifade etmek amacıyla “*sahasında onun gibi bir eser hazırlanmamıştır*” demektedir.¹²⁸

Eserin Kādî Abdülcebbâr’ın *el-‘Umed* isimli eserinin şerhi veya ihtisarı olduğunu iddia edenler olduğu gibi ayrı müstakil bir eser olduğunu savunanlar da vardır.¹²⁹ Kitabı tahkik eden Muhammed Hamidullah da yazdığı önsözde eserin ‘*Umed* üzerine yapılmış bir çalışma olmadığını farklı bir çalışma olduğunu söylemektedir.¹³⁰ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî de zaten eserin mukaddimesinde kitabın ‘*Umed*’e dair yazdığı şerhe bir giriş, ön hazırlık olduğunu beyan etmektedir. Hocası Kādî Abdülcebbâr’ın eseri ‘*Umed*’in sistematüğünü tam anlamıyla tasvip etmemesi ve bazı kelâmî konuların fıkıh usulü eserlerinde yer almasından dolayı böyle bir eser yazma ihtiyacı duyduğunu açıklamaktadır.¹³¹

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bu eserinde hocasının eseri üzerine şerh yazmak yerine farklı bir eser kaleme almayı tercih etse de ona yapmış olduğu atıflar Kādî Abdülcebbâr’ın onun üzerindeki ve eserlerindeki etkisini göstermektedir.¹³²

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ayrıntılı kelâmî meselelerin usul eserlerinde yer edinmesinin gerekmediğini ifade ederek *Mu‘temed*’i bu amaçla yazdığını söylemektedir. Bu eseri usul konularının girift kelâmî meselelerden ayrılması ve konuların belirli bir tertip ile işlenerek tekrardan kaçınmak amacıyla yazmak istediğini ifade etmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin usul eserlerinde olmaması gerektiğini savunduğu ince kelâmî meseleler ile kastı usul konuları ile direk bağlantısı olmayan konulardır. Bunun sebebini de Ebü’l-Hüseyin el-Basrî kelâmcıların bu konuları çok iyi bilmesi dolayısıyla kolaylıkla çözümleyebilirken bu

¹²⁷ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, **Muḥaddime**, çev. Süleyman Uludağ, 16. bs, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016, s. 817.

¹²⁸ İbn Tagriberdî, **Nüḥümü’z-zâhire**, C. 5, s. 38.

¹²⁹ Akyüz, “Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin ‘el-Mu‘temed’ Adlı Eserinde Yer Alan Fıkıh Tarifi ve Onun Güncelleştirilmesi”, s. 27.

¹³⁰ Hamidullah, “Mu‘tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî’nin ‘el-Mu‘temed’ Adlı Eseri”, s. 91.

¹³¹ Ebü’l-Hüseyin Basrî, **el-Mu‘temed fî uşûli’l-fıkh**, C. 1, thk. Halil Meyyis, nşr. Halil el-Meyyis, 3. bs, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005, s. 3-4.

¹³² Ebü’l-Hüseyin el-Basrî diğer eserinin haricinde sadece Kitâbü’l-Mu‘temed’de Kādî Abdülcebbâr’a 190 defa atıf yapmaktadır. Masoud Jalali-Moqaddam, Bujnurdî, “Abû’l-Husayn al-Basrî”, s. 367; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin usul konularında özellikle sınıflandırma hususunda çoğunlukla hocasını takip etmektedir. Örnek olarak bkz: Yılmaz, Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh, s. 140.

meseleleri bilmeyenlerin usul eserlerinden hakkıyla istifade edememesi olarak göstermektedir. Usul eseri okuyan kimse ayrıntılı kelâmî konularda boğulabilir ve bunun neticesinde sıkılabilir. Bu da usul eserinin asıl işlevini görmesine engel teşkil etmektedir.¹³³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî *Mu'temed*'de sırasıyla usûl-i fıkıh, kelâm ve taksimi, hakikat mecaz gibi lafızlar bahislerini; emir-nehiy, umum-hususla ilgili konuları; mücmel-mübeyyen, ef'âl-ü mükellefine dair konuları; nesih konusunu, icmâ, haberin çeşitleri ve bilgi değerini; kıyas ve içtihadı; hazır ve ibâha konularını ve nihayetinde fetva usulüne dair müftî ve müstefit konularını incelemektedir.

Usul eserlerinin yazımı bakımından fukahâ metodu, mütekellim metodu ve memzûc metod olmak üzere üç farklı tasnif bulunmaktadır. Bu şekilde bir ayrıma değinen İbn Haldun'a göre bu eser mütekellim usul yazım metodunun en iyi örneklerinden biridir.¹³⁴ Fukahâ yönteminde furu' fıkha dair meselelerin temellendirilmesi ve bu temellendirmedeki yöntemin tesisi söz konusu iken, mütekellimin yönteminde fikhî meselelerin kelâmî asıllar ile ilişkisinin kurulması ile meseleler ele alınmaktadır. Diğer bir ifade ile iki metod arasındaki temel ayrım fukahâ yöntemi ile yazılmış eserlerde mantık ve kelâm bahisleri yer almadığı gibi bu tarz eserlerde mantık ve kelâmî meseleler arasında bir bağlantı tesis edilmesine uzak durulmaktadır. Mütekellimin metodunda ise durum tam tersinedir. Bu sebeple mütekellimin metodunun kelâm ilmi ile fıkıh arasında köprü vazifesi gördüğü ifade edilmektedir. Bu durumun en güzel örneği olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mezkûr eseri gösterilmektedir.¹³⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kaleme aldığı *Mu'temed* isimli eseriyle kendisinden önceki birikimi derlemesinin yanı sıra bu alanda belirli yenilikler de ortaya

¹³³ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 3-4.

¹³⁴ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, **Muḳaddime**, thk. Halil Şehhâde, Beyrut, Daru'l-Fıkr, 2001, s. 576-577.

¹³⁵ Adem Yığın, "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)**, No: 24, 2003, s. 73; Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", **Bilimname : Düşünce Platformu**, C. VII, No: XVII, 2009, s. 77.

koymuştur.¹³⁶ Kendisinden sonra kaleme alınan mütekellimin tarzındaki fıkıh usulü eserleri tasnif, mesâil, argüman bakımından bakımından *Mu'temed*'i örnek almışlardır.¹³⁷

Fahreddîn er-Râzî kaleme aldığı usul eseri *el-Maḥşûl*'de Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed* isimli eserinden istifade etmiş ve eserinin bölümlerini *Mu'temed*'in bölümlerine göre tasnif etmiştir.¹³⁸ Bu metin aynı zamanda Râzî'nin ezberlediği metinler arasında da zikredilmektedir.¹³⁹ Râzî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin [usûleyndeki] görüşlerini sağlam bulup kendisini takdir etmektedir.¹⁴⁰ Aynı şekilde Seyfeddîn Âmidî de *el-İḥkâm fî uşûlî'l-aḥkâm* adlı eserinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin mezkûr eserinden istifade etmiştir.¹⁴¹ Şerif el-Murtezâ da *ez-Zerî'a fî 'ilmi uşûlî'ş-şerî'a* isimli usul eserinin yapısını *Mu'temed*'ten almıştır.¹⁴²

Hacı Halife, Hanbelîlerin önde gelen isimlerinden birisi olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (458/1065), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eserlerinden etkilendiğini belirtmektedir. İbn Hallikân da Râzî ve Âmidî'nin çalışmalarında temel ilkeler noktasında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed* isimli eserinin etkisine dikkat çekmektedir.¹⁴³ 11. yüzyılın ilmî hayatında etkili olan Hanbelî usulcülerden biri de Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'dir. Kelvezânî kaleme almış olduğu *et-Temhîd fî uşûlî'l-fıkh* isimli eseri hocası Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *el-'Udde*'sinden sonra Hanbelî usul geleneğinin ikinci önemli kaynağını oluşturmaktadır. Kelvezânî -Hanbelîlerin *Mu'tezile*'ye karşı sert tavırlarına rağmen- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed*

¹³⁶ Bkz. Tuncay Başoğlu, "Selçuklular Devrinde Usûl Tartışmaları", **Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce**, C. I, 2013, s. 249-250.

¹³⁷ Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, No: 29, 2013, s. 91.

¹³⁸ İbn Hallikan, **Vefeyât**, C. 4, s. 271; Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), 2013, s. 256.

¹³⁹ İbrahim Çapak, "Mantık Tarihinde Râzî", **Felsefe Dünyası (Dergi)**, No: 58, 2013, s. 41; Hamidullah, "Mu'tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin 'el-Mu'temed' Adlı Eseri", s. 91.

¹⁴⁰ Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", s. 248.

¹⁴¹ İbn Haldûn, **Muḥaddime**, s. 817; Nurullah Agitoğlu, "el-Maḥsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfîî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı", **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 8, No: 17, 2017, s. 53; Ferhat Koca, "el-Maḥsûl", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 27, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, s. 391; Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, 4. bs, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, s. 407.

¹⁴² Devin J. Stewart, "al-Sharîf al-Murtaḍâ (d. 436/1044)", **Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists**, ed. Oussama Arabi, David S. Powers, Susan A. Spector, Leiden, The Netherlands, Brill, 2013, s. 176.

¹⁴³ Hacı Halife, **Keşfü'z-zunûn**, C. 2, s. 732.

isimli eserini okumuş ve ondan etkilenmiştir. *et-Temhîd*'inin büyük ölçüde *Mu'temed*'e benzediği anlaşılmaktadır. Ancak Basrî'den –aynen veya benzer-alıntılar yapan Kelvezânî onun adını zikretmemektedir. Mezhep taassubu veya - İbn Akîl gibi- mezhep içi sert eleştirilere hedef olmaktan çekinmiş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁴⁴

Eser, *el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh* = *al-Mu'tamad fî usul al-fıqh* adıyla Muhammed Hamidullah tarafından belirli eklemeler ve takriz ile iki cilt halinde neşredilmiştir. Ayrıca Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu esere zeyl olarak kaleme aldığı, içerisinde emir, nehiy ve neshe dair bazı konuları incelediği *Ziyâdâtü'l-Mu'temed* isimli eser de Hamidullah tarafından *Mu'temed* içerisinde neşredilmiştir. *Kitâbü'l-Kıyâsi's-şer'î* isimli kıyasa dair meselelerin incelendiği risale de yine Hamidullah tarafından *Mu'temed*'in içerisinde neşredilmiştir.¹⁴⁵ Eserin bir diğer baskısı yine iki cilt halinde Halil el-Meyyis tarafından yapılmıştır.¹⁴⁶

Eserin üzerine bazı ihtisar çalışmaları da yapılmıştır. Bunlardan birisi İbnü'l-Melâhimî tarafından yapılan ihtisardır.¹⁴⁷ Diğer bir ihtisar çalışması da Yemen'de yazma halde bulunan Süleyman b. Nâsır b. Saîd es-Sehâmî'ye aittir.¹⁴⁸

2. Şerhu'l-'Umed

Kaynaklarda *el-Hilâf beyne's-şeyhayn*, *el-Ihtilâf fî usuli'l-fıkh* ve *el-'Umed* isimleriyle üç farklı şekilde geçen bu eser Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hocası Kâdî Abdülcebbar'ın *'Umed* isimli fıkıh usulü eserinin şerhidir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye nispetle Vatikan Kütüphanesinde 1100 numarada bulunan eksik bir nüshaya dayanılarak Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd tarafından neşredilmiştir. Muhakkik

¹⁴⁴ Seyfullah Kara, **Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları**, 2. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s. 320-321; Ahmet Özel, “Kelvezânî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 25, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, s. 218; Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 536.

¹⁴⁵ Ebü'l-Hüseyn Basrî, **el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh**, C. 1, thk. Muhammed Hamidullah, Dimeşk, Institut Français de Damas, 1964.

¹⁴⁶ Basrî, **Mu'temed**; Ebü'l-Hüseyn Basrî, **el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh**, C. 2, thk. Halil Meyyis, nşr. Halil el-Meyyis, 3. bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

¹⁴⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 5 (Muhakkikin Girişi).

¹⁴⁸ Süleyman b. Nâsır b. Saîd es-Sehâmî, **Muhtaşaru'l-el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh**, San'a, t.y., Camii Kebîr Yazma Eserler Kütüphanesi 887.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu eseri ilmi hayatının başlarında kaleme aldığını ifade etmektedir.¹⁴⁹

Muhakkik kitabın Kādî Abdülcebbâr hayattayken yazıldığını iddia etmektedir. Bunu Kādî Abdülcebbâr hakkında eserde geçen dua cümleleri ile ispat etmeye çalışmaktadır. Lakin kitapta bir yerde dua cümlesi olarak vefat etmiş birisi için kullanılan “rahimehullah” ifadesi geçmektedir.¹⁵⁰ Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî *Kitabü'l-Mu'temed*'in mukaddimesinde bu eseri kendisine arz ettiğini ifade etmektedir. Ölmüş birisi için kullanılan “rahimehullah” ifadesi ile “hayatta birisine kitabı takdim ettim” ifadesi zihinlerde şüphe uyandırmaktadır. Diğer taraftan muhakkikin bu eserin Basrî'ye ait olduğuna dair öne sürdüğü argümanlar eserin Basrî'ye aidiyetinin kesinliğinden ziyade Kādî Abdülcebbâr'ın *'Umed*, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de buna yazdığı *Şerhu'l-'Umed* isiminde bir eserin var olduğunu desteklemektedir. Yani muhakkik burada tahkik ettiği eserin Basrî'ye aidiyetinden ziyade onun *Şerhu'l-'Umed* isimli eserin var olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada herhangi bir şüphe zaten bulunmamaktadır. Dolayısıyla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispetle tahkik edilen bu eserin ona aidiyeti problemlili gözükmemektedir.¹⁵¹

Ebü Züneyd Kādî Abdülcebbâr'ın *Muğnî*'sinin *Şeriyat* bölümü ve dört faklı bölümü ile bu eseri kıyaslamakta Kādî Abdülcebbâr'ın ifadelerinin aynı olduğuna dikkat çekerek bu eserin Kādî'nın *'Umed* isimli eserin şerhi olduğuna, bu şerhin de en meşhur öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait olduğunu iddia etmektedir. Züneyd'in bu hükmü, eserin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye aidiyetinden ziyade Kādî Abdülcebbâr'ın *'Umed* eserin bir şerhi olduğunu teyit etmektedir. Bu Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden birisi olabilir lakin “bu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir”

¹⁴⁹ Ebü'l-Hüseyin Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, C. 1, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebü Züneyd, Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1990, s. 7.

¹⁵⁰ Ebü'l-Hüseyin Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, C. 2, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebü Züneyd, Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1990, s. 322.

¹⁵¹ Prof. Dr. Şükrü Özen'in TDV İslam Araştırmaları Merkezi – İSAM'da bulunan GNL. 024833-02 no ile kayıtlı nüshanın ikinci cildine yazdığı not da eserin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye aidiyetinin mümkün olmadığını teyit etmektedir. Şükrü Özen'e göre Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed'in başında daha önce kaleme aldığını ifade ettiği ve özelliklerini belirttiği eserin tavsifine Ebu Züneyd'in neşrettiği eser uymamaktadır.

diye bir hükümde bulunmak doğru gözükmemektedir. Muhtemelen Züneyd'i bu kanıya sevk eden bir esere şerhin aynı ekol içerisinde yazılabileceği düşüncesidir.¹⁵²

3. Taşaffuḥu'l-Edille

Kaynaklar eserin iki cilt olduğunu belirtmektedir.¹⁵³ Kâtip çelebi iki cilt halinde *Faṣṣḥu'l-edille* isminde bir eser de zikretmektedir.¹⁵⁴ Buradaki eser kuvvetle muhtemel *Taşaffuḥu'l-edille*'dir. D. Gimaret daha önceki Mu'tezilî birikimi kritik ettiği eseri *Taşaffuḥ*'u Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin en meşhur kelâm eseri olarak değerlendirmektedir.¹⁵⁵

Taşaffuḥu'l-edille'nin belirli bölümleri St. Petersburg'deki RNL-Rus Milli Kütüphanesinde Abraham Firkovitch Koleksiyonunun metinleri arasındaki üç el yazmasının içinde bulunarak yayımlandı.¹⁵⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eseri ancak rü'yettullah bölümüne kadar yazabildiği, kitabı tamamlamaya ömrünün iktifa etmediği anlaşılmaktadır. Bu da eserin ancak uluhiyet bahislerini ihtiva ettiği nübüvvet ve sem'ıyyât bölümlerinin olmadığını ifade etmektedir.¹⁵⁷

Elimize ulaşan bölümlerden anlaşıldığı üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu eserinde bilgi bahislerini karşıt kabul ettiği görüşler ile anlatmaktadır. Hüsün-Kubuh, Allah'ın kudret sıfatı gibi konularda günümüze ulaşan bölümler arasındadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu eserinde yapmış olduğu alıntılarında Kādî Abdülcebbar'ın *Muğnî*'sine açık bir şekilde atıf yapmaktadır. Lakin bazı bölümlerde yaptığı atıflar günümüze ulaşan *Muğnî*'nin bölümleri arasında gözükmemektedir. Basrî'nin

¹⁵² Zeydî Fıkıh usulü üzerine yaptığı araştırmada Ahmet Temel, Ebü Züneyd'in Basrî'ye nispetle yayınladığı bu esere şüphe ile yaklaşmakta ve eserin Nâtık-Bilhak'ın (v. 424/1033) el-Muczî fî usûli'l-fıkıh isimli eserinin bir bölümü olduğunu söylemektedir. Bkz. Ahmet Temel, "Zeydî Usul-i Fıkıhı Diye Bir Şey var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usul Kitabı Olan Nâtık bi'l-Hakk'ın (340-424/951-1033) el-Muczî fî Usûli'l-Fık Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usul Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme", çev. Sacide Ataş, **Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 15, 2019, s. 373-374.

¹⁵³ İbn Hallikan, **Vefeyât**, C. 4, s. 271; Ebü Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed Kureşî, **el-Cevâhirü'l-muḥıyye fî ṭabakâti'l-Ḥanefiyye: 1135-1871**, C. 3, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2. bs, Cize, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993, s. 261; Katib Çelebi, **Keşfü'z-zunûn**, C. 1, s. 414.

¹⁵⁴ Hacı Halife, **Keşfü'z-zunûn**, C. 2, s. 1273.

¹⁵⁵ Gimaret, "Abu'l-Ḥosayn Basrî", s. 322-324.

¹⁵⁶ Basrî, **Taşaffuḥ**.

¹⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 5.

Muğni'nin günümüze ulaşan yazmalarından farklı yazmaları görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁵⁸

Eserin tamamı günümüze ulaşmamıştır ve belirli fragmanları içeren baskısı bulunmaktadır. Önceden de belirttiklediği üzere bu bölümlerde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kendisine ait net görüşleri ayırt etmek zorlaşmaktadır. Bu kısa alıntı diyebileceğimiz yerlerden hareketle Basrî'nin görüşü demek isabetli bir tutum değildir. Zîra Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kitabı yazım tarzında tüm görüşleri delilleri ile aktarmakta ve sonra kendi görüşünü serdetmektedir. Bu açıdan diğer kaynaklardan tahkik ederek tahlilde bulunmakta fayda vardır. Aksi takdirde Basrî'ye ait olmayan bir görüşü ona nispet etme ile karşı karşıya kalabiliriz.¹⁵⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin en sıkı takipçilerinden addedilen İbnü'l-Melâhimî, '*el-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*' adlı eserini Basrî'nin bu eserini takip ederek telif ettiğini belirtmektedir.¹⁶⁰ İbnü'l-Melâhimî üzerine çalışmalar yapan ve yaptıran Orhan Şener Koloğlu'da İbnü'l-Melâhimî'nin bu yorumundan hareketle *Mu'temed*'in bir nevi yarım kalan *Taşaffuḥu'l-Edille*'yi tamamlama amacı güttüğü diğer bir ifade ile onun eksik kalan bölümlerinin tamamlandığı eser olarak tavsif etmektedir.¹⁶¹ İbnü'l-Melâhimî de Basrî'nin ömrünün kitabı tamamlamaya iktifa etmediğini belirterek kalan kısımlarını *Taşaffuḥ*'tan istifade ile yazmaya çalışacağını ifade etmektedir.¹⁶²

4. Ğurerü'l-edille

Kendisinden önceki Mu'tezilî birikimi kritik ettiği, eleştirdiği eseri *Taşaffuḥ*'tan sonra gelen ağır ithamlardan dolayı bu eseri kaleme almıştır. Basrî *Taşaffuḥ*'u yazdıktan sonra bazı behşemîler tarafından küfürle itham edilecek derecede eleştirilmiştir. Bunun üzerine de Basrî "*bildiğiniz deliller meşhur olmasına rağmen yanlış*" diyerek bu eseri kaleme almıştır.¹⁶³ Büyük hacimli olarak nitelenen *Ğurerü'l-edille*'nin çok fazla konuyu ele aldığı aşikârdır. Bu eserden bazı alıntılar

¹⁵⁸ Basrî, *Taşaffuḥ*, s. VIII.

¹⁵⁹ Örneğin Hilmi Kelâm Altun doktora tezinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ahval teorisini savunduğunu aktarmaktadır. Lakin kaynakların hemfikir olduğu nokta Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ahval teorisini kabul etmediğidir. Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, ss. 88-89.

¹⁶⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, s. 5.

¹⁶¹ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 58.

¹⁶² İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, s. 492.

¹⁶³ Madelung, "Abū l-Husayn al-Basrî"; Basrî, *Taşaffuḥ*, s. VII.

İmamî kelâmcı Sadeddîn el-Ĥimmaşî'nin *el-Munkiz mine't-Taklîd* eserinde mevcûdtur.¹⁶⁴ Problemli gördüğü noktalar hakkında İbn Ebi'l-Hadîd'in (ö.656/1258) bir şerh yazdığı ifade edilmektedir.¹⁶⁵

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî kitabın yazılış amacının marifetullaha delilleri ile ulaşmak olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın varlığı, sıfat ve fiillerden hakkında câiz olan ve olmayan hususların bilinmesi, peygamberlerin doğruluğu ve getirdiklerinin sıhhatinin delilleri ile bilinmesine vesile olmak amacıyla böyle bir eser kaleme aldığını ifade etmektedir. Bu amacı da şeref ve menfaat bakımından üstün bir meziyet gören Basrî, insanın bunu kavradığında bu şeref ve menfaati elde etmek için karşısına çıkabilecek olan meşakkatlere katlanacağını ifade etmektedir. Bunun neticesinde insanın dalaletten emin olabileceğini, helake dûçar olmaktan kurtulabileceğini söylemektedir.¹⁶⁶

Zeydî kelâmcı Ebû Muhammed Hüsâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen er-Rassâs'ın (ö. 584/1188) *Redd alâ Medhal ilâ Ġureri'l-edille* isimli bir reddiyesi bulunmaktadır. Rassâs'ın burada Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin imâmet anlayışını reddettiği söylene de eserde hangi konuları eleştirdiği net değildir.¹⁶⁷ İmâmet bahislerinin kelâm konularının içinde sonlarda tartışılması, kelâm ilmi içinde öncelikli konular içinde yer almaması ve Rassâs'ın varlık hakkında Hüseyniyye'nin vücûd-mâhiyet ilişkisini eleştirmek amacıyla yazmış olduğu *el-Berâhîn ez-zâhira el-ğaliyye 'alâ enne'l-vucûd zâ'id 'alâ'l-mâhiyye*¹⁶⁸ isimli reddiyesi böyle bir eserin imâmete hasredilmiş olması noktasında şüphe uyandırmaktadır.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Ĥimmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 203, 214, 217, 341, 509, 512, 516, 517; Sedîdüddîn Maḥmûd b. 'Alî b. el-Ḥasan el-Ĥimmaşî er-Râzî Ĥimmaşî, **el-Münkız mine't-taklîd ve'l-Mürşid ile't-Tevhîd**, C. 2, 1. bs, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1414, s. 5, 24, 88, 106.

¹⁶⁵ Madelung, "Abû l-Ḥusayn al-Basrî"; Örn. Bkz: Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd, **Şerhu Nehci'l-belâğa**, C. 1, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965, s. 169.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 9, s. 133.

¹⁶⁷ Orhan Şener Koloğlu, "Rassâs", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. Ek-2, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2016, s. 418.

¹⁶⁸ Bkz. Hassan Ansari, "Al-Barâhîn al-zâhira al-jaliyya 'alâ anna l-wujûd zâ'id 'alâ l-mâhiyya by Ḥusâm al-Dîn Abû Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣâs", **A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism**, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare, Würzburg, Ergon, 2007.

¹⁶⁹ Jan Thiele, **Theologie in der jemenitischen Zaydiyya**, Leiden, The Netherlands, Brill, 2013, s. 39, 48.

Eserin dikkat çekici yönlerinden bir tanesi olarak nübüvvet bahislerinde - özellikle Hz. Peygamberin nübüvvetinin isbatı noktasında- Yahudi ve Hristiyan metinlerini kullanması zikredilmektedir. Basrî'nin Kitab-ı Mukaddes metinlerini delil getirebilecek şekilde kullanmasıdır.¹⁷⁰ Ayrıca Teftâzânî, Basrî'nin Tevrat metinlerinden Hz. Peygamber'in nübüvveti'ne delâlet eden yerleri *Ğurerü'l-edille* isimli eserinde topladığını ifade etmektedir.¹⁷¹ Bilindiği kadarıyla bu çalışma Tevrat'ın ilk beş kitabı (Tora) ile İbranice Tanah metninin eleştirisi bağlamında Yahudilere yöneltilmiş ayrıntılı eleştirileri içermektedir. Bu durum bu eserin *Taşaffuh*'a kıyasla Yahudi okuyucular arasında daha az popüler olmasına sebep olmuştur.¹⁷²

Zeydî kelâmcı İshak b. Muhammed el-Abdî, *Ğurerü'l-edille*'yi Mekke'de bir grubun elinde gördüğünü ifade etmektedir. Abdî'nin h. 1050-1115 arasında yaşadığını göz önüne aldığımız da eserin 1700'lü yıllara kadar tedavülde olduğunu göstermektedir ki bu çok geç döneme kadar ulaştığına şahitlik etmektedir.¹⁷³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hem *Ğurerü'l-edille* hem de *Taşaffuhu'l-edille* isimli eserleri, Basrî'nin görüşlerini benimseyen ilk İmamî Şii'lerden biri olan Saadeddin b. Ali el-Himmasi er-Râzî (ö.60/1204'ten sonra) tarafından yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Himmaşî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserleri ile tanışıklığına, onun 9 Rebiülevel 581/9Hazîran 1185 yılında tamamladığı kapsamlı kelâm eseri *el-Munkiz mine't-Taklid* boyunca her iki esere/eserden yaptığı çok sayıda atıflar ve alıntılar işaret etmektedir. Çoğu durumda Himmaşî herhangi belirli bir

¹⁷⁰ Schmidtke, "Abū al-Ḥusayn al-Basrī and his transmission of biblical materials from Kitāb al-dīn wa-al-dawla by Ibn Rabban al-Ṭabarī", ss. 106-7 Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtilul Gayb isimli eseri bağlamında yapılan inceleme neticesinde Râzî'nin bu eserindeki Tanah metnine yapılan atıf ve ondan yapılan alıntıları Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kanalıyla İbn Rabban'dan aldığını iddia etmektedir.

¹⁷¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 5, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998, s. 43 Teftâzânî'nin Basrî'nin bu eserini görerek mi atıfta bulunduğu yahut Fahrettin er-Râzî aracılığıyla mı aktarımda bulunduğu net değildir. Eseri gördüğünü varsayarsak hicri 8. yüzyılın sonuna kadar tedavülde olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki başka kaynaklar eserin daha da geç tarihe kadar tedavülde olduğunu teyid etmektedir. Lakin kanaatimiz Teftâzânî'nin eseri görmeden Râzî kanalıyla eserden haberdar olduğu yönündedir. Farklı konularda Fahreddin er-Râzî üzerinden atıfta bulunması bunu teyit eder mahiyettedir.

¹⁷² Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III)The Scholastic Phase", s. 18; Schmidtke, "Abū Al-Ḥusayn al-Basrī on the Torah and Its Abrogation", s. 565.

¹⁷³ İshak b. Muhammed el-Abdî, *el-İhtirâs an Nâri'n-Nibrâs et-Tâunu fî Kavâidi'l-Esâs*, Yemen, t.y., s. 2: 150, Mektebetü İmâm Zeyd b. Ali ZA: 687-01.

çalışma başlığı vermeden basitçe ve sadece Ebü'l- Hüseyin el-Basrî'den atıf ya da alıntı yapmaktadır. Hımmaşî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye yaptığı çok sayıdaki atıf ve ondan yaptığı çok sayıda alıntı, *Ğurerü'l-edille* isimli eseri ve özelliklerine dair değerli fikirler sağlamaktadır ki aksi takdirde eser tamamen satırlardan da silinebilir ve içeriğine dair hiç bilgi sahibi olmayabilirdik.

5. Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse

Kaynaklarda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye bu şekilde bir eser nispet edilmektedir. Eserin isminden anlaşılan Mu'tezile'nin beş temel ilkesi olan usûl-i hamsenin şerhi olduğudur. Lakin eserin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Kādî Abdülcebbâr gibi âlimler tarafından kaleme alınan *el-Uşûlü'l-ğamse* türü bir eserin şerhi mi yoksa Mu'tezile'nin temel ilkelerinin açıklandığı bir eser mi olduğu soru akıllara gelmektedir. Eserin imâmet bölümünün günümüze ulaşmış olduğu düşünülmektedir. Günümüze ulaşan bu bölümden hareketle kitabın Mu'tezilî temel ilkelerin izah edildiği bir eser hüviyetinde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁴

6. Kitâbü'l-İmâme¹⁷⁵

Hocası Kādî Abdülcebbâr'ın Şîa'nın imâmet anlayışını eleştirmek amacıyla kaleme aldığı *el-Kâfî* isimli esere Şerif el-Murtezâ eş-Şâfî isimli bir reddiye kaleme almıştır. Kādî Abdülcebbâr'ın böyle bir isimli eser kaleme almadığı Şerif el-Murtezâ'nın *Muğnî*'nin imâmet ile ilgili bölümüne reddiye yazdığı da söylenmektedir.¹⁷⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de Şerif el-Murteza'nın kaleme almış olduğu esere reddiye olarak *Nakzü's-Şâfî* isimli eseri yazmıştır. Şerif el-Murtezâ'nın önde gelen talebelerinden birisi olan Sellâr b. Abdülaziz ed-Deylemî'nin (ö. 463) Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu eserine reddiye yazdığı kaynaklarda geçmektedir.¹⁷⁷ Sellâr ed-Deylemî tarafından yazılan *er-Red alâ Ebî'l-Hüseyin el-Basrî fî Nakzihî Kitâbe's-Şâfî* gibi başka bir reddiye de yine onun öğrencilerinden Ebü'l-Feth

¹⁷⁴ Bkz: Halil İbrahim Delen, Özkan Şimşek, Yusuf Arıkaner, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, C. 4, No: 1, 2021, s. 111-201.

¹⁷⁵ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, C. 2, s. 398.

¹⁷⁶ el-Mirza Abdullah Efendi el-İsbahani, *Riyazü'l-ulema ve hiyazü'l-fuzala*, C. 2, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseyini, Kum, Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşi el-Amme, 1403, s. 441.

¹⁷⁷ Abdullah Mâmekânî, *Tenkihü'l-mağal fi ilmi'r-ricâl*, C. 32, 1. bs, Kum, Müessesetu Al-i Beyt li'l-İhyai't-Türa, 1430, s. 127.

Karâcîkî tarafından yazılmıştır. Karâcîki tarafından yazılan *Risâletü't-Tenbih ala ağılâtı Ebi'l-Hüseyn el-Basrî fî faslin fî zikri'l-imâme* eserinin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sinde imâmet bölümüne reddiye olarak yazıldığı da ön görülmektedir.¹⁷⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin, *Kitabü'l-İmame* isimli eseri günümüze ulaşmıştır. Avusturya Milli Kütüphanesinde Glaser Koleksiyonu 114 numarda bulunmakta olan bu eserin *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*'nin bir bölümüdür.¹⁷⁹ 1100-1200 arası bir tarihte Zeydîler tarafından istinsah edildiği tahmin edilen eserin müntensihi meçhuldür. Eser bir mecmua içerisinde Yemen'de bulunmuş daha sonra mikrofilme aktararak Avusturya Milli Kütüphanesine götürülmüştür. Eserin kapağında Ebü'l Hüseyn el-Basrî'nin *Şerhu'l-Uşûl* isimli eserinin imâmet hakkında alınmış bölümü olduğu yazmaktadır. 39 varaktan oluşan eser, satır sayısı her sayfa da aynı olmayıp 18-25 satır aralığında sayfadan sayfaya değişiklik arz etmektedir.¹⁸⁰

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye nispetinde herhangi bir kuşku olmayan bu eserin tahkikli ilmi neşri de gerçekleştirilmiştir.¹⁸¹ Çeşitli bölümler halinde imâmet bölümünün tartışıldığı eserde sırasıyla şu konu başlıkları incelenmektedir: “*İmâmetin mâhiyeti; İmâmetin vücubiyeti; İmamı atamadaki amaç, imâmetin şartları ve imâmet akdini bozan durumlar; İmam seçimindeki yöntem; Rasullullah'tan (sav) sonra imamlar.*”¹⁸²

8. Şerhu's-Semâ'i't-tabî'î

Kaynaklarda Ebü'l Hüseyn el-Basrî'ye *Şerhu's-Semâ'i't-tabî'î*, *Şerhu'l-Esmâ et-Tabâi'* şeklinde bir eser nispet edilmektedir.¹⁸³ Yazma nüshanın kenarından İshak b. Huneyn ve Yahya b. Adî'nin yapmış olduğu Aristo'nun 'Fizik' kitabının Arapça

¹⁷⁸ Delen, Şimşek, Arıkaner, “Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü”, s. 115.

¹⁷⁹ Hassan Ansari, “Nüşâ-yı hattî-yi fasl-i imâmet ez kitâb-ı Şerh-i Usûli'l-Hamse-yi Ebü'l-Hüseyn Basrî”, s. 10, (04.02.2020), (Çevrimiçi) <http://ansari.kateban.com/post/1613>, 04.02.2020; Delen, Şimşek, Arıkaner, “Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü”, s. 121-125.

¹⁸⁰ Ebü'l-Hüseyn Basrî, *Kitâbü'l-İmame*, t.y., Avusturya Milli Kütüphanesi Cod. Gl. 114.

¹⁸¹ Delen, Şimşek, Arıkaner, “Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü”, s. 111-201.

¹⁸² Delen, Şimşek, Arıkaner, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁸³ Ziriklî, *A'lâm*, C. 6, s. 275; Fuat Sezgin, *Târihu't-Turasi'l-Arabî*, C. 1, çev. Muhammed Fehmi Hicazi, Suudi Arabistan, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, t.y., s. 86.

tercümelerinden kendisine ortak bir metin derlediği anlaşılmaktadır.¹⁸⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Aristo'nun bu eserine ait şerhleri toplaması bunu desteklemektedir.¹⁸⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu eseri İbnü's-Semh ve Ebü'l-Ferec ile okurken hocalarının şerhleri ile birlikte kendisi için istinsah etmiş ve kenarlarına bazı notlar almıştır.¹⁸⁶ Nüshada Mettâ b. Yûnus'dan alıntılarda bulunmaktadır fakat bu notları hocasından mı duyduğu veya Mettâ b. Yûnus'a ait bir yazmaya mı ulaştığı noktasında elimizde bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁸⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu eseri Leiden Üniversitesi Kütüphanesi 583 numarada kayıtlıdır. Günümüze ulaşan nüshanın müstensihisi Ebü'l-Hakem olarak geçmektedir.¹⁸⁸ Günümüze ulaşan yazma nüsha hakkında Samual Stern ve Elias Giannikas iki değerli makale kaleme almışlardır.¹⁸⁹

d. Yetiştirdiği İlim Çevresi, Zihniyet Dünyası ve Fikrî Kaygıları

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yaşadığı dönem Büveyhîler hanedanlığının hâkim olduğu yıllara tekabül etmektedir. Deylem asıllı bir hanedanın tesis ettiği Büveyhîler Devleti İslam dünyası açısından çeşitli mezhepsel çatışmalara sahne olmuş olsa da özellikle Adudüddeve döneminde devlet entelektüel açıdan çok sesli bir döneme girmiştir. Sadece farklı İslami mezheplerin değil, farklı dine mensup insanların rahatça yaşayabildiği, görüşünü ifade edebildiği dönemdir. Kütüphaneler, imarethaneler, hastane ve köprü yapımı gibi faaliyetlerin de çok olduğu bu dönemi bazı araştırmacılar “İslam'ın Altın Çağı” olarak tanımlamaktadırlar. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de bu dönemde Bağdat'ta yaşamıştır.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Josep Puig Montada, “Aristotle, His Course On Natural Philosophy And The Arabic Tradition”, *International journal for the transfer of knowledge*, C. 3, 2018, s. 96.

¹⁸⁵ Aristo, *et-ṭabî'a*, C. 1, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984, s. 25 (Abdurrahman Bedevî'nin Girişi).

¹⁸⁶ Madelung, “Abû l-Husayn al-Basrî”; Montada, “Aristotle”, s. 96.

¹⁸⁷ Stern, “Ibn al-Samh”, s. 40.

¹⁸⁸ Stern Ebü'l-Hakem'in tam ismini Ebü'l-Hakem Ubeydullah İbnü'l-Muzaffer b. Abdillâh el-Bâhilî olarak vermekte ve ailesinin endülüs asıllı olduğunu, 486 yılında Yemen'de doğduğunu; Irak, Şam gibi bölgelerde bulunduğunu söylemektedir. Montada, “Aristotle”, s. 98; Stern, “Ibn al-Samh”, s. 34; Abdurrahman Bedevî Tabî'a'nın girişinde müstensihinin ismini “Ebü'l-Hakem el-Ma'arrî” olarak vermektedir. Aristo, *et-ṭabî'a*, C. 1, s. 27.

¹⁸⁹ Giannakis, “The Structure of Abû l-Husayn al-Basrî's Copy of Aristotle's Physics”, s. 251-258; Stern, “Ibn al-Samh”, s. 31-44.

¹⁹⁰ Büveyhîler ile ilgili olarak bakınız: John J. Donohue, *The Buwayhid dynasty in Iraq 334h./945 to 403h./1012: shaping institutions for the future*, Leiden, E.J. Brill, 2003; Muharrem Akoğlu,

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarihçilerin “Şîî Yüzyılı” olarak tanımladıkları bir dönemde yaşamıştır. Her ne kadar Abbasî hilafeti devam etse de halifenin etki gücü azalmış, Kādî Abdülcebbâr'ın ifadesiyle sadece isimleri kalmış olup Şîîler birçok bölgede etkin güç haline gelmiştir.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Basra Mu'tezile'sinin en önemli kollarından biri olan Behşemiyye içerisinde yetişmiş ve bu ekolü devam ettirmiş Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisidir. Bağdat'ta yaşayan ama Basra ekolüne mensup olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'de Mu'tezile içindeki Bağdat-Basra ayrışmasının sınırları çok net değildir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu ekolün içerisinde yetişmesine rağmen çoğu konuda hocalarına muhalefet etmiş, birçok önemli konuda farklı fikirler benimsemiştir. Bundan dolayı Behşemiyye içerisinde aykırı, muhalif bir kişilik olarak görülmüştür.¹⁹¹ Yapmış olduğu eleştirilerden dolayı zaman zaman küfürle de itham edilmiştir.¹⁹² Basrî zamanında -genel olarak- felsefecilerin yolunu tutmakla suçlanmış hatta Şehrîstânî ve İbnü'l-Kıfî zulümden korktuğu için gerçek görüşlerini ‘*kelâm adı altında açıklayan kelâmcı görünümlü filozof*’ olarak değerlendirmektedir. Onun eleştirisi tam tersine sağlam bir şekilde savunduğu Mu'tezile'nin temel fikirlerini küçümsemeyi değil; dayandıkları kavramsal temel ve tezleri düzeltmeyi ve böylece onları filozof ve diğer rakiplerin itirazlarına karşı daha iyi savunabilmeyi amaçlamaktadır.¹⁹³

Bu durum, sürecin kendisinden önce felsefeye karşı olan tepkinin Basrî ile kırılmaya başlaması olarak değerlendirilebilir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin özellikle Bağdat Felsefe okulu ile hoca-öğrenci ilişkisi içinde olması, kendisinden önceki Mu'tezilî geleneği kritik ederek metodunu eleştirmesi, felsefî metodu benimsemesi

Büveyhiler Döneminde Mu'tezile, Ankara, İlahiyat, 2008; Ahmet Güner, “Büveyhiler'den Adudu'd-Devle ve dönemi (338-372/949-983).”, İzmir, Dokuz Eylül üniversitesi, Doktora Tezi, 1992; Reşad b Abbas Ma'tuk, “el-Hayatü'l-ilmîyye fî'l-Irak hilâle'l-asrî'l-Büveyhi: 334-447 H / 945-1055 M.”, Mekke, Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1997; Hasan Müneymine, **Tarihü'd-Devleti'l-Büveyhiyye : es-siyasi ve'l-iktisadi ve'l-ictimai ve's-sekafi -mutakaatu faris- 334-447 h, 945-1055 m**, Beyrut, ed-Dârü'l-Câmîyye, 1987.

¹⁹¹ Stern, “İbn al-Samh”, s. 37; Gimaret, “Abu'l-Hosayn Basrî”, s. 322-324; Akgündüz, “Ebü'l-Hüseyn el-Basrî”, s. 327.

¹⁹² Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke (ed.), “Yûsuf al-Başîr's Refutation of Abu l-Husayn al-Başîr's Proof for the existence of God”, **Rational Theology in Interfaith Communication Abu-I-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age**, Brill, 2006, s. 37.

¹⁹³ Madelung, “Abū l-Husayn al-Başrî”; Ebü'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehrîstânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm**, thk. Alfred Guillaume, Londra, Oxford University Press, 1934, s. 221.

olarak yorumlanmaktadır. Diğer taraftan gerek mezhep içi gerek mezhep dışından biri tarafından kaleme alınan tabakat eserlerinde ortak olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefeye olan ilgisi vurgulanmaktadır. Kaynakların bir kısmı bunu kötü olarak değerlendirse bile bütün bu bilgiler bize onun felsefeyle olan diyalogunun üst düzey olduğunu göstermektedir.¹⁹⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin filozofların temel öğretilerini kabul etmediği aşîkârdır. Lakin özellikle arazların varlığı, hudûs delili, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid gibi temel metodları eleştirmesi ve bunun yanında imkân teorisine yakın olan tahsis delilini geliştirmesi felsefeciler ile ortak noktalarda bir araya geldiğini göstermektedir. Diğer taraftan Fahreddin er-Râzi, Nasîrüddîn et-Tûsî ve İbnü'l-Muhtâr el-Hillî gibi felsefî kelâmın önemli temsilcileri tarafından görüşlerinin alıntılanması, kabul veya red açısından olsun görüşlerinin aktarılması durduğu çizgiye işaret etmesi açısından önem arz etmektedir.¹⁹⁵

Çeşitli temel benzerlikler ve yaşadığı dönemdeki felsefe-kelâm etkileşimi, İbn Sînâ'nın görüşlerinin etkili olduğu bir dönemde yaşaması, kendisinin '*kelâmcı kılığına bürünmüş filozof*' olarak tavsif edilmesi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî-İbn Sînâ etkileşimine dair zihinlerde soru işaretleri üretmektedir. Özellikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşü diyeceğimiz tahsis delili, İbn Sînâ'da olduğu gibi nedensellik ilkesine dayanmakta ve gaibin şahide kıyası metodunu kullanmamaktadır. Lakin temelde aynı argümanlar benzerlik gösterse de kavram olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî klasik kelâmî kavramlar olan *kadîm*, *muhdes* ve *hâdis* kavramlarını kullanmakta İbn Sînâ'nın temel kavramları olan *vâcibü'l-vücûd* ve *mümkînü'l-vücûd* kavramlarını kullanmamaktadır.¹⁹⁶ Ayrıca Basrî ile İbn Sînâ'nın temel argümanlarda aynı olması görülse de belirttiğimiz gibi kullanılan temel terminolojide farklılık bulunmaktadır. Alemin ezelîliğinin gerekliliği üzerine bina edilen *mümkînü'l-vücûd* kavramı herhangi bir hüdûs çağrışımı taşımamaktadır. Alem zamansal açıdan kendisinin *nihâi sebebi* olan *Vâcibü'l-vücûd*'la beraber ezelîdir. Basrî bu kavramı kelâmî geleneğe

¹⁹⁴ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C. 1, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, 3. bs, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1993, s. 96; İbn Ebi'l-Hadîd, **Ta'lik**, s. 435a-b.

¹⁹⁵ Koloğlu, **Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi**, s. 23.

¹⁹⁶ Madelung, "Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 335; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql = Muvâfaqatü şahîhi'l-menkül li-şarîhi'l-ma'kül**, C. 8, thk. Muhammed Reşad Salim, 2. bs, Riyad, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, s. 299.

uygun olarak ezeliğin karşıtı olarak alemin irade sahibi bir varlık tarafından yaratıldığını ve zamansal açıdan da sonlu olduğunu ifade etmek için kullanmaktadır.¹⁹⁷ Diğer taraftan Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Taşaffuh*'ta İbn Sînâ'dan alıntı yaptığını da ima etmektedir.¹⁹⁸

Etkileşimler noktasında dikkat edilmesi gereken noktalardan bir tanesi de etki eden unsurun tek tarafa hasrolunmasıdır. Yani genel olarak düşünüldüğünde İbn Sînâ'nın tek taraflı olarak etki ettiği kendisinin bir etkiye açık olmadığı imâ edilmektedir. İbn Sînâ'nın Kādî Abdülcebbâr olsun veya Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olsun Mu'tezile'den etkilenip etkilenmediği, aynı şekilde Gazzâlî öncesi kelâm âlimlerinin İbn Sînâ'dan neler aldığı netliğine kavuşmamıştır. Mezkûr dönem âlimlerinin felsefe-kelâm ilişkisi açısından etkileşimlerine dair kurulan kesin ifadelerle ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Gazzâlî sonrası şekillenen felsefe-kelâm karşıtlığı ya da kardeşliği gibi net ayrımların Gazzâlî öncesi kesin bir şekilde yapılması mümkün değildir.¹⁹⁹

Basrî'nin yetiştiği fikrî ortama bakıldığında Fârâbî ekolü içerisinde Bağdat ekolüne yakınlığı dikkat çekmektedir. Hocası İbnü's-Semh Bağdat ekolü içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. İbn Sînâ aslında Bağdat ekolüne muhalefet ile temayüz etmiştir. Bağdat ekolünü yer yer tahkir eden ifadeleri de bunu teyit eder mâhiyettedir. Bu okulun özellikle Hıristiyan tabipler tarafından takip edilmesi, Aristo eserleri etrafında şerh geleneği oluşturması dikkat çeken özelliklerdendir. Hıristiyan mantıkçıların da savunma tarzında mantık yazımına başvurmaları muhtemelen iki grup arasındaki ilişkinin gerginleşmesinde etkili olmuştur. İbn Sînâ'nın Bağdat felsefe okulu içerisinde saygı duyduğu tek isim Fârâbî'dir. İbn Sînâ'nın özellikle kendi çağdaşı olan ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de Aristo'nun *Fizik* kitabının bir

¹⁹⁷ Madelung, "Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 335-336.

¹⁹⁸ Fahreddin er-Râzî İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta kullandığı illet malul ilişkisi ile ilgili bir cevabı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin aynen aktarıp bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir: "Malulün ortadan kalkması öncelikli olarak illetin ortadan kalktığı anlamına gelmektedir. Malulün zevali illetin zevali ile gerçekleşmektedir." Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **el-Me'âlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî**, C. 4, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, t.y., s. 54-55.

¹⁹⁹ Frank Griffel, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si (Filozofların Tutarsızlığı)", **İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserleri**, ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke, çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021, s. 280; Feza hakkındaki bir diyalogda görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın Kādî Abdülcebbâr'dan ve eserlerinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Bkz: Kaya, **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, s. 44-50.

bölümünü okuduğu Ebü'l-Ferec Abdullâh b. et-Tayyib hakkında aşağılayıcı söylemleri meşhurdur.²⁰⁰

Bağdat ekolü ana damar olarak Fârâbî – Yahya b. Adî – İbn Semh yoluyla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ulaşmaktadır. İbn Sînâ ise İbn Rüşd'ün kendisine yönelttiği eleştirilerden de anlaşıldığı üzere Bağdat ekolü tarafından sevilmemektedir. Bağdat ekolünün daha sonraki devam eden süreçte temsilci bulamaması ekolü bir nevi unutturmuş ve İslam felsefe tarihinde Fârâbî – İbn Sînâ ikilisi üzerinde bir sistem kurulmuştur. Bağdat ekolünün karakteristik özelliği Aristo mantığına sıkı sıkıya bağlı olmaları, felsefî eserleri tercüme ederek Aristo'nun eserlerine şerhler yazmalarıdır. Galen tıbbına bağlı kalmaları -ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de insana dair konularda yaptığı açıklamalarda Galen Tıbbına işaretler bulunmaktadır- hatta o dönemde tek Bağdat okulunda Galen'in eserlerinin okutulduğu bilinmektedir.²⁰¹ Kaynaklarda geçen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, hocası İbn Semh'ten Aristo'nun fizikini okuduğu hatta bu esere şerh yazdığı bilgisi bize önemli ipuçları vermektedir. İbn Sînâ ise tercüme faaliyetlerine mesafeli durmakta ve Aristo mantığını aşarak şerh geleneği üzerine devam etmeyerek farklı bir yönde ilerlemektedir. Bu bilgiler ışığında net bir delil bulmadan İbn Sînâ'nın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi etkilediğini söylemek zor gözükmektedir. Birbirine zıt iki görüşün veya birbiri ile görüşüp konuşan tartışan iki farklı görüşün birbirinden olumlu ya da olumsuz şekilde etkilenmesi doğal bir şeydir. Lakin burada etkileşimden kasıt takipçi olma bakımından olduğu düşünüldüğünde bunu şüpheyne mahal bırakmayacak bir şekilde ifade etmek zor gözükmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin daha çok hocası

²⁰⁰ İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec'e direk reddiye eseri de bulunmakla birlikte kendisi bazı yerlerde Ebü'l-Ferec'in akıl hastası olduğunu ifade etmiş ve eserlerini de bu hastalık döneminde kaleme aldığını söylemiştir. İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec'in eserlerinin okunmamasını, geri iade edilmesini hatta gerekirse ücretinin bile alınmadan eserin geri verilmesini ifade ettiği de kaynaklarda geçmektedir. Bkz: İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, thk. Muhsin Bidarfer, 1. bs, Kum, İntişârât-i Bîdâr, 1413, s. 82-83; eş-Şehrezûrî eş-Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh ve ravzâtü'l-efrâh = Bilgelerin tarihi ve özdeyişleri (eleştirmeli metin-çeviri)**, thk. Eşref Altaş, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 698; İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec'in yazmış olduğu el-Kuva't-ı tabî'iyye eserine dair yazdığı reddiye Hilmi Ziya Ülken tarafından neşredilmiştir. Bkz: İbn Sînâ, "Risâle fi'r-red ile's-Şeyh Ebî'l-Ferec İbni't-Tayyib", C. 1, **Resâ'il**, thk. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953.

²⁰¹ Tony Street, **İslam Mantık Tarihi**, çev. Harun Kuşlu, 2. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 58-59.

İbn Semh kanalı ile ulaştığı Bağdat ekolüne yakın durduğunu söylemek akla daha yatkın görünmektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Aristoteles geleneğinin hâkim olduğu Bağdat'ta tıp okumuştur. Allah'ın varlığı konusunda Mu'tezile'nin kullandığı delilin zayıf olduğunu belirterek başta hocası Kādî Abdülcebbâr olmak üzere Mu'tezile'yi bu konuda eleştirmiştir.²⁰² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Taşaffuh*'unda Aristoteles'e atıflar yaptığı bilinmektedir. İbnü'l-Melahîmî'nin yapmış olduğu alıntılardan anlaşıldığı üzere kendisinden sonraki Mu'tezile içerisinde Aristo'nun tanınmasının ve alımlanmasının kaynaklarından birisinin de Basrî olduğunu ifade edebiliriz. Bu da kelâm-felsefe etkileşimi açısından haddi zâtında kıymetli bir noktadır.²⁰³

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Aristoteles'in İlâhiyât'ını eleştirip mantık eserlerini şerh ettiğini nakletmektedir.²⁰⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yetişmiş olduğu Bağdat Felsefe çevresi, kendisinden ders halkasını devam ettirmiş olan Ebû Velid el-Kerhî'nin iyi bir mantık hocası olması ve bazı kaynakların Basrî'nin mantık bildiğine dair aktarımları onun mantık ilmiyle hemhâl olduğunu göstermektedir.²⁰⁵ Erken dönem kelâmcılarından birinin mantıkla bu derece hemhâl olması kıymetli bir bilgidir.

Rabbânî Yahudileri içerisinde ayrılan bir kol olan Karâî Yahudilerinin özellikle Mu'tezile ile ilgilendikleri bilinmektedir.²⁰⁶ Burada dikkat çeken noktalardan bir tanesi Karâîler içerisinde Yûsuf el-Başîr gibi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi eleştirenlerin Aristo mantığına mesafeli dururken Yahudilik içinde Aristo mantığını en iyi şekilde kullanan Sehl b. Fadl b. Sehl et-Tüsterî Ebü'l-Hüseyin el-

²⁰² Sklare, "Mu'tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey", s. 164.

²⁰³ Bkz: İbnü'l-Melahîmî, **Tuhfe**, s. 23, 27; Tasaffuh'un kelimî ve felsefî yönüne şahitlik için bkz: İbn Ebi'l-Hadîd, **Ta'lik**, s. 435a-b.

²⁰⁴ Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd, **Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât**, thk. Muhtâr Cebli, Beyrut, Dâru Sadır, 1996, s. 84-85.

²⁰⁵ Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, **Kitâbü't-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'in**, thk. Ahmed Hac Muhammed Osman, Beyrut-Mekke, Mektebü'l-Mekkiyye, 1419, s. 311.

²⁰⁶ Kelami yöntem açısından tespit edilen etkileşime ilave olarak fikhî bağlamda da bir etkileşimin olduğu ifade edilmektedir. Bkz: Şinasi Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", **İslami İlimler Dergisi**, C. 13, No: 2, 2018, s. 227-233.

Basrî'nin fikirlerini benimsemiştir. Bu direk olarak bize bir delil sunmamakla birlikte iddia ettiğimiz görüşe dair bazı ipuçları vermektedir.²⁰⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşünce yapısında “Bağdat Felsefe Okulu” olarak anılan Fârâbî (ö. 339), Yahyâ b. Adî (ö. 364), Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 391), Ebü'l-Ferec Abdullâh b. et-Tayyib el-Bağdâdî ve İbnü's-Semh (ö. 426) gibi âlimlerin olduğu felsefe okulu dikkate alınmalıdır. Klasik kaynaklarda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinin aktarıldığı pasajlarda sürekli olarak filozoflarla hemfikir olması bunu destekler mâhiyettir. Diğer taraftan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eğitim gördüğü bu okulun en önemli özelliklerinden birisi Aristoteles şarihi olmaları ve tıpla uğraşmalarıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *-ruh gibi meselelerde-* tıpçılar ile aynı fikri paylaşması, daha önce geçtiği üzere tıp eğitimi almış olması bu noktada aydınlatıcı unsurlardandır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin fikri yapısının teşekkülünde etkisi olan Bağdat Felsefe Okulu'nun temel özelliklerinden bir tanesi de kelâma ilgili olmalarıdır. Buna sebep olarak Yunan felsefesinin olduğu gibi İslami çevreye nakletmelerinin uygun olmayacağı düşüncesi ve İslamî çevrelerde konuşulan meselelere aşina olmak istemeleri gösterilmektedir. Bunun neticesinde de onlar hâiz oldukları felsefî birikimi İslam Düşüncesine mutabık bir duruma getirmek istemişlerdir.²⁰⁸ Mu'tezilî kelâmcıların tartıştıkları kelâmî meseleler felsefecilerin de ilgisini çekmektedir. Örneğin; Bağdat Felsefe okulunun önde gelen simalarından Yahya b. Adî'nin bazı kelâmcılara reddiye yazmış olması filozofların kelâma olan ilgisini göstermektedir.²⁰⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefeye olan bu ilgisi kelâm düşüncesindeki evrilme açısından önemli bir noktadır. Zîra kendisi ile birlikte sürekli zemmedilen felsefe algısı kırılmaya başlamış ve kelâm felsefe ilişkisinin ilk adımları atılmıştır. Genel olarak kelam tarihini dönemlendirme Eş'arîlik üzerinden ileri

²⁰⁷ Sklare, “Mu'tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey”, s. 164-170.

²⁰⁸ Bkz. Şamil Öçal, **İslam Düşüncesinde Kelam Hikmet ve İrfan İlişkisi**, 1. bs, Ankara, Fecr Yayınları, 2020, s. 131.

²⁰⁹ M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve imkân : -Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya imkânın tarihi-**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011, s. 106.

sürülmektedir.²¹⁰ Bu takvimlendirmede de göze çarpan husus metottaki değişimdir. Örneğin kıyas, in'ikâs-ı edille ve ilzam yönteminden vazgeçilmiştir.²¹¹ Kelâm ilmi de mükaddim ve müteahhir dönem şeklinde sınıflandırmaya işaret edilen bu yöntemin ilk örneğinin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olması kıymeti hâiz bir noktadır.²¹²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin fikhî açıdan mezhepsel aidiyeti noktasında da farklı görüşler iler sürülmektedir. Kelâmî açıdan Mu'tezile'ye mensup âlimlerin fikhî bakımdan hangi mezhebe bağlılık arz ettikleri noktasında fikir birliği bulunmamaktadır. Mu'tezile'nin kendisine ait fikhî sisteminin olduğu ya da Hanefilik gibi diğerler mezheplere bağlı olduğu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Lakin genel kabule göre Mu'tezilî âlimlerin fıkıh alanında Hanefî olduğu kabul edilmektedir.²¹³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kaynaklarda Hanefî olarak geçmektedir.²¹⁴ Kâtip Çelebi bir yerde onu Şâfiî olarak zikretmektedir.²¹⁵ Mu'tezilî âlimlerin fikhî açıdan Hanefiliğe mensup olduğunu Ebû Hanîfe'nin yolunu takip ettiğini belirten İbnü'l-Vezîr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de fıkıhta Hanefiliği benimsediğini ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de dahil olmak üzere Mu'tezilî âlimlerin birçoğu taklitten sakınmak gerektiğini savunmuş olsalar bile Ebû Hanîfe'yi takip etme de bir problem görmemişlerdir.²¹⁶

Basrî'nin kaleme aldığı usul eseri *Mu'temed*'te yer yer Hanefî mezhebine muhalefet etmesi ve kendisinin müçtehit seviyesinde kabul edilmesi sebebiyle Hanefî mezhebinden olduğu noktasında belirli şüphelerin oluşmasına neden olmuştur. Hacı Halife'nin belirttiği bilgiye istinaden Brockelmann, Fuat Sezgin ve Marie Bernand

²¹⁰ Bkz: İbn Haldûn, **Muqaddime**, s. 830-832.

²¹¹ Detaylı bilgi için bkz: Ömer Türker, "Bir Tümdengelimi Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, No: 18, 2007, s. 1-26; Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, No: 19, 2008, s. 1-24.

²¹² Koloğlu, **Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi**, s. 34-35.

²¹³ Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Mu'tezile Hanefilik İlişkisi*, (Doktora Tezi), Adana: Çukurova Üniversitesi, 2018, s. 20.

²¹⁴ Kureşi, **el-Cevâhirü'l-muğıyye**, C. 3, s. 261.

²¹⁵ Hacı Halife, **Keşfü'z-zunûn**, C. 2, s. 1732.

²¹⁶ Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, **er-Ravzü'l-bâsim muhtaşarü'l-'Avâşım ve'l-kavâşım**, C. 1, thk. Ali b. Muhammed el-Amran, Mekke, Dâru Alemlî'l-Fevaid, 1419, s. 310.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şâfiî olduğunu iddia etmektedirler.²¹⁷ Hacı Yunus Apaydın da TDV İslam Ansiklopedisinde yazmış olduğu 'Haber-i Vâhid' maddesi fıkıh bölümünde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'yi 'Şâfiî-Mu'tezilî' olarak tavsif etmektedir.²¹⁸ Diğer taraftan Wilferd Madelung, Wael Hallaq ve Christopher Melchert Kureşî'nin belirttiği görüşe katılarak onun Hanefî olduğunu savunmaktadır.²¹⁹ Bunlara ilave olarak Muhammed Hamidullah Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'yi bir mezhebe nispet etmek yerine müctehid olarak kabul etmenin daha doğru olacağını beyan etmektedir.²²⁰

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin bazı Hanefî müellifler gibi Ebû Hanîfe ve takipçileri için 'ashabımız/ashâbunâ' 'meşayihuna' gibi ifadeler kullanmak yerine 'Ashâbu Ebî Hanîfe' gibi ifadeler kullanması kafa karışıklığına yol açmaktadır.²²¹ Lakin kendisi kıyasla taabbüd konusunu incelerken Ebû Hanîfe ve takipçileri için kullanılan 'ashâbu'r-rey'²²² tanımlamasını kullanmakta ve kendisini de içine dahil ederek bu grubun zemmedilmesine karşı çıkmakta ve bu grubun görüşlerini savunmaktadır.²²³

²¹⁷ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* Esrter Supplementband, C. 1, Leiden, Brill, 1937, s. 669, 829; Sezgin, *Târîhu't-Turasi'l-Arabî*, C. 1, s. 86-87.

²¹⁸ Hacı Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid - Fıkıh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 14, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, s. 362.

²¹⁹ Hamidullah, "Mu'tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin 'el-Mu'temed' Adlı Eseri", s. 94-95; Hallaq, "A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic", s. 198-227; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, Leiden, Brill, 1997, s. 85; Madelung, "Abû l-Husayn al-Basrî".

²²⁰ Hamidullah, "el-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", s. 339; Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî", s. 327.

²²¹ Bkz. Basrî, *Mu'temed*, C. 1, s. 111, 149, 170, 341.

²²² Ashabu Rey veya Ehli rey olarak bilinen nasları yorumlamada reylerine yer verenler anlamlarına gelse de genel kabul Ebû Hanîfe ve takipçilerine verilen özel bir isimdir. Yani rey denilince hanefî fıkıhı ve daha özelde Küfe kasdolunmaktadır. M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Rey", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 10, s. Bkz.; Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Mu'tezile Hanefîlik İlişkisi*, ss. 37-39.

²²³ Basrî, *Mu'temed*, C. 2, s. 221.

BİRİNCİ BÖLÜM: BİLGİ VE VARLIK



I. BİLGİ

1.1. Bilginin Mâhiyeti

Bilginin tanımlanması, tanımlamanın imkânı ve yapılan tanımlar kelimeler epistemolojisinin başat konularındandır. Bir kısım âlim bilginin apaçık olması sebebiyle tanımlanamayacağını savunurken¹ diğer bir grup âlim de bilginin tanımlanacağını ifade ederek çeşitli tanımlar ileri sürmüşlerdir.² İbnü'l-Melahîmî, marifetle aynı şekilde tanımlanan tebyin, tebeyyün tanımının Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından *Taşaffuh* ve *Gurer*'de kullanılırken *Şerhu'l-'Umed*'de geçersiz bir delil olduğuna dahil argümanlar ileri sürüldüğünü ifade etmektedir. Basrî'ye göre ilimin bu şekilde tanımlanması onun alanını kısıtlamakta olup bu ifade ilim kavramından daha karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bir şeyin tanımlanması noktasında dikkat edilmesi gereken noktalardan birisi olan tanımdaki hükümlerin açık olması gerektiğidir. Lakin tebeyyün ilimden daha açık bir durum arz etmemektedir. Hatta ilim lafzına nazaran daha da kapalı bir durum arz ettiği de ifade edilebilir.³

Bilginin tanımlanmasına genel olarak bakıldığında itikat, marifet ve idrak olması şeklinde üç farklı eğilimden bahsedilebilir. Mu'tezile uleması arasında yaygın olan kanaat ise bilginin itikat cinsinden olduğu yönündedir. Bu noktada Ebü'l-Kâsım el-Belhî gibi bilginin itikat olmasına karşı çıkanlar olduğu gibi diğer taraftan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi mezhebin önde gelen isimleri bilgiyi itikat olarak kabul etmiş, Behşemîler de bu görüşü benimsemişlerdir.⁴ Buradan hareketle Basra Mu'tezilesi içerisinde yaygın kanaatin bu olduğunu ifade edebiliriz.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre de ilim, inanan kişinin inandığı şey üzerinde sükûn-u nefse ulaşmasını sağlayan itikattır. Bilgi, itikad eden/inanan kişide sükûn-u

¹ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **el-Muḥaṣṣal Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe**, çev. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, 2019, s. 23-24; Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî Yahyâ b. Hamza, **et-Temhîd fî şerhi Mealimi'l-adl ve't-tevhîd**, thk. Hişam Haneî Seyyid, 1. bs, Kahire, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008, s. 29.

² Farklı bilgi tanımları için bkz: Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: en-nazar ve'l-maarif**, C. 12, thk. İbrahim Medkur, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963, s. 17-20.

³ İbnü'l-Melahîmî, **Mu'temed**, s. 17-18.

⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Muḡnî**, C. 12, s. 25.

nefsi gerektiren veya sükûn-u nefse götüren itikattır.⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilmi itikat olarak tanımlamaktadır. Aslında genel olarak Mu'tezilî âlimler tarafından bilginin itikad olarak tanımlanması yaygın bir tavidir.⁶ Bilgiyi “*bir şeye olduğu üzere itikadı*” şeklinde tanımlayanların ilk olarak Cübbâîler olduğu bilinmektedir. Lakin bu tanım Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocası Kādî Abdülcebbâr tarafından eleştirilmiş olup tanıma “*sükûnū'n-nefs*” kaidesi eklenmiştir. Kādî Abdülcebbâr mukallidin bir şeyi bilmediği halde inanabileceğini, bilmediği bir şeye olduğu üzere itikad edebileceği sebebiyle bu tanıma karşı çıkmaktadır. Ona göre bu tanımda kesinlik ve şüpheden uzaklaşma söz konusu olmadığı için doğru değildir.⁷ Bu sebeple Kādî Abdülcebbâr, Cübbâîlerin yapmış olduğu tanıma yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek için tanıma sükûnū'n-nefs kaydını eklemiştir.⁸ Bu şekilde bir kayıt ile itikad türünden olan cehalet, zann, şüphe gibi unsurlar elenmiş olmaktadır. Böylece mukallidin inandığı şeyin bilgi olması durumu da söz konusu olmamaktadır. Eğer mukallid olan kendisini itminana ulaştıracak bir şeye itikad ederse -ki bu da bilinen bir şeye inanmada söz konusu olur- o zaman bilgiden bahsedilmektedir. Sonuç olarak Kādî Abdülcebbâr bilgiyi “*bilenin bildiği şey hakkında sükûn-i nefsi gerektiren bir mânâdır*” şeklinde tanımlamaktadır. Bu mânâyla bilen ile bilmeyen birbirinden ayrılmaktadır. Bu şekilde bir bilgi tanımı yapılabilmesi de bir şeye olduğu gibi itikat etmekten geçmektedir.⁹

Kādî Abdülcebbâr'ın ileri sürmüş olduğu tanım aynen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından da usul eserinde dile getirilmektedir.¹⁰ Gerek Kādî'nin gerek Basrî'nin yapmış olduğu tanım bilinen şey, bilenin itikadı ve sükûn-u nefis şeklinde üç temel

⁵ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 5.

⁶ Bilginin itikat cinsinden olduğu noktası üzerinde ittifak edilen bir konu değildir. Bazı âlimler bunun kendisine has bir tür olduğunu ifade ederken; bazıları itikat cinsinden olduğunu ifade etmişlerdir. İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Tasaffuh'ta bu konuda net bir şey söylemediğini ve tevakkuf ettiğini aktarmaktadır. Lakin Basrî'nin elimizde bulunan usul eserine baktığımızda bilgiyi net bir şekilde itikat cinsinden ifade ettiği gözükmemektedir. Buradaki çekimserlik -kendisinin ve özellikle hocası Kādî Abdülcebbâr'ın itiraz ettiği- salt itikat olarak tanımlanması noktasına olabilir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 18; Kādî Abdülcebbâr'ın da aynı şekilde tevakkuf ettiği ifade edilmektedir. Peters, **God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Quḍāt Abū 'l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār Bn Aḥmad al-Hamaḍānī**, Brill, 1976, s. 46.

⁷ Kādî Abdülcebbâr, **Muḡnî**, C. 12, s. 13, 17-18.

⁸ Yunus Cengiz sükûn-u nefis kavramını “zihinsel kesinlik” şeklinde tercüme etmektedir. Bkz: Yunus Cengiz, “Kādî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi”, Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010, s. 94 vd.

⁹ Kādî Abdülcebbâr, **Muḡnî**, C. 12, s. 23.

¹⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 14.

unsurdan oluşmaktadır. Basrî'nin yapmış olduğu tanımdan anlaşılan ona göre bilgi itikad türündendir. Basrî'nin benimsemiş olduğu bu tanım modern bilgi formlarıyla örtüştüğü de görülmektedir. Bilginin bilenle bilinen arasındaki ilişki olarak kabul edilmesine uygun bir tanımlamadır. Âlim bilen olarak süjeyi, bilinen objeyi sükûn-ü'n-nefs de objeyle süje arasındaki ilişkiyi veya bilgi aktını karşılamaktadır.¹¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bilgiyi bilen (özne) bilgi nesnesi (nesne) arasındaki bağlantı/taalluk olarak tanımlamaktadır.¹²

1.2. Bilginin Kaynakları

Bilginin kaynakları noktasında farklı sınıflandırmalar mevcuttur. Bilginin kaynağında sadece aklı, sadece duyuları veya sadece ilham ve sezgiyi kabul edenler olduğu gibi bunun tek bir kaynağa hasredilemeyeceği genel kanaati yansıtmaktadır. Bu gruba dahil olan âlimler arasında duyu organları (havâss-ı selime), doğru haber ve aklın bilgiye ulaştıran temel kaynaklar olduğu noktasında konsensüs olduğu söylenebilir. Bu kaynakların insanda bilgi hasıl ettiği noktasında bir ihtilaf bulunmamakta tartışmalar daha çok doğru haberin şartlarında ortaya çıkmaktadır.

1.2.1. Akıl

Aklın mâhiyeti ilkçağlardan itibaren zihinleri meşgul eden konuların başında gelmektedir. Kelime anlamı olarak akıl bağlamak, engellemek, alıkoymak gibi farklı anlamlara gelmektedir. Aklın ne olduğu yönündeki sorulara cevher, kuvve, alet gibi farklı cevaplar verilmiştir. Sözlük anlamına bakıldığında insanın mümeyyiz vasfı, mükellef ve muhatap alınmasını sağlayan temyiz kuvvesi, anlamlandırma ve düşünme kuvvesi, insanı sair mahlukattan ayırt eden zorunlu bilgi gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır.¹³

¹¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hocası Kādî Abdülcebbar'ın benimsemiş olduğu tanımı kabul etmektedir. Bu tanımın da temel noktasını sükûn-i nefis kavramı oluşturmaktadır. Bilgi itikad cinsinden görülmekle birlikte cehalet, zan, şüphe gibi itikadlardan bilgiyi ayıran en temel unsur sükûn-u nefistir. Sükûn-u nefis için bkz: Murat Memiş, "Kadî Abdülcebbar'da bilgi problemi", Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007, s. 32 vd.

¹² Basrî, **Taşaffuh**, s. VIII.

¹³ Bkz: Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, s. 238-242; Ahmed Hasan Şahhat, **Kavâidü'l-istidlâl beyne'l-mütekellîmine ve'l-felâsifeti fi karneyni'-râbi' ve'l-hâmis el-hicrî**, 1. bs, Beyrut, Merkezü'n-Nemâ li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât, 2017, s. 192-196.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre akıl eğer selim ise kalbin beyyinesidir. Bu durum zorunlu bilgilerin bir sonucudur.¹⁴ Basrî'ye nispet edilen tanımdan anlaşılan aklın belirli zorunlu bilgilerin mevcûdiyeti ile temyiz görevini yapmasıdır. Aklın kuvve olarak tanımlanmasının tarihi Aristoteles'e kadar götürülmektedir. Lakin Aristoteles'te dikkat çeken unsur aklın bedenden ayrı bir unsur olarak görülmesidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de ise akıl kalbin bir kuvvesidir. Diğer taraftan Aristoteles'e nispet edilen tanıma bakıldığında “*İnsanı küllî önermeler ile zorunlu bilgiye ulaştıran kuvve tanımlaması*” karşımıza çıkmaktadır.¹⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımının bire bir aynısı olduğunu söylemek zor olsa da Basrî, ‘belirli akılda olan belirli zorunlu bilgiler neticesinde belirli şeyleri temyiz etmek’ olarak tanımlamaktadır. Aristo'nun farklı bir eserinde yapmış olduğu akıl tanımından anlaşılan ise onun hem kuvve hem de zorunlu bilgiler olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.¹⁶

Mu'tezile içerisinde akıl farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mu'tezile'nin müessisi olarak kabul edilen Vasıl b. Atâ aklı “*hakikatin bilinmesini sağlayan şey*” olarak tanımlamaktadır. Mu'tezile'nin kelâmî sistem açısından oturmasını sağlayan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf da aklı “*insanın mümiyyiz vasfı*” ve “*bilgilerin elde edilmesini sağlayan kuvve*” olarak tanımlamaktadır. Farklı bir tanımda Câhiz'e nispet edilmektedir. O da aklı anlama ve zararlı şeylerden kaçınmasını sağlayan şey olarak tanımlamaktadır.¹⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen tanımda dikkat çeken diğer bir unsur kalbin bir kuvvesi olarak tanımlanmasıdır. Yani aklın bağlı olduğu bir unsur olarak kalp zikredilmektedir. Zaman zaman akıl yerine kullanılabilen kalp, kelime olarak değişim anlamına gelmektedir. Yapılan tanımlardan anlaşılan aklın kalbin içerisinde faaliyet yürüttüğü anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada bir kısım kelâm

¹⁴ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **er-Riyâzü'l-mûniha fî Ârâi Ehli'l-İlm**, nşr. Esad Cuma, Kayrevan, Merkezü'n-Neşri'l-Camiî Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye bi'l-Keyrevan, 2004, s. 294.

¹⁵ Cengiz, “Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi”, s. 82-83; Süleyman Hayri Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1993, s. 92.

¹⁶ Bkz: Cengiz, “Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi”, s. 84.

¹⁷ Hüsnü Zeyne, **el-Aklu inde'l-Mu'tezile -tasavvuru'l-akli inde abdi'l-cebbâr-**, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Celîle, 1978, s. 18-21; Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl [kelâm]”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, s. 242.

âlimi ve felsefeci tarafından benimsenen görüşe riayet etmektedir. Onlara göre akli faaliyetlerin gerçekleştiği yer akıl olmayıp kalptir.¹⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi farklı kılan unsur ilk dönem kelâmcıları tarafından aklın bilgi olarak tanımlanmasına katılmamasıdır. Örneğin; hocası Kādî Abdülcebbâr tarafından aklın kuvve ve meleke olması reddedilmektedir.¹⁹ O akli bilgi olarak değerlendirmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yapmış olduğu tanımdan anlaşılan unsur temyiz melekesi veya kuvvesidir ki bu da kendisinden önceki anlayıştan farklıdır. Bu kuvvenin işlevselliğinde kullanılan zorunlu bilgilerin nasıl elde edildiği sorusu belki gündeme gelebilir. Aristo'nun benimsemiş olduğu gibi insan, tabiatı gereği akılda oluşan/var olan bilgilerle mi bu beyyine görevini görmektedir? Bu nokta da elimizde net bir bilgi bulunmamakla birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tabiatçı düşünceye meyyal olmasını da göz önünde bulundurarak Aristo'ya daha yakın görüş benimsemesi kuvvetle muhtemeldir.

1.2.1.1. Akıl-Nakil İlişkisi

Kelâm âlimlerinin temel dayanak noktalarından birisini akıl; diğerini nakil oluşturmaktadır. Kelâmî meseleleri tahlil ederken gerek akli gerek nakli delillere başvurmakta çoğu zaman hem akla hem nakle aynı anda müracaat edilmektedir. Mütakellimlerin bu şekilde bir tasnif yapmalarındaki belirleyici unsur, üzerinde konuşulan meselesinin ait olduğu alandır. Çünkü bu şekilde bir çıkarım yolu takip etmek daha makuldür. Bu cihetten kelâm âlimleri aklın sahasına giren alana “mecâlü'l-akl”, naklin sahasına giren alana da “mecâlü'l-nakl” demişlerdir.²⁰

Kelâm âlimlerinin büyük bir kısmı kelâmî meseleleri ispat ederken de bu ayrıma dikkat etmişlerdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de hocası Kādî Abdülcebbâr gibi kelâmî problemlerin çözümünde bu ayrımı gözetmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî

¹⁸ Âlimler arasından kalbin hakikati noktasında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bunu bedeninin bir organı kabul edenler olduğu gibi bu organa ilave nefis-i natika, ruh gibi unsur olduğunu iddia edenlerde bulunmaktadır. Genel kabul ise kalbin vücuttaki vasıflı bir organ olduğudur. Hatta beyin ile kıyaslandığında kalp birinci sırada yer almaktadır. Özetle söylemek gerekirse akli işlevlerin faaliyet sahasını kalp oluşturmaktadır. Bilgisel süreçlerin, bilgilerin meydana gelmesi kalpte cerayan etmektedir. Bkz: Cengiz, Kādî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi, ss. 90-91.

¹⁹ Bkz: Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : et-teklîf*, C. 11, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963, s. 375, 377.

²⁰ Hüsnü Turgut, “Fahreddin Razi'nin Kelâm Yöntemi”, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021, s. 111-112.

akılla bilinmesi gerekenlerin karşısına ya nakille ya da akıl-nakil birlikte bilinmesi gereken hususlar şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Kur'an'ın mevsukiyetinin yani vahyin sıhhatinin ortaya konulabilmesi aklın sahasına girmektedir. Allah'ın varlığı, sıfatları, hüsn-kubuh gibi meseleler ona göre akılla bilinmesi gereken hususlardandır. Bu mevzuların sıhhatinin ortaya konulması sonucunda nassın mevsukiyeti ortaya konulabilmektedir. Bu sebeple nassın bu noktalarda delil teşkil etmesi söz konusu değildir. Aksi takdirde nassın kendi sıhhatini kendisinin ispat etmesi gündeme gelmektedir ki bu da kısır döngüdür. Buradaki ayırımın temel saiki aslında aklın, naklin temeli olarak kabul edilmesidir. Çünkü naklin sübûtu da akılla ispat edilmekte olup naklin sıhhati akıl yoluyla belirlenmektedir. Örnek olarak düşündüğümüzde nakil denildiğinde akla gelen Kur'an-ı Kerîm'dir. Kur'an'ın mevsukiyeti de Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ispatı ve yalancı peygamber olmadığının ispatından geçmektedir. Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatında kilit nokta mûcizedir. Mûcizenin imkânı ve yalancı peygamberlerin elinde zuhûr edemeyeceği ispat edilmesi için de mûcizenin izharını sağlayan ilahın varlığının, birliğinin, sıfatlarının ispat edilmesi gerekmektedir ki naklin sıhhati sabit olsun. Burada ispat metodunda naklin kullanılması kendi içinde devir yani kısır döngüyü ifade etmesi sebebiyle geçersiz kabul edilmektedir. Bu açıdan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de aklın burada kilit nokta olduğunu ifade etmektedirler.²¹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî nakille ispat edilecek alanlar için de şer'î maslahatlar, şer'î mefsedetler ve bu ikisine taalluk eden hususları zikretmektedir. Mesâlih ve mefâsid-i şeriyye dediği hususlara da örnek olarak yapılması veya terki şer'î açıdan sabit olan meseleleri göstermektedir. Yani nassla bilinen namazın vücubiyeti, alkol tüketiminin haram olması ve bunun gibi konuları örnek olarak göstermektedir. Basrî'ye göre bu maddeler sadece nakille ispat edilebilmekte olup aklın bu nokta da bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu noktada aklî açıdan bir delil bulunsaydı bu delilin zorunluluğu ifade eden mûcib bir hüküm ya da zorunluluğuna dair bir yön, vecih olması gerektiğini söylemektedir. Namazın vücubiyeti gibi konularda zorunluluğu ifade eden mûcib hüküm ise medih ve zemmdir.

²¹ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 327.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bu gibi durumlarda medih ve zemmin hakkedilmesinin de akli açıdan bilinmesi mümkün değildir. İbadetlerin vücubiyeti nakille bilinmektedir. Aynı şekilde bu ibadetlerdeki öncelikli olan faydayı ve zararı da akılla bilmemiz mümkün değildir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî şer'î maslahat ve mefsedet ile bağlantısı olan hususların ispat yönteminin nakil olduğunu ifade etmektedir.²²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin zikretmiş olduğu üçüncü grup da hem akıl hem nakille ispat olunanlardır. Bu grupta olanlar hakkında aklî delil bulunan lakin şeriatın yani nassın sıhhatinin ispatı bu akli delillerden geçmeyen konular yer almaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî buraya örnek olarak Allah'ın birliğini, hikmeti açısından tek olmasını örnek göstermektedir. Bu sebeple Allah hakkında, tek olduğunu ve O'ndan başka kadîm olmadığını ifade eden peygamberin doğru söylediğine hükmederiz. Zîra o hikmette tektir. Yani başka bir hakîm bulunmamaktadır. Başka hakîm olsa bile ikisinin veya birisinin peygamberi yalanlayacak birini göndermesi câiz değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu konuya örnek olarak emanetin geri verilmesi, insanın kendisine zararlı olmayan şeylerden faydalanmasını da örnek göstermektedir.²³

1.2.2. Duyular ve İdrak

Duyuların hariçten elde ettiklerini zihne aktarmaları ve zihnin bunları tasnif etmesi sonucunda idrak oluşmaktadır. Zihinde oluşan bu idrakin yorumlanması neticesinde de bilgi meydana gelmektedir. Kelâm âlimlerine göre duyularla elde edilen bilgiler, bilgi elde etmenin en net yollarından bir tanesini oluşturmaktadır. Lakin burada da duyuların sağlam olması, duyu sahibinin akıl sahibi olması, duyumlanan şeyin net olması, önündeki engellerin kalkması yani karışıklığa mahal bırakmaması gerekmektedir.²⁴ Beşerî düzlemde birisi bu şartları hâiz olduğu zaman müdrik olması gerekirken şartları sağlamadığı zaman da idrak etmesi mümkün değildir. Bu sebeple müdrik olmak için bu şartların oluşması gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada idrakin bir mânâ olduğunu ileri sürenlere dair bir itiraz

²² Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 328.

²³ Basrî, **a.y.**

²⁴ Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 12, s. 59; İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 360; Ayr. Bkz: Cengiz, "Kādî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi", s. 104-109.

yöneltmektedir.²⁵ Ona göre idrak bir mânâ değildir diğer bir ifade ile idrak edenin zâtına zâid bir mânâ değildir. Akıl sahiplerinin zorunlu olarak bu şartların oluşmasıyla müdrik olabileceğini aksi takdirde müdrik olmalarının imkânsız olduğunu bildiklerini ifade eden Basrî, yine akıl sahiplerince bu idrak ile oluşan bilginin de zorunlu olduğunun açık bir şekilde dile getirildiğini söylemektedir.²⁶ Akıl sahibi kimseler duyularını kullansalar dahi duyuya konu olan müdrek olmadığına durum da zorunluluk açısından bir değişim söz konusu değildir. Örneğin; duyumsama neticesinde Zeyd'i göremeyenler Zeyd'in orada olmadığını zorunlu olarak bilmektedirler. Zeyd'i görmedikleri halde duyularını kullanarak bunu bilmektedirler. Şayet zorunlu olarak Zeyd'in orada olduğunu bilmiş olsalardı bu zorunlu bilginin hasıl olduğu esnada onu görmeleri gerekirdi. Nasıl ki onu gördüklerinde onların yanında, orada olduğuna dair bilgiyle illettendiriyorsalar görmedikleri durumda da orada olmadığı ile veya orada olmasının nefyine dair bilgi ile alaka kurmaktadırlar.²⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî idrakin bir mânâ olarak kabul edilmesini devir yani kısır döngü ifade etmesi sebebiyle kabul etmemektedir. Diğer taraftan ona göre bu şekilde bir mânânın idrak için ileri sürülen şartlara mukareneti gerekseydi, bu mânâ ile şartlar arasında bir taallukun olması gerekirdi. Bu taalluk da ya ihtiyaca binaen ya da zorunluluğa binaen var olurdu. İki durumda da iki ihtimal belirmektedir. Bu taalluk iki taraf açısından da olabilir ki bu kısır döngü ifade etmesi sebebiyle muhaldir. Bir taraf açısından bir taalluk söz konusu olduğunda da dört farklı durumun ortaya çıkması söz konusu olmaktadır:

Birincisi; bu iddia edilen mânâ ileri sürülen şartların olgunlaşmasına muhtaçtır. Şart meşrut ilişkisi açısından bakıldığında şartın meşrut olmaksızın var olması söz konusu olduğu için bu ihtimal geçersizdir. Çünkü burada şartın varlığı meşruta bağlı kılınmaktadır.

²⁵ Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 190-191.

²⁶ Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî Yahyâ b. Hamza, **el-Me'âlimü'd-dîniyye fi'l-aķâ'id ilâhiyye**, thk. Muhtâr Muhammed Ahmed Haşad, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1988, s. 72.

²⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 360-361, 367, 373; Ayr. krş: Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-uķûl fi dirâyeti'l-uşûl**, C. 2, thk. Sa'îd Fûde, Beyrut, Dârü'z-Zehâir, 2015, s. 376-382.

İkincisi; bu şartların tekamülü bu mânâyâ muhtaçtır. Bu da aynı şekilde geçersiz bir görüştür. Bu da bu şartlar olmaksızın bu mânânın var olmasını mümkün kılmaktadır. Bu da idrakin oluşum şartları arasında bir dengesizliğe yol açmakta olup diğer bir ifade ile idrakin oluşum şartlarındaki eksiklikle var olmasını gerektirmektedir ki bu da mümkün değildir.

Üçüncüsü; bu mânâ duyunun sıhhatinin illeti olabilir. Bu da çeşitli yönlerden muhal görülmüştür. Aslına bakıldığında duyunun sağlamlığı idrake değil; idrak duyunun sağlam olmasına muhtaçtır. Bu açıdan böyle bir illet tespit etmek kendi içerisinde kısır döngüye sebebiyet vermesinden dolayı muhaldir. Başka bir açıdan bakıldığında idrak, müdrekiyyeti gerektirmektedir. Şayet duyunun sıhhatini gerektirseydi, bu durumda iki farklı malule tek bir illet tespit edilmiş olacaktı ki bu da her türlü imkânsız ifade etmektedir. Diğer taraftan idrakler kendi vaz olundukları idrak alanı ile ilgili olup birbirlerinden farklıdırlar. Bu sebeple idrakler arasında bir tercih yaparak duyunun sıhhatini bazı idraklar ile iletlendiremeyiz. Bu durumda ya tamamı ile ya da onlardan bir şeyle malul olması gerekir ki bu mümkün değildir. Bu ihtimalin de geçersiz olduğu ortadadır.

Son ihtimal ise duyunun sıhhatinin bu mânâyâ illet olmasıdır. Duyunun sıhhati ya mutlak olarak idraki gerektirir ya da şartlarını tamamlamasıyla birlikte idraki gerektirmektedir. Mutlak olarak idraki gerektirmesinin doğru olduğu ortadadır. Çünkü idrakler farklılık arz etmektedir. Bu sebeple duyunun sıhhatinden dolayı birinin diğerinde daha öncelikli olduğuna hükmedemeyiz. O halde bu illetin tümüne şamil olması gerekmektedir ki bu muhaldir. O halde onlardan herhangi bir şeye illet olmaması gerekmektedir ki varılmak istenen netice de budur. Ebü'l- Hüseyin el-Basrî nihâî olarak tüm ihtimallerin böyle bir mânânın ispat edilmesine imkân tanımadığını ispat etmektedir.²⁸

Başka bir açıdan bakıldığında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî şayet idrakin mânâ olduğunu kabul edersek Allah'ın, görenin gözünde filin üzerindeki böceğin idrakini, filin idraki olmaksızın yaratması imkân sahasına girmektedir. Bu durumda da filin üzerindeki böcek görülebilirken filin kendisi görülemez. Bunun da muhal olduğu ortadadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Eş'arîlerin bu görüşü savunduğunu bildirmektedir ki

²⁸ Bkz: Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l- 'uqûl*, C. 2, s. 390-393.

-aşağıda geleceği üzere- Eş'arîler idraki âdet nazariyesi çerçevesinde Allah'ın yaratması ile izah etmeye çalışmaktadırlar.²⁹

İdraki bir mânâ olarak kabul edenler herhangi bir kusuru olmayan ve şartlarını yerine getiren canlının uykusu halinde idrak edilebileceğini ifade etmektedir. Çünkü idraki bir mânâ olarak kabul etmezsek hay olan ya zâtıyla müdrik olur ya da kusursuz bir hay olur. Zâtıyla müdrik olması batıl olduğuna göre elimizde ikinci seçenek kalmaktadır. Bu durum da uykusu halinde idrakin imkânına kapı aralanması şeklinde yorumlanmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncelikli olarak uykusu halinin zaten idrakin engellerinden olduğunu ifade ederek bunu kabul etmemektedir. Çünkü uyuyan kişi müdrekâtı hissedemez. Ancak uyanık halinde onları duyumsayabilir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî uykusu halinde gözün kapalı olduğunu ve göz kapakları ile örtülü olduğunu bunun da görme idrakine engel teşkil ettiğini söylemektedir. Diğer taraftan ses, koku, dokunma gibi diğer idrak türleri için de durum aynıdır. Çünkü ona göre uykunun sebebi yoğun nemli buharın beyni doldurmasıdır. Bu sebepten dolayı buhar oranı yüksek yiyecekler yenildiğinde uykusu bastırmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu buharların kalp veya beyin olsun sinir uçlarında bulunduğunu bu sebeple ruhun sinirlere nüfuz etmesini, onlara karışmasını engellediğini söylemektedir. İdrakin gerçekleşmesinde işlev gören görme, duyma, işitme, dokunma, koklama gibi duyular bu sinirlerden çıkmaktadır. Lakin sinir uçlarının buhar ile kaplı olması idrakin önünde engel teşkil etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu durumu buğulu ayna önündeki bir şeyin görüntüsüne benzetmektedir. Bu durumda sadece bir beyazlık diğer bir ifade ile aynadan ışık yansımaktadır. Uykusu halindeki kişinin gördüğü durum da böyle yani bulanık bir görüntüdür. Bundan dolayı ne gördüğünü bu bulanık görüntüden dolayı netleştiremez. Bu durum diğer duyular için de söz konusudur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî uykunun fizyolojik durumunu göz önüne alarak bunun idrake engel bir durum olduğunu ifade etmektedir. Diri olanın şayet duyuları engellenmişse bu durumda idrake engel teşkil etmektedir. Bu engel durumu da

²⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 386-387; Ayr. bkz: Şahhat, **Kavâidü'l-istidlâl**, s. 51-55.

duyularda noksanlıklar gibi afetler olabileceği gibi idraki engelleyen uyku gibi durumlarda olabilir.³⁰

Mu'tezilî âlimler duyular aracılığıyla meydana gelen idrakin fâilinin kim olduğu diğer bir ifade ile kimin meydana hangi cihetle getirdiği noktasında farklı görüşler benimsemişlerdir.³¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hocalarının aksine duyuların sağlam olduğunda ve duyuya konu olan şey mevcut olduğunda veya şartların tamamı var olduğunda idrakin meydana gelmesinin gerektiğinin zarûrî bilgi olduğunu iddia etmektedir. Kendisinden önceki üstatları bunun nazarî bilgi olduğunu ifade etmektedirler.³² Çünkü onlara göre bu her ne kadar zorunlu bilgi olsa da Allah tarafından yaratılmıştır. Nazarî bilgilerden farkı ise Allah'ın bu fiilleri insan da yaratmasıdır. Nazar bölümünde ele alınacağı üzere nazar kalbin eylemi olarak kabul edilmektedir. Yani kalbin fiilidir. Fiil olması hasebiyle de Mu'tezile'ye göre ya mübaşir ya da mütevellidir. Onlar bu tür fiilleri mübaşir fiil kategorisinde değerlendirerek herhangi bir aracı olmadan Allah tarafından var edildiklerini savunmakta olup bu bilgilerin işlenmesi neticesinde elde edilen bilgileri insana mal etmektedirler.³³ Basra Mu'tezilesi içerisinde yaygın olan kanaat idrakin husulü Allah'ın var etmesiyledir. Buna mukabil olarak Muammer b. Abbad, Nazzam, Ebu'l-

³⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 394-395. Aslında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî uyku halinde idraki mutlak anlamda reddetmemektedir. Ona göre yukarıda ifade edildiği üzere insan uyku halinde de belirli bir oranda algılama yapabilmektedir. Lakin bu algılama çeşitli engellere takılmaktadır. Bu sebeple idrake konu olan ses veya ışık vs gibi hususlar da artma söz konusu olduğunda uyku halinde algılamada belirli bir oranda artma söz konudur. Ama nihai olarak bilgi ile ilişkisi açısından uykuda idraki kabul etmemektedir.

³¹ Mu'tezile içerisinde bu noktada farklı görüşler bulunmakla birlikte genel eğilimin idrakin Allah tarafından yaratılması ile meydana geldiği yönündedir. Câhiz'e göre idrak bakmayı irade etmesi sebebiyle insana nispet edilmektedir. Nazzâm ise Allah'ın duyu organlarını yaratması sebebiyle idrakin de failinin olması gerektiği aktarılmaktadır. Bunun yanında Salih b. Kubbe ise idrakin tamamıyla Allah tarafından meydana getirildiğini savunmaktadır. Bîşr b. Mu'temir ise burda kasıtlı bir eylem aramaktadır. Eğer bir duyu kasıtlı olarak birey tarafından yerine getirilmişse idrak kula ama kulun dahil olmada meydana gelmişse Allah'a nispet edilmektedir. Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî Kâ'bî, **Kitâbu'l-Makâlât ve maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu, Raciî Kürdî, Abdülhamid Kürdî, İstanbul - Amman, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) - Darü'l-Feth, 2018, s. 478-479.

³² Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 292; Kendi halimize baktığımızda veya duyularımızı kullandıktan sonra bilimizde bir artma değişim olduğunu görmekteyiz. Bu bilgidaki artışın temel sebebi nedir diye sordüğümüzda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî duyumun etkisi olduğunu söylemektedir. Kendisinden önceki âlimlerin genel kabulü buradaki etkinin duyudan kaynaklanmadığı Allah'ın yaratması ile meydana geldiğidir. Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**, thk. Ya'kub el-Ca'fer, Kum, Merkezü'd-Dirasat ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415, s. 209; Hüsameddin Abdullah b. Zeyd el-Ansî Ansî, **el-Meḥaccetü'l-beyzâ' fî Usûli'd-dîn**, ed. Hassan Ansari, Sabine Schmidtke, Tahran, Miras Mektûb, 2015, s. 71b.

³³ Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, **Muḡnî**, C. 12, s. 11, 59.

Kasım el-Belhî gibi idrakin husulünde tabiatın etkili olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Buradaki mesele idrakin mahalli ile yakından ilgilidir.³⁴

İdrakin zorunlu var olması meselesi aynı zamanda idrakin mahalli ile ilgilidir. İdrak mahalli olarak kalbi kabul edenler bunu mübtede' fiil olarak değerlendirmekte ve bunu da Allah'ın yarattığını ifade etmektedirler. Lakin idrak mahalli olarak tabiatı kabul edenler bulunduğu mahallin tabiatı gereği zorunlu olarak meydana geldiğini ifade etmektedirler.³⁵

Bu konuda temel kabul gören tezlerden bir tanesi Eş'arîler tarafından dile getirilen âdet nazariyesidir. Âdet teorisinde de yaratmanın Allah'a nispet edilmesi söz konusudur. Kul fiilleri kesbenden olarak nitelenmektedir. Bu sebeple idrak âdeten Allah'ın yaratması ile oluşmaktadır. Kudret sıfatının bariz bir şekilde ön plana çıkarıldığı bu nazariyeye göre Allah'ın farklı duyumsama alanı olmayan duyudan o alana dair bilgi yaratabileceği veya duyu olmadan idrakin meydana gelebileceği savunulmaktadır. Âdet teorisinde açık bir şekilde sebeplilik ve düzen düşüncesine yer verilmemektedir.³⁶ Allah'ın kudretinin sonsuzluğu sebebiyle gerek insan eylemlerinde gerek âlemde cereyan eden olaylarda bir zorunluluktan söz edilemez. Mu'tezile her ne kadar idrakte bir zorunluluk iddia etse de bunun sonuçta Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini ifade etmektedir.³⁷ Bu konuda Mu'tezile'nin âdet teorisini eleştirmesine rağmen Câbirî temelde her iki grubun da aynı yere vardığını

³⁴ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-tevlid**, C. 9, thk. Tefik Tavi, Saîd Zayid, İbrahim Medkur, Kahire, ed-Darü'l-Misriyye, 1963, s. 12-13; Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim Nisâbü'rî, **el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan Seyyid, Beyrut, Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979, s. 305.

³⁵ Bkz: Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 9, s. 12-13.

³⁶ İdraki inanç ve itikat seviyesinde kabul edenler için aslında bu şekilde duyular arası ayırım yapmak net değildir. Bu sebeple onlar tarafından tatların, kokuların, iradelerin vs görülebileceğini ifade etmektedirler. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî buna karşı çıkmakta olup tatların vs görülebileceğini kabul etmemektedir. Basrî'ye göre şayet bizden birisinin tüm mevcûdâtı idrak [mânâ] ile idrak etmesi mümkün olursa bu durumda idrak ilim genele taalluku gibi işlev görürdü. Bu da idrakin mâlûma taallukunu gerektirmektedir. Yani bir şeyin olmadan önce var olmasına da taalluk etmesi, var olduğunda varlığına da taalluk etmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca bunun tüm duyuların hepsiyle idrak etmesi gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî akıl açısından renklerin ve bilgilerin görülmesi ile madumun görülmesi arasında bir fark olmadığını ifade etmektedir. Lakin aynı şekilde madumun görülmesinin imkânsız olduğu ortadır. Bu sebeple bilginlerin kokuların ve tatların görülmesinin imkânsız olduğu da bilinmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî [görme] idrakin tatların ile müteallik olmasının aynı zamanda onun madumla taalluk etmesini gerektireceğini ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uqûl**, C. 2, s. 394, 400.

³⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 381.

ifade etmekte olup bazı tabiatçı filozofların tesiri altında kalan âlimlerin farklı görüş benimsediklerini savunmaktadır. Sonuçta her iki grupta idraki zorunluluk sahasında değerlendirmesini imkân çerçevesinde ele almaktadır.³⁸

Aslına bakıldığında Mu‘tezilî âlimler mütevellid fiiller için bir zorunluluk kabul etmekle birlikte nazar ve idrak konularında bu zorunluluğu işletmemektedirler. Bu açıdan bakıldığında Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin buradaki zorunluluk ifadesi daha daha doğru gözükmetedir. Ona göre İdrak edilenlerin bilgisi idrakin husûlü sırasında zorunludur. Bu görüşü kendisinden önceki Mu‘tezilî âlimler Allah’ın fiili ile olduğunu söylemelerine rağmen benimsemiştir. Fahreddin er-Razî onun dayanağının tard-aks³⁹ yöntemi olduğunu söylemektedir.⁴⁰

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin idrakte bu zorunluluk iddiası kesin bilgi açısından önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Zîra bu noktada zorunluluğu kabul etmeyip âdet veya diğer açıdan imkânı kabul ettiğimizde aslında duyuların işlevlerini görememe ihtimalini de kabul etmiş olmaktadır.⁴¹ İmkân kendi içerisinde ihtimali

³⁸ Bkz: Muhammed Âbid Câbirî, **Arap Aklının Yapısı**, çev. Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Burhan Köroğlu, İstanbul, Mana Yayınları, 2020, s. 270-272.

³⁹ Tard ve aks mantık ve usul terimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tard diğer ifadesi ile ittirad illetin bulunduğu her konuda malulün yani hükmünde bulunması anlamına gelmektedir. Tard şartını şart koşan âlimler olduğu gibi bunu eleştirenler de söz konusudur. Tard illetin genel bir tutarlılık ifade etmesi ile alakalıdır. İletinin var olduğu halde hükmünün cereyan etmemesine illetin tahsisi denilmektedir. Burada bir kısım alim, tardı şart olarak kabul ederken, bir kısmı sıhhat olarak değerlendirmişlerdir. Kelime olarak yansıma, yansıtma anlamlarına gelen aks ise illetin olmaması durumuna da hükmünde yokluğunu icab etmesi olarak tanımlanmaktadır. Ayriyeten illet olmadığı halde hükmün bulunması anlamında da kullanılmaktadır. Tard konusunun tamamlayıcı unsuru olarak değerlendirilen aks de tutarlılık ile ilgili bir meseledir. Örnek vermek gerekirse sarhoşluk illetinin olmadığı içeceklerde haramlık hükmü de söz konusu değildir. Bu noktada âlimler arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte çoğunluk illette aksi şart olarak görmemektedir ki Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’de bunlardan bir tanesidir. Genel olarak ifade etmek gerekirse tard ve aks tanımlarda aranırken illette sadece tard geçerli olup aks şart değildir. Tanım açısından bakıldığında tard ve aks deveran olarak da tanımlanmaktadır. Efradını câmi ağyarını mâni olarak ifade edilen tanım aslında budur. Bir tanımda tanımlanan şeyin kapsamına giren her şeyi almasına cem denilmektedir. Tanımlanan şeyin kapsamına girmeyen şeyleri almamasına da men denilmektedir. Tard burada men’e tekabül ederken, aks da cem’e tekabül etmektedir. Diğer bir ifade efradını cami akirken; ağyarını mâni tardedir. Tuncay Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001, s. 135-158; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin illette aks/inikas hakkındaki görüşleri için Bkz: Basrî, **Mu‘temed**, C. 2, s. 261-262; İlette tard/ittirad hakkındaki değerlendirmeleri için bkz: Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 283-297.

⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniha**, s. 293.

⁴¹ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî âdet görüşüne karşı çıkmakta olup idrak açısından böyle bir şeyin kabulü şartlarını hâiz olmadan idrakin meydana gelmesini ifade etmektedir ki bu da geçersizdir. Diğer taraftan bu gördüğümüz duyduğumuz şeylerde şüpheye yol açma gibi sofistike bazı durumlara sebebiyet vermesi anlamına geldiği için Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tarafından kabul edilmemiştir. Bkz: İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 376-378.

barındırmaktadır. Aslında farkında olmadan sofistlerin yöneltmiş oldukları eleştirilere de yol açıldığını ifade edebiliriz. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse idrakte zorunluluğu kabul etmediğimiz takdirde, işitebilenle-sağır olan, görenle-kör olan arasındaki ayrımı kesin bir şekilde ifade etmek zorlaşmaktadır.⁴²

1.2.3. Haber

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî genel olarak haberi nefy veya ispat cihetinden bir durum hakkında karar vermeyi sağlayan yani bir durumunun başka bir duruma izafe edilmesini sağlayan söz olarak tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle ona göre haber bir durum hakkında olumlu veya olumsuzluk ifade eden sözdür. Haberin temel vasfı bir durum hakkında olumlu ya da olumsuz diğer bir ifade ile doğru ya da yanlış şeklinde karar bildirmesidir. Basrî'nin tanımında vurguladığı doğruluk ve yalan önem arz etmektedir. 'Doğru ve yalan ihtimali olan söz' şeklinde ifade olununca buradaki doğru, vakaya mutabık olanı haber vermek şeklinde anlaşılırken; tanımda geçen yalan da vakaya mutabık olmayan şeyi haber vermek olarak kabul edilmektedir. Emir ve nehiy ifadeleri gibi bir yargı ifade etmeyen sözler genel olarak haber kapsamında kabul edilmemektedir. Ancak haberi aktaranın irade ve kastından hareketle bu ifadelerin de haber çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır.⁴³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî haberi, aktaran ve işiten açısından ikili tasnife tâbi tutmaktadır. Akleden ve nakleden açısından haberi doğru ve yalan haber şeklinde ikiye ayırmaktadır. Haberi nakleden zaviyesinden bakıldığında haberin doğru ya da yanlış değerini almasında haberi nakledenin rolüne dair tartışmalara değinmektedir. Bu noktada Mu'tezile içerisinde iki farklı tutumun olduğunu aktaran Ebü'l-Hüseyin el-Basrî haberin doğruluk ve yanlışlığında haberi aktaranın etkisinin olmadığı görüşünün Mu'tezile'nin geneli tarafından kabul edildiğini ifade etmektedir.⁴⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu noktadaki tutumu Mu'tezile'nin genelinin aksine haberi aktaranın haberin doğruluk ve yanlışlığında etkisi olduğunu, haberi aktaranın

⁴² Kādî Abdülcebbar'ın da idrakte zorunluluk düşüncesini benimsediği iddia edilmektedir. Bkz: Memiş, Kadı Abdülcebbar'da bilgi problemi, ss. 150-63.

⁴³ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 73-75.

⁴⁴ İleri sürülen deliller için bkz: Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 75-77.

kastının önemli olduğunu savunmasıdır.⁴⁵ İşiten açısından da -haberi işitenin doğruluğunu bilip bilmemesi bakımından- üçlü bir tasnif söz konusudur: Doğruluğu bilinen, bilinmeyen, doğru mu yanlış mı olduğu bilinmeyen şeklinde üçe ayrılmaktadır. Burada bizim açımızdan önemli olan başlık doğru ve yalan ihtimali olan haberdur. Bu haber grubunda kastedilen haber-i vâhidlere tekabül etmektedir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bu kategori doğruluğa ihtimali olan haber-i vâhidleri ihtiva etmektedir.⁴⁶

Özetle ifade etmek gerekirse kesinlik ifade edip etmemesi bakımından haber üç kısıma ayrılmaktadır. Doğruluğu kesin olarak bilinen mütevâtir haber zorunlu bilgiyi ifade etmektedir. Diğer bir kısmı yalan haberlerdir. Üçüncü kısım ise her ikisine ihtimali olan yani doğruya ve yalana ihtimali olan haberlerdir ki bunlar da âhâd haberler/haber-i vâhidler olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷ Haberin değerini, delil olup olmayacağını ilk tartışan kişinin Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Ata (ö. 131/749) olduğunu söylenmektedir.⁴⁸ Haber değeri açısından da mütevâtir haber ve âhâd haber şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu taksime uyan âlimlerdendir.

1.2.3.1. Mütevâtir Haber

Genel olarak mütevâtir haberin hüccet olduğu ve akıl sahipleri için zorunlu bilgi ifade ettiği kabul edilmektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın hocaları Cübbâiler mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade ettiğini savunurken; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmediğini nazârî bilgi ifade ettiğini savunmaktadır.⁴⁹ Ona göre mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmiş olması herkesçe bilinen zorunlu bilgiler gibi bilinmesi demektir. Yani herkes tarafından bilinen zorunlu bilgiler gibi mütevâtir haberin ihtiva ettiği bilgiler de herkesçe mâlûm olması gerekmektedir. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî vakıada durumun böyle

⁴⁵ Basrî, a.g.e., C. 2, s. 75-76.

⁴⁶ Basrî, a.g.e., C. 2, s. 77-80.

⁴⁷ Hüseyin Hansu, **Mutezile ve Hadis**, Ankara, Otto, 2012, s. 107.

⁴⁸ Hansu, a.g.e., s. 114.

⁴⁹ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrreddin er-Râzî, **el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûli'l-fıkh**, C. 4, Riyad, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979, s. 230-231; Fahrreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniḳa**, s. 296; Hillî, **Menâhicü'l-yâḳîn**, s. 173; Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, **el-Burhânü'l-kâṭı' fî işbâti ma'rifeti's-şâni**, Dîmeşk, Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, 1988, s. 117.

olmadığını ifade etmektedir. Ona göre istidlal başka bilgiye ulaştırması açısından bilgilerin tertibinden ibarettir. Bu şekilde zuhûr eden bilgilerde istidlâlî bilgi olarak kabul edilmektir. Bu sebeple ona göre mütevâtir haberle vâkî olan bilgilerde bilgilerin sıralanması şeklinde meydana geldiği için istidlâlî olarak değerlendirilmektedir. Çünkü bilginin doğruluğu yalan olmadığını anladığımız zaman ortaya çıkmaktadır. Bu da haberi getiren kişinin kendi görüşünü aktarmadığını anladığımızda ve aynı zamanda herhangi bir şüphe ile yalan için bir kastının olmadığını öğrendiğimizde haberin doğruluğuna hükmederiz. Bakıldığında zaman bilgi zorunlu olarak ortaya çıkmaktan ziyade belirli öncüllerin sıralanması neticesinde meydana gelmektedir. Basrî'ye göre zikrettiği şartları hâiz olduğunda haber doğru iken bu şartlardan birisinin eksik olması halinde doğruluğu şüpheli duruma düşmektedir.⁵⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mütevâtir haberi kendisi gibi Ebû Kasım el-Belhî'nin de nazarî olarak kabul ettiğini aktarmaktadır.⁵¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî haber için Allah'ın, Peygamber'in ve insanların haberi şeklinde üç unsur zikretmektedir. Allah'ın ve mucizelerle teyit edilmiş peygamberin haberlerinin, bilgi ifade etmesi ve doğruluğu noktasında bir problem bulunmamaktadır. Lakin bir şehirden haber vermek gibi olan mütevâtir haberlere gelindiğinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunların durumu hakkında nazarî olması gerektiğini savunmaktadır. Zîra ona göre bunların zârûrî olması demek beş duyuda olduğu gibi idrak edilmesi demektir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bir grubun bu tür haberlerin duyu organları ile idrak şeklinde gerçekleşeceğini savunduğunu aktarmaktadır. Lakin kendisi bu yoruma katılmamaktadır. Bu haberlerin mütevâtir olması demek görenin gördüğünü doğru olarak aktardığını ifade etmektedir. Aslına bakılırsa bu bir nevi görmek olarak da anlaşılabilir. Dünyadaki farklı şehirler hakkındaki bilgilerimiz buna örnektir. Onları görmesek bile var oldukları hakkında bilgimiz bulunmaktadır. Bu şehirleri görmememiz bu bilgilerin yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Bunların bilgisinin mükteseb olması haber-i vâhid ile değil tevâtür yoluyla.⁵²

⁵⁰ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 81, 82; Fahreddin er-Râzî, **Maḥşûl**, C. 4, s. 233.

⁵¹ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 81.

⁵² Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 82.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mütevâtir ile meydana gelen bilgide şüphe olmadığına dair görüşleri kabul etmemektedir. Ona göre böyle bir durum zorunlu bilgiler için söz konusu olup mütevâtirle vâkî olan bilgi için söz konusu değildir. Zîra ona göre bu tür bilgi iktisabîdir.⁵³

Mezhepler içerisinde lafzî mütevâtir noktasında verilen örnek “*Kim bana kasten yalan isnat ederse cehennemdeki yerine hazırlansın*” hadisidir. Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade edip etmediği noktası burada ortaya çıkmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu meşhur rivayetten hareketle elde edilen bilginin zorunlu mu iktisabî mî olduğunu sorgulamaktadır. Genel kabulün aksine o bu rivayeti haberlerin istidlâlî bilgi verdiğini ispat etmek için kullanmaktadır. Ona göre eğer mezkûr rivayet doğru bir şekilde Hz. Peygamber'den bize ulaşmış ise o zaman muhtevasının doğruluğu yani Hz. Peygamber'e kendisinden sonra sözler isnat edileceği tasdik edilmiş olur. Kendisi bunu bize haber vermektedir. Eğer bu rivayet doğru bir bilgi olmayıp başkasının ona isnadı ya da onun adına uydurulması ise bu da Hz. Peygamber'e yalan isnat edildiğini gösteren zorunlu bir bilgidir.⁵⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Ehl-i sünnet tarafından lafzî mütevâtire örnek gösterilen rivayeti esas alarak mütevâtirin zorunlu bilgi ifade etmediğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Aslında buradaki temel hareket noktası Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerin hepsinin yalan olması aklen ve âdet açısından imkân dahilinde olmadığı gibi ona nispet edilen sözlerin hepsinin doğru telakki edilmesi de imkân dahilinde değildir.⁵⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mütevâtir ile meydana gelen bilginin iktisabî olduğunu ifade etmekte olup bu iktisabî bilginin oluşması için de bazı şartlar ileri sürmektedir. Bu bilginin zarûrî olduğunu ifade edenlerin zikrettiği şartlarla muhatap olmadığını belirtmektedir. Öncelikli olarak yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan büyük bir topluluk tarafından aktarılması gerekmektedir. İkinci şart haberi rivayet edenlerin bir zorlama altında olmamaları gerekmektedir. Son şart olarak da ittifak şartını ileri sürmektedir. Aktarılan haber hakkında aynı fikirde olmaktan bahsetmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ileri sürdüğü şartları açıklamakla birlikte önemli olan nokta olarak

⁵³ Basrî, a.y.

⁵⁴ Basrî, a.g.e., C. 2, s. 126.

⁵⁵ Hüseyin Hansu, **Mütevâtir Haber : Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri**, Van, Bilge Adam Yayınları, 2008, s. 106.

bir grubun yalan üzere bir araya gelmeleri, bu amaçta çalışıp organize olmalarını mümkün görmemektedir. Dinî anlamda yalan gibi doğru olmayan bir şey üzerine büyük bir topluluğun birlikte bulunmasını mümkün bulmamaktadır. Buradaki önemli unsurlardan bir tanesi de insanî, beşerî özelliklerdir. İnsanların yemekten, gezmeye, oturmadan, yaşam tarzına her alanda farklılıkları söz konusudur. Böyle meselelerde dahi bir araya gelemeyen insanların yalanda birleşmeleri mümkün değildir. Burada bir çıkar, art niyet gündeme gelebilir. Belirli kişiler şöhret için asılsız şeyler uydurabilir, etrafında insanları toplayabilir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunların da ufak kitlesel hareketler olabileceğinin altını çizerek yalan üzere büyük toplu hareketlerin olabileceğini ihtimal dahilinde görmemektedir.⁵⁶

Mütevâtir ile ilgili olan tartışmalardan bir tanesi de haberi aktaranların asgari sayısının ne olacağıdır. Tevâtür derecesine ulaşması için haberin kaç ravi tarafından rivayet edilmesi gerekmektedir?⁵⁷ Bu noktada farklı kabuller söz konusu olmakla birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî asgari dört ravi şartını ileri sürmektedir. Basrî aslında bu noktada belirli bir sayı belirlemeyi doğru karşılamamaktadır. Lakin asgari bir şart zikredilmesi açısından dört sayısını ifade etmektedir.⁵⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin nazarında önemli olan belirli bir sayıdan ziyade yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluktur.

Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmemesi aslında Kur'ân'ın günümüze ulaşması açısından da problem gibi durmaktadır. Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî - yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- burada tartışmaya açtığı konu vahiy ve mucizelerle teyit edilmiş haberin dışında kalanlardır. Yani beşerî ölçüler nispetinde aktarılan

⁵⁶ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 86-88.

⁵⁷ Mütevâtir haberde gerekli ravi şartı olarak çeşitli sayılar ileri sürülmektedir. Dört, beş, on, yetmiş ve üçyüz gibi farklı rakamları şart koşanlar olmaktadır. Bu rakamların genel olarak ortaya çıkmasında ayet ve hadislerde belirli durumlar için ifade edilen sayılar kullanılmaktadır. Yani hadislerde geçen sayılardan hareketle mütevâtir için asgari bir şart belirleme durumu söz konusu olmuştur. Lakin ilgili ayet ve hadisler incelendiğinde bu sayıların belirli bir asgari şart belirlemekten ziyade bir durumu ifade ettikleri görülmektedir. Örneğin bir savaşa katılanların sayısı olabilmektedir. bu sebeple bu tarz bir çıkarım doğru karşılanmamaktadır. Hansu, **Mütevâtir Haber**, s. 89-95.

⁵⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada tevâtüre ulaştırarak sayı noktasında farklı görüşlerin olduğunu ifade etmektedir. Tevâtür ile oluşan bilginin zârûrî olduğunu ifade edenler ile iktisabî olduğunu ifade edenler açısından ileri sürülen asgari dört ravi şartının da farklı değerlendirildiğini dile getirmektedir. Kendisi gibi mütevâtirle meydana gelen bilgiyi iktisabi kabul edenlere göre bu sayı yalan söylemek için bir nedenin, kasıtın olmadığı; bir kasıt olmaksızın rivayeti aktaranların anlaşmalarının imkân dahilinde olmadığının bilinmemesi durumunda asgari olarak başvuru sayıdır. Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 89 vd.

bilgiler üzerinde tevâtürün oluşmasıdır. Kendisi konunun başında hikmet gereği Allah kelâmının mütevâtir olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada bir şüphe söz konusu değildir.

1.2.3.2. Haber-i Vâhid

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisi âhâd haber tanımını yapmamaktadır. Bu onun kendisinden önce yapılan tanımları benimsemiş olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bu sebeple onun *'doğruluğu veya yalan olduğu bilinmeyen ve bununla birlikte doğruluğuna mâni sebeplerin de olmadığı haber'* tanımını benimsediği kabul edilmektedir.⁵⁹

Kaynaklara bakıldığında Mu'tezile'nin haber-i vâhidleri reddettiği, bilgi ifade etmeyeceği söylenmektedir. Mu'tezile içerisinde haber-i vâhidlerin bilgi ifade ettiğini savunan tek isim olarak Nazzam gösterilmektedir. Nazzam dışındaki âlimler ahâd haberlerin zannî olduğunu söyleyerek kelâm sahasında kullanılmasına karşı çıkmaktadırlar.⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin haber-i vâhide ne anlam yüklediği ve kapsamını nasıl belirlediği önem arz etmektedir. Ayrıca haber-i vâhid konusunu müstakil başlık açarak inceleyenlerden bir tanesi de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir.⁶¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî haber-i vâhidi amele ve bilgiye konu olması bakımından ikiye ayırmaktadır. Amele konu olan haber-i vâhidler de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki amel şartlarını hâiz olmayan haber-i vâhidlerdir ki bunlarla amel gerekmez. Amel şartlarını hâiz olup amel edilmesi lazım olan haberler de aklî gereklilik ve naklî gereklilik açısından ikiye ayrılmaktadır. Bilgiye konu olan haber-i vâhidler itikadî açıdan önem arz etmektedir. Burada ifade edilen ilim, zannîyattan arî mi yoksa kesin bilgi mi ifade ettiği noktası tartışılan konudur. Zîra

⁵⁹ Kahraman, "Mu'tezilî Usulcû Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber", s. 172.

⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vahid - Kelâm", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, C. 14, ss. 352-55.

⁶¹ Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 14, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, s. 352.

bunun neticesinde itikadî sahada da haber-i vâhid ile amel edilip edilmeyeceği konusunda hüküm verilmektedir.⁶²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî haber-i vâhid konusunda farklı görüşlerin olduğunu ifade etmekte olup çoğunluğun haber-i vâhidin bilgi ifade etmeyeceğini savunduğunu söylemektedir.⁶³ O âhâd haberleri delil olarak değerlendirmemekte ve -zannî bilgiye ulaştırır- emâre olarak tarif etmektedir.⁶⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini savunanların da kendi içerisinde farklı gruplara ayrıldığını ifade etmektedir. Bir grup herhangi bir karîne, şart olmaksızın ilim ifade edeceğini savunurken; diğer bir grup âlim de ilim ifade edebilmesi için belirli şartlar ileri sürmüşlerdir. Haber-i vâhid ilim gerektirecekse belirli şartları hâiz olması görüşünün Nazzâm'a ait olduğunu ifade eden Basrî sonuçta belirli şartları sağlasa da haber-i vâhidin kesin bilgiye ulaştırmasına sıcak bakmamaktadır.⁶⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî haber-i vâhidin ilim gerektirmeyeceğine dair kendisinin de desteklediği birkaç delil ileri sürmektedir. Âhâd haberi, haber olması sebebiyle mütevâtir ile kıyaslamaktadır. Eğer âhâd haber, bilgi ifade ederse mütevâtir haberlerde olduğu gibi tüm haber-i vâhidlerin bilgi ifade etmesi gerekmektedir. Bu sebeple mütevâtir için şart koşulan asgari dört kişiyi hatırlatan Basrî, bu durumda dahi ilim hasıl olmazken bir kişinin rivayet ettiği haberle nasıl ilmin hasıl olacağını sormaktadır. Diğer bir örnek olarak haberdeki karîne şartına dikkat çekmektedir. Ona göre haber tek başına ilim ifade etmemektedir. Şayet bu mümkün olsaydı karîneler olmadan her haberin bilgi ifade etmesi gerekirdi ki vakıa bunun tam tersinedir.⁶⁶ Örnek olarak hasta olan evden çıkan bir feryat sebebiyle evdeki hastanın öldüğüne inanılması gerektiğini söyleyen Basrî, karîne sebebiyle adamın öldüğüne dair bilgi ile

⁶² Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 79.

⁶³ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 92.

⁶⁴ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 9.

⁶⁵ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 92-93.

⁶⁶ Haberin bilgi ifade etmesinde dört temel ihtimal bulunmaktadır: 1- Karîne sebebiyle, 2- Haberin şartıyla karîne sebebiyle, 3- yalnız haber sebebiyle 4- karîne şartıyla haber sebebiyle. Bunlardan birinci ve ikinci olan haberin muhtevasını ele alan şey karîne olmayıp haber olması sebebiyle geçersizdir. Bu sebeple ilmin sebebinin haberin dışında aranması câiz değildir. Üçüncü şıkka geldiğimizde haberin yalnız başına ilim iktiza etmeyeceği de mâlumdur. Aksi takdirde karînenen hâlî olan tüm haberlerin ilim ifade etmesi gerekirdi. Karîne şartıyla ilim ifade etmesini kabul etmemektedir. Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 93-94.

haber neticesinde öldüğünü öğrenmemiz durumundaki bilginin aynı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü duyulan feryat başka sebeple olmuş olabilir. Başka birinin ölümü olabilir veya başına farklı bir hal gelmiş olabilir. Bu sebeple yalnız karîneye istinaden ilim ifade edeceğini savunmak yanlıştır.⁶⁷

Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceğini savunanların öncül ve kabullerini ele alarak onlarla meseleyi sınıflandırarak tartışan Basrî sonuçta bunun geçerli ve tutarlı bir görüş olmadığını ifade etmektedir. Âhâd haberle amel edilmesi, ibadete konu olması, onunla Allah hakkında mâlûm olmayan bir konu da konuşulmasını câiz kılmamaktadır. Basrî, ravinin doğruluğunu bilmenin o rivayet ile amel edilmesinin gerekliliğinin kesin delil ile bilindiği anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre şayet Allah bizi bu ibadetle sorumlu tuttu dersek, Allah hakkında bilmediğimiz bir şey söylemiş oluruz ki bu da ona göre doğru bir şey değildir.⁶⁸

Hiz. Peygamber'e isnad edilen haber-i vâhidler noktasında Basrî öncelikli olarak selefin bu noktada temkinli davranarak çok rivayetten kaçındığını ifade etmektedir. Şu'be b. Haccâc'a isnad edilen "*Rivayetlerin üçte biri yalandır*" sözünü aktaran Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, haber-i vâhidlerin sıkıntılı yönlerine dikkat çekmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî cebr ve teşbihle ilgili rivayetleri örnek göstermektedir. Muhtevası bu yönde olan rivayetlerin izahının mümkün olmadığını düşünen Basrî, bu tür rivayet ve açıklamaların birbiri ile çeliştiğini söylemektedir. Bu sebeple Hiz. Peygamber'in bu şekilde izahı mümkün olmayan birbiri ile çelişen, akla aykırı ifadeleri sarf etmesini imkân dahilinde görmemektedir. Basrî, hadislerin hepsinin yalan olmasının mümkün olmadığını da savunmaktadır. Hadisler arasında ihtilaflar vâkî olsa da ravi sayılarının çokluğu, mezkûr rivayetlerin yalan olmasına engel teşkil etmektedir. Aynı şekilde ona göre Hiz. Peygamber'e isnad edilen hadislerin hepsini doğru olarak kabul etmekte imkân dahilinde değildir. Lafzi tevâtür olarak rivayet edilen hadisten anlaşılan Hiz. Peygamber'e yalan isnad edileceğidir. Diğer taraftan hadisleri rivayet eden sahabîlerin beşeriyetle malul olmaları sebebiyle yanlış anlama, unutmama gibi farklı durumları da söz konusu olabilmektedir. Yanlış anlaşılma sadedinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî çeşitli rivayetler aktarmaktadır. Örneğin;

⁶⁷ Basrî, a.g.e., C. 2, s. 94.

⁶⁸ Basrî, a.g.e., C. 2, s. 94-96.

kadının, atın ve evin uğursuzluk olarak değerlendirildiği hadiste Hz. Peygamber bunun önceki milletlerde bu şekilde olduğunu söylemiştir. Lakin farklı zamanda duyma sebebiyle hadis bu şekilde rivayet edilmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bu gibi rivayetlerde göz önüne alındığında haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmesi mümkün gözükmemektedir. Ravinin durumu, rivayetin içeriği gibi belirli durumların tahlil edilmesi neticesinde haber hakkında bir hüküm verilmesi gerektiğini savunan Basrî sonuçta bunun da zandan tamamıyla arî olmaması sebebiyle amelî saha da bilgi ifade edeceğini düşünmektedir.⁶⁹

Haber-i vâhidlerin ilim iktiza edebileceğine dair görüşü zikrettikten sonra ilim gerektirmez diyenlerin ileri sürmüş olduğu delilleri zikretmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu noktada haber-i vâhidin belirli şartlar ve içeriğinin incelenmesi neticesinde bir karar verilebileceğini ifade etmektedir. Lakin buradaki sonuç da kesin bilgi olarak anlaşılmamalıdır. Fıkhi açıdan amelî konularda bilgi olarak kullanılabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Yoksa itikadî anlamdaki zandan ârî kesin bir bilginin haber-i vâhidler eliyle ortaya çıkacağını kabul etmemektedir. Ona göre haber-i vâhid ilim iktiza etmezken, amel iktiza edebilir.

Özetle ifade etmek gerekirse ona göre itikadi hükümler kesin inanç ifade etmektedir. Bu sebeple zanna dayalı bir itikat inşası söz konusu değildir. Diğer bir ifade ile zan varsa itikat mümkün değildir.⁷⁰

1.2.4. Nazar

Nazar, fikir yürütmektir. Nazar istidlal olarak da tanımlanmaktadır. İstidlal de bir şeye itikat veya zann-ı galip ile vakıf olabilmek için zan ve itikatların sıralanması [tertib] edilmesidir. Bilgiye veya zanna ulaşmak için akıl çerçevesinde bilgileri veya zanları düzenlemeye de sahih nazar denilmektedir.⁷¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî istidlalde itikat/inançların tertibini; sahih nazarda bilgilerin tertibini söylemektedir. Sahih nazarda dikkat çeken husus tanımda aklın kullanılmasıdır. Normal nazarda itikatların veya zanların, itikat ve zanna ulaştırdığı şey genel nazar iken; sahih

⁶⁹ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 80.

⁷⁰ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 92-96.

⁷¹ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 6; Ayr. Bkz: Hillî, **Menâhicü'l-yağîn**, s. 165; Ansî, **el-Meḥaccetü'l-beyzâ**, s. 117a, 118a.

nazarda ise akıl açısından bir şey üzerinde bilgi veya zanla karar verme söz konusudur. Genel olarak bu şekilde yapılan nazar tanımı dünyevi konular için yani gündelik işlerde kullanılan nazar şeklinde de tarif edilmektedir. Delil ile medlul arasında bağlantı kurarak yeni bir sonuca ulaşmaktır.⁷²

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye nispet edilen nazar tanımı zorunlu bilgilerin tertîbidir.⁷³ Sıralanmış bu zarûrî bilgiler nazarî bilginin ortaya çıkmasını gerektirir. Çünkü bir kişi bir şeyin zulüm olduğunu bilir. Sonra her zulmün kötü olduğunu bilirse bu şeyin kötü olduğunun bilgisinin bu iki bilginin husûlü ile kişide oluşmaması imkânsızdır.⁷⁴

Mu'tezile içerisinde genel olarak bakıldığında nazar tevlîd ilişkisi ile ele alınmaktadır. Bu da onların insan fiilleri konusundaki tutumlarının bilgi nazariyelerine de uyguladıklarını göstermektedir. Mesele nazarın bilgiyi ortaya çıkarmasıyla başlamaktadır. Bu noktada bazı âlimler âdet teorisi, bazıları zorunluluk veya tabiat teorisine başvururken Basra Mu'tezile'sinin geneli bunu tevlîd-tevellüd nazariyesi ile açıklamaya çalışmaktadır. İnsan fiillerini temelde iki kategoriye ayıran Mu'tezilî âlimler insan tarafından doğrudan meydana gelen fiiller anlamında "mübaşir fiiller", insandan zuhûr eden bir fiil neticesinde başka bir fiilin ortaya çıkmasına da "mütevellid fiiller" demektedir. Nazar da kalbin fiili olması açısından fiil kabilinden değerlendirilmekte olup mübaşir fiil grubuna dahil edilmektedir. Aslında mesele tam olarak bu noktada düğümlenmektedir. Nazarı kalbin fiili olarak kabul ettiğimizde bu nazar sonucunda meydana gelen ilim de mütevellid olacaktır. Bahse mevzu olan bu ilim, nazar sayesinde ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile genel olarak insanın özgürlüğünü hedeflemesi sebebiyle insanı fiillerinin fâili kabul etmiş ve insan fiillerini tevlîd nazariyesi ile açıklamaya çalışmıştır. İnsan fiillerinden tevlîd eden bu fiiller arasında da bir zorunluluk söz konusu olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile insan fiilleri ve bu fiillerin arasında bir zorunluluk söz konusu ederken nazar ile bilgi arasında bu zorunluluğa karşı çıkmaktadır. İnsan fiillerinde kullandıkları teoriyi nazarda da kullanmalarına rağmen bu konudaki zorunluluğa

⁷² İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 27.

⁷³ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 293.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, **a.g.e.**, s. 294; Yahyâ b. Hamza, **Me'âlim**, s. 50; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 44.

sıcak bakmamaktadır. Bu sebeple Mu‘tezilî âlimler nazar sonucunda bir bilginin olması gerektiğini söylemekle birlikte elde edilen bilginin zorunlu olduğunu söylemekten kaçınmaktadırlar. Bundan mütevellit bu bilginin zorunlu olmadığını göstermek amacıyla bu bilgiyi müktesep olarak isimlendirmişlerdir.⁷⁵

Görüldüğü üzere Ebü’l-Hüseyin el-Basrî öncesinde Basra Mu‘tezilesi içerisinde nazar ile bilgi arasında sebep-müsebbep ilişkisi ön görülmektedir. Çünkü onlara göre zorunlu bilgi Allah tarafından yaratılmaktadır.⁷⁶ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ise buradaki ilişkiyi daha çok illet-ma’lul ilişkisi gibi görmekte aslında kendisinden önceki âlimlerin nazar-bilgi ilişkisinde kullandıkları tevlîd nazariyesinin zorunlu sonucunu kabul etmektedir. Basra Mu‘tezilesinin geneli nazarı sebep, bilgiyi de müsebbep kabul etmişlerdir. Sebebin olduğu yerde müsebbebin olması zorunlu değildir. Müsebbep bulunmaya da bilir. Bu sebeple müsebbebin varlığı sebebe değil fâile bağlıdır. Lakin illet-malul ilişkisinde mesele bunun tam tersinedir. Bu sebeple Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin bu ilişkiyi illet-malul ilişkisi olarak kabul ettiğini ifade edebiliriz. Diğer bir önemli nokta da Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin dillendirmiş olduğu bu zorunluluk ilişkisi Behşemiyye tarafından sıklıkla eleştirilen tabiatçılara atfedilen görüştür. Onların nazarında bilgi zorunlu olarak ortaya çıkmamaktadır. İlim nazarın neticesinde bireysel iradenin neticesinden meydana gelmektedir ki bu da Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin iddia ettiği zorunluğun tam zıttıdır.⁷⁷

1.2.4.1. Nazar-Cehalet İlişkisi

Nazar sonucundan bilgiden başka bir şeylerin meydana gelip gelmeyeceği tartışma konusudur. Şartlarını hâiz nazarın bilgiyi meydana getirmesi Mu‘tezilî âlimler tarafından kabul edilen bir husustur. Çeşitli bilgilere nazar sebebiyle ulaşılması nazarın konumunu daha da önemli kılmaktadır. Nazara dair herhangi bir

⁷⁵ Bkz. Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 12, s. 77-80; Tevlid açısından nazar-bilgi ilişkisi için Bkz: Memiş, “Kādî Abdülcebbâr’da bilgi problemi”, s. 111-114.

⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 12, s. 211.

⁷⁷ Ebü’l-Hasen Kādî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, **Müteşâbihü’l-Kur’ân**, C. 2, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire, Dârü’t-Türes, 1969, s. 438; Kādî Abdülcebbâr bu görüşü Câhiz’a nispet etmek ve görüşlerini eleştirmektedir. Câhiz’a göre bilgi idrakte olduğu gibi tabiatı gereği yani zorunlu olarak meydana gelmektedir. Kādî’ya göre bu tür bilgi oluşumu tesadüfen olan bir fiil mesabesindedir. Böyle bir fiilin istihkak açısından da bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu durum da teklif açısından problem teşkil etmektedir. Bkz: Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 12, s. 316-341.

şüphenin olması elde olan bilgilerimizin çoğunun sıhhatine hâlel getireceği aşikârdır. Bu sebeple Basrî öncesi Mu'tezile'de nazarın bilgi haricinde bir şey meydana getireceği ihtimal dahilinde görülmemiş olup bu tarz görüşler reddedilmiştir.⁷⁸ Cübbâîler tarafından ileri sürülen görüş, nazardan cehaletin meydana gelmesi söz konusu olamayacağı yönündedir. Onlara göre nazar kesin bilgi ifade etmektedir ki bu da zaten cehaletin önünün kapanması demektir. Bu noktada farklı deliller ileri sürülmektedir. Örneğin; hüsun-kubuh nazariyesi açısından bakıldığında nazar zâtı gereği hasendir. Bundan dolayı zâtı gereği hasen olandan kabih olan cehaletin meydana gelmesi mümkün değildir. Diğer bir örnek ise aynı yöntemle elde edilen sonucun farklı olmaması gerekmektedir. Sonuçta nazar aynıdır, bu sebeple bir kısmı bilgi iken diğer bölümün cehalet olması söz konusu değildir.⁷⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî nazarın cehaleti gerektirebileceğini ifade etmektedir. Ona göre şüphe üzerinde gerçekleşen nazar, cehli gerektirir. Çünkü insanın zorunlu varlık olduğu bilgisi ile zorunlunun sebepten müstağnî olduğu bilgisi birlikte bulunduğu zaman insanın sebepten müstağnî olduğu bilgisinin meydana gelmemesi imkânsızdır. Bu bilgi ise cehalettir.⁸⁰

Nazar cehalet ilişkisini kabul etmeyenler temelde bu ikisinin farklı kategoride olduğunu kabul etmektedirler. Bilgi ile cehalet arasından kesin bir ayırım yapmaktadırlar. Bunları bir üst evrede sonuca götüren delil aşamasında ayrıştırmaktadırlar. İlme götüren sebepler ile cehalete götüren sebepleri birbirinden ayırmaktadırlar. Neticede nazardan cehaletin ortaya çıkmasını ifade etmek aslında onlar nazarında bilgi ile cehaleti eş değer kılmak anlamına gelmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada Behşemî üstatları ile hemfikir değildir. Anlaşıldığı üzere o nazara daha çok bir form olarak yaklaşmaktadır. Önergeleri doğru olarak kurulmuş mantıki çıkarımın sonucu cehalet ifade etse de doğru kabul edilmektedir. Ona göre delilin götürdüğü şey yanlış olsa bile sonuca gidilmelidir. Üstatlarından aslında ayrıştığı nokta da burasıdır. Onlar üst kategoride de bunu kesin olarak ayırdıkları için delilin cehalete götürmesini kabul etmemektedirler. Ancak Basrî'ye nispet edilen görüşten bunun tam tersi olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁸ Bkz: Koloğlu, **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, s. 142.

⁷⁹ Koloğlu, **a.g.e.**, s. 148-149.

⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 295.

Nazarın cehalet doğurması noktasında akla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından benimsenen görüş gelmektedir. Basrî, bilgiyi itikad cinsinden kabul etmektedir. Bu sebeple cehalet, şüphe ve zan da aslında itikad türlerindendir. Bu açıdan bunların içerisinde bilgiye ulaşmak için sükûn-i nefis gündeme gelmektedir ki itikadın bu türleri arasındaki temel ayrımı bu unsur tamamlamaktadır.

1.2.4.2. Hâtır

Konu ile ilgili tartışmaların diğer bir yönünü hâtırın kimin fiili olduğu oluşturmaktadır.⁸¹ Hâtır kula ait bir fiil midir yoksa Allah'a ait bir fiil midir? Bu sorunun cevabı aslında hâtırın tanımı ile yakından ilgilidir. Genel olarak hâtır itikad ve zân olarak tanımlayanlar bunu kulun fiili olarak kabul ederken, hâtır kelâm olarak tanımlayanlar onun Allah'ın fiili olduğunu ifade etmektedirler.⁸² Ebû Ali el-Cübbâî hâtırın itikad ve zan olduğunu ifade ederken Ebû Hâşim el-Cübbâî hâtır kelâm olarak kabul etmektedir. Ebû Hâşim'e göre hâtır vesvese gibi, kişinin kendisi ile konuşması gibi Allah veya meleğin mükellefe duyurduğu gizli bir kelâmdır.⁸³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre hâtır; zan, itikad ve kelâmdan ayrı bir şeydir. Ona göre bir şeyin zihne gelmesi [hâtır] itikad, zan ve kelâmın da dışında münferid bir şeydir. Hâtır bir insanın bir konu hakkında bir hükme varmaksızın zihnine o şeyin mânâsının belirmesidir. Yani bir şeyin mânâsının nefiste hasıl olmasıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu ifade ile kastı bir şeyin hakikatının ve künhünün bilgisinin hasıl olmasıdır. Diğer bir ifade ile o şeye ait genel bir tasavvurun oluşmasıdır. Buna örnek olarak cinslerden ve nev'ilerden siyahlık, cevher ve benzeri şeylerin hakikatlerinin bilgisi örnek gösterilebilir.⁸⁴

Hâtırla ilgili tartışmaya konu olan yönlerden bir tanesini de hâtırın şartları oluşturmaktadır. Hâtırın taşınması gereken temel dört şart ileri sürülmektedir.⁸⁵ İleri

⁸¹ Mu'tezile, kelâm sistematigi içerisinde hâtır sistemli bir şekilde ele alarak tartışan ekol olarak bilinmektedir. Onların nezdinde hâtır nazara yardımcı bir unsur mesabesinde veya ön hazırlık olarak telakki edilmektedir. Hâtır temel olarak bir kişinin nazarı terk etmesini engellemek ve onu nazara sevk etmek işlevini görmektedir. Allah'ın mükellefin zihnine hâtır göndermesi demek nazarı terk etmesini engellemek ve işlemesinden korkulan fiilin zevalini ummaktır. Bkz: Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 281; Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 12, s. 386-387.

⁸² Koloğlu, **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, s. 170.

⁸³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 379; Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 281.

⁸⁴ Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 283; Ansî, **el-Meḥaccetü'l-beyzâ'**, s. 120a.

⁸⁵ Hâtırın taşınması gereken şartlar için bkz: Koloğlu, **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, s. 178-186.

sürülen bu şartlardan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî açısından bizi ilgilendiren durum hâtırın belirli emâreler, belirli bir merâtib üzere olmasının gerekip gerekmediğidir. Yani belirli şartları hâiz bir şekilde meydana gelmesi gerekmektedir. Örnek vermek gerekirse bir şeyin önce Allah'ın varlığını, adaletini, daha sonra istihkak gibi meseleleri bilmesi gerektiği için hâtır da bu şekilde bir düzen ile hasıl olmaktadır. Ebû Hâşim kulların üzerinde tefekkür edeceği emâreleri gerekli görürken bunların belirli bir düzen içerisinde olması gerekmediğini söylemektedir.⁸⁶ Ebû Ali ise bunun aksine merâtibü'l-emâreyi kabul ederek bahse mevzu olan delillerin belirli bir düzen çerçevesinde varit olması gerektiğini ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'de bu noktada Ebû Hâşim'in görüşünü desteklemekte olup bunun belirli bir tertip ve merâtib üzere olmasını şart koşmamaktadır.⁸⁷

1.3. Bilginin Türleri

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî genel olarak kalam âlimlerinde gördüğümüz şekliyle teamüle uyarak bilgiyi kesbî ve zarûrî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Zârûrî bilginin inkarının ise insanların büyük bir kısmı için imkânsız olduğunu söylerken içlerinden ufak bir kısım için zârûrî bilginin inkarının makul olabileceğini ifade etmektedir.⁸⁸

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre zârûrî bilginin temel özelliği bilinenin kendisini hiçbir şekilde ortadan kaldıramaması diğer bir ifade ile nefyedememesidir. Yani şüphe, zan gibi bir şeyle kişinin kendisini bilgiden olumsuzlayamadığı bilgidir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bilen kişinin bu bilgiyi zorunlu olarak elde ettiğini ve bu bilgiyle hangi yönden olursa olsun bilen vasfından soyutlanmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁸⁹

İktisabî bilgide ise zorunlu bilginin tam tersi söz konusudur. Burada herhangi bir yönden kişinin kendisini soyutlaması imkân dahilindedir.⁹⁰ Mükteseb bilgi için insanın kendi fiili olarak elde ettiği diğer bir ifade ile deliller aracılığı ile meydana gelene nazar düşünme eyleminin neticesi de diyebiliriz. Temel olarak bakıldığında

⁸⁶ Hîmmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 282; Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 12, s. 434.

⁸⁷ Hîmmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 283.

⁸⁸ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **el-Meţâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, t.y., s. 351.

⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 20-21.

⁹⁰ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 21.

iktisabî bilginin çıkış noktası nazar meselesidir. İnsanın kendi eylemi olması hasebiyle zârûrî bilgiden farklılaşmaktadır. Bu sebeple burada insanın bir fiille nitelendirilmesi gündeme tevliid nazariyesini getirmektedir. Temelde zârûrî bilginin alt konusu olmasından ötürü burada zikredilmekle birlikte konu daha çok nazar bahsinde ele alınmaktadır.

1.4. Delil

Delâlet, bilgiye ulaştıran şey hakkında sahih nazar/fikir yürütmedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî delil hakkında yaptığı tanıma 'sahihs nazar' kaydını eklemektedir. Delâlet ile emâre arasını ayıran Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre delâlet ile kesin bilgiye ulaşılabilirken, emâre ile ancak zannı galibe ulaşılabilir. ⁹¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî zannı da iki mümkün ihtimalden birinin kalpte ağır gelmesi olarak tanımlamaktadır. Tabi bu iki durumdan birinin diğerine tercih edilmesinde birinin diğerinden daha açık olması söz konusudur. Burada kalpte ağır basması şeklinde ifade edilmesi emâre sebebiyle bir ihtiyat kaydı olarak ifade edilmektedir. Zaten bazı müellifler zannı direk emâreden hasıl olan netice/kanaat olarak tanımlamaktadır. Çünkü iki ihtimalden birisinin ağır basması emâreye nispet edilmektedir ki aksi durumda da zaten bunun zann olarak ifade edilmesi mümkün değildir. ⁹²

Delil ve emâre ayrımı kelâmcılar ile fakihler arasındaki tercihlerden kaynaklanmaktadır. Kelâmcılar zanniyyattan olanları aklî ve şer'î olmasına bakmaksızın emâre olarak isimlendirmektedir ki bunun neticesinde haber-i vâhid de -örneğin- emâre konumunda kalmaktadır. Lakin fakihler zanniyyattan da olsalar haber-i vâhidleri ve kıyası delil olarak kabul etmektedirler. Zann-ı galib söz konusu ise emâre, hakikate ulaştıran bir durum var ise delil denilmektedir. ⁹³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Kâdî Abdülcebbar'a nisbetle kesin bilgi olan konularda içtihadın söz konusu olmadığını, içtihada konu olan meselelerde de kesin bilgi olmaması hasebiyle kullanılan hüküm çıkarma yöntemlerinin ve nassların delil

⁹¹ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 5.

⁹² İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 24.

⁹³ Merter Rahmi Telkenaroğlu, "Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)", Konya, Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009, s. 132; Ayr. Bkz: Hillî, **Menâhicü'l-yağîn**, s. 193-194.

olmayıp emâre olduğunu ifade etmektedir.⁹⁴ Basrî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere haber-i vâhid olsun kıyas olsun delil olarak kullanılan araçlar aslında delilden ziyade emâre olup müçtehidin fikri hareketliliğini ifade etmektedir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyn el-Basrî sıklıkla emâre ifadesini tercih etmektedir.⁹⁵

Bunun en güzel yansıması her müçtehidin içtihadında isabet edip etmediğiyle ilgili tartışmalarda izlenebilir. Musavvibe görüşünü yani her müçtehidin içtihadında isabet ettiğini savunanlara göre delil aklî saha ile ilgili kullanılmaktadır. Bu sebeple şer'î deliller, delilden ziyade emâre kabilinden değerlendirilmekte olup direk bilgi kaynağı olarak kabul edilmemektedir. Her müçtehidin isabet ehli olmadığını kabul edenlere göre emâreden ziyade delil ön plandadır. Onlara göre hakikatin bilinmesi için deliller bulunmakta olup müçtehit de bu delillere dayanarak hakikate ulaşmakla mükelleftir. Yani bu hakikati bilmekle sorumludur. Bu sebeple tasvib ehli şer'î delilleri emâre olarak kabul etmişlerdir. Delil olarak kabul edilmesi için evvelî bilgilerden olması gerektiğini düşünmektedirler. Bu sebeple şer'î deliller aslında delil olarak değerlendirilmemektedir.⁹⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de haber-i vâhid gibi şer'î delilleri emâre kabilinden kabul ettiğini belirtmiştik. Basrî, bu şekilde bir ayrıma, kulların fiillerinin sıfat olmaması ile fıkıhta çoğunlukla haber-i vâhidlerin kullanılmasının etkili olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

Delil noktasında tartışılacak konulardan bir tanesi de icmânın kelâm sahasında delil olarak kullanılıp kullanılamayacağıdır. Bir grup âlim icmâyı kat'î delillerden kabul ederken diğer bir grup âlim icmâyı zannî delil olarak değerlendirmekte olup itikad sahasında kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî icmâyı naklî delil olarak değerlendirmektedir. Aslına bakıldığında Kur'an ve sünnet bağlamında ele alınan icmâyı kabul etmekte olup bu iki unsurun bir devamı niteliğinde kabul etmektedir. Yani icmâ Kur'an ve sünnetin önünde değil sonrasında bir konumdadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî genel olarak Mu'tezilî düşünceye mutabık kalarak tevhid, adalet, nübüvvet gibi konuların lafzî/semî/naklî delillerle

⁹⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî emârinin belirli bölümlere ayrıldığını ifade ederek farklı tasnifler aktarmaktadır. Kendisinin ifadelerinden anlaşılan hocası Kādî Abdülcebâr'ın taksimini benimsediğidir. Bkz: Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 192-194.

⁹⁵ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 396-397.

⁹⁶ Bkz: Telkenaroğlu, "Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe", s. 133.

⁹⁷ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 373.

ispat olunamayacağını söylemektedir. Bu sebeple icmânın kelâm sahasında delil olarak kabul edilmesine karşıdır. Buradaki temel etken sebep icmânın asıl değil fer' olarak kabul edilmesidir. Bu sebeple itikadî konularda fer'i delil kullanmak asla karşı fer' şeklinde bir durum ortaya çıkarmaktadır ki bunun da nihayetinde varacağı yer kısır döngüdür. İcmanın doğruluğunun bilgisi Allah'ın bildirmesi veya Hz. Peygamber'in doğruluğuna dair işareti ile söz konusu olmaktadır. İcmanın bu iki durumun önüne geçmesi söz konusu değildir. Bu sebeple itikadi konularda delil olması da söz konusu değildir. İcma noktasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin cevaz verdiği yer sem'iyât bahisleridir. Lakin burada da Kur'ân ve sünneti teyit etmesi kaydı ileri sürülmektedir.⁹⁸

1.4.1. Delillerin Teâruzu

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî -diğer müellifler gibi müstakil bir başlıkta incelemek yerine- eserinin belirli yerlerinde⁹⁹ teâruz meselesini incelemekte ancak teâruzun ıstılâhi anlamda tanımını yapmamakla birlikte şer'î nasslarda teâruzun varlığını kabul etmektedir. Genel görüşe uyarak *'iki denk delil arasında, iki ayet, iki kıraat gibi iki eşit güçteki kesin ya da kesine yakın deliller arasındaki teâruz'*¹⁰⁰ şeklinde tanımlanan hakikî teâruzun nasslarda vâkî olabileceğini kabul etmemektedir.¹⁰¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin diğer ulemeden ayrıldığı nokta sübûtu kat'î olan mâlûmlar arasında gerçekleşebileceğini söylemesidir. O zannî ve kat'î delil arasında teâruzun vâkî olabileceğini iddia eden cumhurun görüşünün aksine görüş beyan etmektedir.¹⁰² Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin delillerin teâruzu sebebiyle tevakkuf ettiğini belirlemekte lakin buradaki kasıt atomculuk noktasında delillerin teâruz etmesi sebebiyle bu konu da tevakkuf ettiğini bundan dolayı atomculuğa mesafeli durduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³ Aşağıda da geleceği üzere teâruz

⁹⁸ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 35-36.

⁹⁹ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 359, 418; Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 55, 154, 291, 303, 316, 320, 362, 369 Çeşitli yerlerde temânu', teâdül, tenâfi, tenâkuz gibi kelimeler ile açıklamaktadır.

¹⁰⁰ Şükrü Özen, "Teâruz", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 40, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, s. 209.

¹⁰¹ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 419.

¹⁰² Basrî, **a.y.**

¹⁰³ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-uḫûl**, C. 4, s. 19; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniḳa**, s. 289; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 248.

noktasında kendisi açıklamalar yapmakta ve belirli teâruz durumlarında çözüm yolları önermektedir.

Âlimler tarafından teâruzu giderme noktasında cem ve te'lif, nesih, tercih, tehayyur gibi farklı çözüm önerileri dile getirilmiştir. Teâruzu da kendi içerisinde hakikî, zâhirî gibi çeşitli ayrımlara tâbi tutmakla birlikte -içlerinde farklı görüşleri benimseyenler olmasına rağmen- genel olarak Cumhur, 'cem – tercih – nesih' sıralamasını benimserken¹⁰⁴; Hanefiler bu noktada 'nesih – tercih – cem' sıralamasını benimsemektedir.¹⁰⁵ Bunlara ilave olarak Ca'ferilere nispet edilen cem – nesih – tehayyur – tevakkuf şeklinde başka bir yöntem sıralamasından da bahsedilmektedir.¹⁰⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncelikli olarak çelişik olan deliller arasında zannî-zannî, âmm-âmm, has-has şeklinde denkliği şart koşmaktadır.¹⁰⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî teâruzu giderme yollarında sabit yönetime göre hareket etmemekte, bazı durumlarda Hanefiler gibi önce nesih sonra tercihi bu da mümkün değilse cem yolunu benimsemekte¹⁰⁸ iken bazı durumlarda ise cumhurun yöntemine tâbi olarak önce cem ve tevfik sonra tercih ve nesih yoluna başvurmaktadır.¹⁰⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi teâruzu giderme noktasında diğer düşünürlerden ayıran nokta, onun bir delili diğerine tercih ederken tercih ettiği delili tamamlayan bir karîne aramasıdır. Ona göre bu karîne delili ikmal etmekte ve diğer çelişik olan delile tercih etmesine sebep teşkil etmektedir.¹¹⁰

Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan birisi kat'î ve zannînin teâruzu meselesidir. Mu'tezilî veya Eş'arî olsun genel olarak kelâm âlimlerinin kanaati semî/nakli delilin kesinlik ifade etmeyeceğidir. Ancak belirli şart ve karînelere hâiz

¹⁰⁴ Bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî İsnevî, **Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl**, C. 3, haz. Abdülkadir Muhammed Ali, 1. bs, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, s. 157-158; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî Şevkânî, **İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl**, C. 1, thk. Şeyh Ahmet Azv İnâye, 1. bs, Dimeşk, Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1999, s. 275.

¹⁰⁵ Bkz. İsnevî, **Nihâyetü's-sûl**, C. 3, s. 157-158.

¹⁰⁶ Durîrî, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve menhecuhu fî defi'i't-Tearuz ve't-tercihu beyne'n-Nusus eş-Şerriyye", s. 975.

¹⁰⁷ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 359.

¹⁰⁸ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 419-420.

¹⁰⁹ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 177-178.

¹¹⁰ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 346.

olduktan sonra kesinliğin söz konusu olacağını ifade etmektedirler.¹¹¹ Bu şartların uygun olmadığı durumlarda naklî delilin kesinlik ifade etmesi söz konusu değildir. Nakli delilin kesinlik ifade etmesi için kendisinde aranan şartlardan bir tanesi de aklî delille teâruz etmemesidir. Akli delille nakli delilin teâruzunda akıl nakle tercih edilmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî akılla haberin teâruzunu mümkün görmekle birlikte kesinliği için belirli karînelere ihtiyaç duyan delile, akli tercih etmektedir. Bunların teâruzu noktasında akli öncelemektedir.¹¹²

Akıl-nakil ilişkisi kelâm, fıkıh gibi farklı sahalara mensup âlimlerin ilgilendiği en eski konulardan bir tanesidir. Aklın hükümlerin anlaşılmasındaki fonksiyonu, delillerin teâruzunda aklın yeri gibi konular üzerinde fikir beyan etmişlerdir. Akli aslî bir delil olarak kabul edenler olduğu gibi aklın delâletini veya nakil karşısında delâletini şüpheli karşılayanlar da bulunmaktadır.¹¹³ Bunun yanında şer'î hükümlerin bilinmesinde aklın bir hükmünün olmadığı sadece nakli anlamada aklın rolünün olacağını beyan edenler de bulunmaktadır.¹¹⁴ Bunlara ilave olarak Mu'tezile temelde akli önceleyen bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Aklın öncelenmesinden kasıt şeriatı bilmeye yönlendiren temel sebebin akıl olmasıdır. Bu sebeple şeriatın akla mutabık geldiğini veya gelmesi gerektiğini söylemektedirler.¹¹⁵ Kaynaklarının aynı olması itibariyle akılla naklin hakiki anlamda teâruzunun mümkün olmadığı aşikârdır. Genel olarak Allah'ın yarattığı ve kullarını mükkellet tuttuğu akla aykırı bir hitapta bulunması *tekli-i mâ lâ yutâk* çevresinde değerlendirilmektedir. Mu'tezile'nin burada ifade etmeye çalıştığı nokta insanın akılla mükkellet kılınması ve bu aklın delilleri öğrenmeye ve amele sevk etmesi neticesinde aklın yok sayılmaması gerektiğidir.

¹¹¹ Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 44; İsnvî, **Nihâyetü's-sûl**, C. 3, s. 138.

¹¹² Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 420-421 O iki mâlûmun teâruzunu mümkün görmektedir. Teâruz ona göre ya iki âmm arasına ya iki has arasında vâkî olmaktadır. Hass olan da sübutu ve delâleti kat'î olandır.

¹¹³ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî Sem'ânî, **Ḳavâṭi' u'l-edille fi'l-uşûl**, C. 1, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, s. 22.

¹¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, **et-Taḳrîb ve'l-irşâd fî uşûli'l-fıkh : es-sagîr**, C. 1, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993, s. 271.

¹¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, **el-Ḥâvî'l-kebîr Fıkhî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî**, C. 16, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmecud, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 54-55.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin burada akli önceleyen bir tavır sergilediğini görmekteyiz. Aslında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî aklî delil ile naklî delilin çelişmeyeceğini, zahiri anlamda bir çelişki gördüğümüz takdirde bu naklî delilin âhâd haber olmasından, sıhhatinden kaynaklanıyor olabileceğini ima etmektedir. Haber-i vâhid ile akıl çeliştiğinde nakil herhangi bir zorlama yapmadan te'vil edilebiliyorsa te'vil edilir. Şayet zorlama olmaksızın te'vil edilemiyorsa haberin Hz. Peygamber'e isnadı şüphe ile karşılanmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada bunu *teklif-i mâ lâ yutak* üzerinden örneklendirmektedir. Akıl mahzâ bunun kabih olduğunu bilmektedir. Bunun aksini beyan eden bir haberi kabul ettiğimiz takdirde Hz. Peygamber'in bu noktada doğruluğu ile aklın muktezası olan 'teklif-i mâ lâ yutak'ın kabih olmasının doğruluğu bir araya gelmekte veya Hz. Peygamber'i doğrulamamamız yani sıdkiyetine inanmamamız gerekmektedir. Bu iki durumda mümkün gözükmemektedir. *"Bu sebeple aklın muktezasına muhalif olan haberin zahiri kabul edilmez"* ilkesi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından benimsenmektedir.¹¹⁶ Zahiri anlamda akılla, mütevâtir haberle gözükken teâruzda da umumun tahsisi gibi te'vil yöntemlerine başvurulmaktadır.¹¹⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi akıl-nakil ilişkisinde Mu'tezile'den ayıran nokta mahzâ haberi reddetmemesidir. Mu'tezile'ye göre akıl ile çelişen bir haber ister mütevâtir olsun ister âhâd olsun kabul edilmemekte iken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunu şarta bağlamıştır. Diğer taraftan onu farklı kılan husus nasslar ve deliller arasında teâruzu mümkün görerek cumhurun aksi yönünde görüş beyan etmesidir. Sonuç olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tavrı akıl ile dininin Allah'ın iki delili olduğu, doğal olarak temelde bunların çelişmeyeceği *"aklın hükmünü nakledici nass"* şeklinde ifadesini bulmuştur.¹¹⁸ Çünkü ona göre yapılması gereken şer'î bir hükme ulaşılrken öncelikli olarak meseledeki aklî hükmün ne olduğunun araştırılması gerekmektedir. Sonra elde edilen aklî hükmün yine aklî açıdan değişimin imkânı araştırılmalıdır. Aynı şekilde şer'î açıdan bu hükmün değişimine dair bir delilin var olup olmadığına bakılmalıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî böyle bir delil olmadığı durumlarda akla göre hükmedilmesi gerektiğini savunmaktadır. Aklın ulaştığı hükmü

¹¹⁶ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 152-153.

¹¹⁷ Bkz. Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 417-420.

¹¹⁸ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 343.

tegayyür edecek şer'î bir delil varsa da hüküm buna göre verilmelidir. Lakin burada dikkat edilmesi gereken nokta aklın değişikliğe imkân tanıdığı hususlarda durum böyledir. Aksi takdirde aklın hükmü geçerlidir.¹¹⁹

1.4.2. İn'ikāsü'l-edille

Bir kavram olarak İn'ikāsü'l-edille, delilin geçersiz olmasıyla medlulün yani işaret edilen şeyin de geçersiz olmasını ifade etmektedir. Mütekaddim dönem kelâmcılarının kullandığı yöntemler arasında zikredilen İn'ikāsü'l-edille, kelâmın dönemlendirilmesinde de önemli bir ölçüt olarak değerlendirilmektedir. Zîra bu yöntem mantık ilke ve yöntemlerine ters olması sebebiyle müteahhir dönem kelâmcıları tarafından kabul edilmemiştir. Müteahhir dönem kelimcılarının ayırıcı vasıfları arasında in'ikāsü'l-edilleyi terk etmeleri zikredilmektedir.¹²⁰ Bazı kaynaklar bu delili ilk defa kullananın Bâkılânî olduğunu söyleseler de¹²¹ delâletü'n-nefy" adıyla söz konusu bu yöntemin Basra Mu'tezilesi içerisinde bazı âlimler nezdinde tedavülde olduğu anlaşılmaktadır. Bu yöntemi geliştirenlerin onlar olup olmadığı bilinmemekle birlikte Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbar tarafından kullanıldığı mâlûmdur.¹²²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hocaları tarafından kullanılan in'ikāsü'l-edilleyi kabul etmemektedir. "Birçok yerde de ifade ettiğimiz gibi delâletin yokluğu, medlulün yokluğunu gerektirmez" ifadesini kullanmaktadır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin delâletü'n-nefyi kabul etme gerekçelerini aktaran Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisinin buna katılmadığını ifade etmektedir.¹²³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu yöntemi kendisinden önceki âlimlerin kullandığını söylemektedir. Ona göre delil olmadığı

¹¹⁹ Basrî, a.g.e., C. 2, s. 343.

¹²⁰ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-baḥs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984, s. 139.

¹²¹ Ömer Türker Bâkılânî'nin eserlerinde bu tarz bir görüşe rastlamadığını söylemektedir: Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası", s. 19.

¹²² Bkz: Ahmed b. Said Ucâlî, *el-Kâmil fi'l-istikşâ' fîmâ beleġanâ min kelâmi'l-ḳudemâ'*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid, Kahire, el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1999, s. 321-334.

¹²³ Yöntemle ilgili genelde Cüveynî'nin öncü olduğu konusunda genel bir kabul bulunmaktadır. Fakat Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Tasaffuh'ta Allah'a ilim sıfatı izafe edilip edilmeyeceğini tartışırken İn'ikās-ı edille'yi kabul etmediğini açıkça vurgulamaktadır. Delâletin yokluğu medlulün yokluğunu gerektirmeyeceğini beyan etmektedir. Bkz: Basrî, *Taşaffuh*, s. 13.

takdirde medlulün yokluğuna hükmedilemez. Bunun ancak başka bir delilin varlığı halinde nefyedilebileceğini savunmaktadır.¹²⁴

İn‘ikāsü’l-edille ile ilgili dikkat edilmesi gereken husus burada mantiki anlamda kullanılan akis kastedilmemektedir. Tard ve akis kelâm âlimleri tarafından kullanıldığı gibi Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tarafından da yer yer kullanıldığı nakledilmektedir.¹²⁵ Buradaki reddedilen in‘ikāsü’l-edille İbn Haldun’un ifadesiyle delilin butlanının medlulün butlanını gerektirmesidir. Yani bir konu hakkında delil ortadan kalktığına medlül de geçersiz olmaktadır.¹²⁶ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bu tarz bir yöntemi kabul etmemektedir.¹²⁷

1.4.3. İctihatta İsabet Meselesi

İctihatta isabet meselesi aslında Allah katından tek bir hakikat olup olmadığı ile ilgilidir. Birinci olarak dikkat edilmesi gereken husus Allah nezdindeki hakikat hakkında konuşulmasıdır. Bunun doğal sonucu olarak İslam âlimleri daha hassas bir çizgide düşünmek zorunda kalmışlardır. Allah katında bir doğru mu vardır yoksa birden fazla hakikat mi bulunmaktadır? Eğer hakikat tek ise müçtehidin o hakikate isabet etmemesi durumunda günaha girmesi söz konusu mudur? Eğer doğru bir tane ise her müçtehidin isabetli içtihatla bulunması mümkün değildir. Bu sebeple bazıları hata etmektedirler. Eğer birden fazla doğru var ise o zaman müçtehitlerin isabet etmesi imkân dahilindedir. Bu açıdan usul âlimleri her müçtehidin isabetli görüş belirttiğini kabul edenleri *musavvibe*; her müçtehidin isabetli görüş belirtmediğini savunanları da *muhattie* olarak isimlendirmişlerdir. Bu iki grup görüş kendi içerisinde de farklı tasniflere tâbi tutulmaktadır. Mesela musavvibe de kendi içerisinde *salt musavvibe* yani her müçtehidin isabet ehli olduğunu savunanlar ile *eşbeh* görüşünü yani içtihatlardan bir tanesi daha doğrudur görüşünü benimseyenler

¹²⁴ Basrî, **Mu‘temed**, C. 2, s. 260; Melâhimî, bu noktada farklılaşmakta ve delâletü’n-nefy yöntemini kullanmaktadır. Ancak Ucâlî, bu yöntemi Behşemilere nispet ederek eleştiri yöneltmektedir. Konun ayrıtları için bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 223-231; Ayman Shihadeh, “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought”, **Arabic Sciences and Philosophy**, C. 23, No: 2, 2013, s. 214-217.

¹²⁵ Tanımda ve illette tard ve aks kabul edilirken delilde aks kabul edilmemektedir.

¹²⁶ Bkz: Hilmi Demir, **Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı / İlk Dönem Sunni Kelam Örneği**, İstanbul, İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2012, s. 139-140.

¹²⁷ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî hakkında isbât ve nefy açısından bir delil bulunmayan konuda hüküm beyan etmede tevakkuf etmeyi yani herhangi hüküm beyan etmemeyi gerekli görmektedir. Bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 48.

şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki İslam âlimlerinin ekseriyetine göre tartışmaya mezu olan alan itikadî olmayıp şer'î ameli meselelerdir. İtikadi konularda tek hakikat olduğu çoğunluk tarafından kabul edilmekte olup musavvibe ve muhattie meselesi şer'î ameli meselelerde gündeme gelmektedir.¹²⁸

Klasik kaynaklarda her müçtehidin içtihadının doğru olduğunu kabul eden görüş sahipleri Mu'tezilî olarak tanıtılmaktadır. Hatta ehl-i sünnet içerisinde tasvib görüşüne meyledenler de Mu'tezilî olmakla ya da onlardan belirli emâreler taşımakla itham edilmişlerdir. Meselenin Mu'tezile açısından aslah, el-menzile beyne'l-menzileteyn ile yakın alakasının olduğunu söyleyen âlimler, aslah gereği her müçtehidin içtihadının isabetli olması görüşünü savunduklarını beyan etmektedirler.¹²⁹ Mu'tezile'nin tamamının tasvib görüşünü benimseyip benimsemediği noktasında kaynaklarda farklı aktarımlar söz konusudur. Her ne kadar bazı Mu'tezilî âlimlerin muhattie görüşünü savundukları nakledilse de aslında çoğunluk tarafından savunulan görüş tasvibdir. Burada gerek Mu'tezile gerek Ebü'l-Hüseyn el-Basrî açısından dikkat edilmesi gereken husus musavvibe içerisinde hangi görüşün benimsendiğinin tespitidir. Salt musavvibe mi yoksa eşbeh görüşüne mi kail olduğunun tespit edilmesi önem arz etmektedir.¹³⁰

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî her müçtehidin isabet ehli olduğunu savunmaktadır. Ona göre başta hocası Kādî Abdülcebbâr olmak üzere Mu'tezile'nin ileri gelenleri bu görüştedir. Ebü'l-Hüzeyl, Ebû Ali ve Ebû Hâşim Cübbâî müçtehidin içtihadında isabetli olduğu görüşünü benimserken Ebû Bekr el-Esamm, Bişr el-Merîsi gibi bazı âlimler bunun aksini iddia etmektedirler.¹³¹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin aktardığı bilgiler ışığında Basra Mu'tezile'sinin büyük çoğunluğu salt musavvibe görüşünü benimsemektedir. Her ne kadar Ebû Ali hakkında eşbeh görüşünü benimsediğine dair

¹²⁸ Kavramların ayrıntılı tahlili için bkz: Telkenaroğlu, "Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe", s. 20-28.

¹²⁹ Mehmet Sait Arvas, "Hicri VII. Asra Kadar Hanefi Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi", Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018, s. 216-217.

¹³⁰ Telkenaroğlu, "Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe", s. 122.

¹³¹ Bkz. el-Basri, el-Mu'temed, 2005, C. 2, ss. 370-71, 375.

nakilde bulunulsa da aynı zamanda Ebû Hâşim gibi salt musavvibe görüşünü benimsediğine dair de bilgi bulunmaktadır.¹³²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî eşbeh ile Allah katında muayyen bir hükmün varlığı kastediliyorsa bunun geçersiz olduğunu ifade etmektedir. O içtihat edenin kuvvetli gördüğü emâreye dayanarak hüküm vermesi şeklindeki eşbeh anlayışını geçerli kabul etmektedir. Basrî'ye göre müçtehidin kuvvetli emâreyi araştırması gerekmektedir. Emârelere dayanarak verilen hükümlerde müçtehitlerin hepsi isabetli kabul edilmektedir.¹³³ Yapmış olduğu açıklamalardan anlaşıldığı üzere o muayyen bir hükmün varlığını ima eden eşbeh görüşünü muhattî'den saymakta aralarında bir fark olmadığını ifade etmektedir. Basrî'nin eşbeh ile kastı müçtehidin emârelere tutunarak kendi görüşüne göre eşbeh kabul ettiği şeydir. Bunun aksi şeklinde tarif edilen eşbeh ona göre batıldır.¹³⁴ Kendisi de sıklıkla '*evlâ olan kabilden*' şeklinde eşbehi kullanmaktadır.¹³⁵ Diğer türlü muhattîenin görüşü ile aynı dediği, muayyen bir hakikati ifade eden görüş aynı zamanda teklif-î mâ lâ yutak açısından problem oluşturmaktadır. Çünkü muayyen bir hükme ulaşmakla mükellef kılınmak kişiyi kaldıramayacağı yükümlü tutmak demektir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah'ın belirli bir delil ortaya koymasında bir maslahat bulunmaktadır. Eşbeh görüşüne kail olanların öncül ve kabullerinden hareket edersek bu maslahat ya en kuvvetli delilde ya da belirli bir hükümdedir. Bunlardan belirli bir hüküm en kuvvetli emârenin dışındadır. Bu sebeple Allah'ın maslahatı en kuvvetli delil dışına koyması müçtehidin maslahatı bulması noktasında yanılacağından mümkün gözükmemektedir. Elimizde sadece maslahatın en kuvvetli delilde bulunduğu görüşü kalmaktadır. Fakat bu da Basrî açısından problemlidir. Çünkü en kuvvetli emâre olması hasebiyle 'Allah içtihat ehlini bu emâreyi tespit etmekle mükellef kılmıştır' şeklindeki bir düşünce Basrî'ye göre abestir. Diğer türlü sadece sorumlu tutulma şeklinde anlaşıldığında daha önce de ifade edildiği üzere

¹³² Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 371.

¹³³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî eşbeh görüşünü geniş bir şekilde ele almakta ve kabul etmediği noktalara delilleri ile itiraz etmektedir. Bkz: Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 393-396.

¹³⁴ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 371.

¹³⁵ Bkz: Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 374, 378, 379-380; Eşbeh görüşüne karşı en çok müstedlel şekilde itiraz edenin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olduğu söylenmektedir. Bkz. Telkenaroğlu, "Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe", s. 205.

içtihat ehlinin içtihatlarından isabetli oldukları görüşü geçersiz olmaktadır ki bu kendi içerisinde bir çelişki doğurmaktadır.¹³⁶

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin her müçtehidin musib olduğu görüşünde aslahın vücubiyeti ilkesine dayandığı barizdir. Basrî'nin desteklediği salt musavvibe görüşünce Allah içtihat edenlerin hepsinin sevaba nail olması gerektiğini murad etmektedir ki bu sebeple her müçtehit musib kabul edilmiştir. Zîra eğer hüküm belirli olsaydı Allah'ın o hüküm hakkında kat'î bir delil koyması gerekirdi. Lakin durum bunun tam tersinedir ki bu Allah'ın zorunlu olarak hikmete dayalı fiilde bulunması teorisinden kaynaklanmaktadır.

Mu'tezile açısından konunun önemli noktası büyük günah işleyen alacağı ceza ile alakalı ele alınmaktadır. Çünkü tek bir hakikat kabul edilseydi ve nihayetinde bu tek hakikate ulaşmakla sorumlu tutulsaydı, bu müçtehid zor bir şeyle mükellef kılmak anlamına gelecektir. Hatta delillerdeki muğlaklıklar gibi sebeplerden ötürü müçtehidin tek doğruya ulaşması imkânsız bile görülebilir. Bunun neticesinde de müçtehit üzerindeki sorumluluğu ifâ edememiş olacak ve neticesinde günah işlemiş olacaktır. Bu açıdan gerek Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin gerek Mu'tezilî âlimlerin durduğu nokta kendi sistemleri açısından önem arz etmektedir. Zîra onlara göre tek bir doğrunun olmaması ve nihayetinde müçtehidin almış olduğu kararlarda isabet etmiş olması, üzerindeki sorumluluğun yerine getirilmesi demektir. Müçtehidin mükellef olduğu husus hakikate ulaşma çabasıdır. Bu sebeple yaptığı her içtihad isabetli kabul edilmiştir. Daha önce izah edildiği üzere aslahın vücubiyeti açısından da meselenin kelâm ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu zaviyelerden bakıldığında büyük günah işleyen kimsenin hak ettiği ceza ile onların tasvib görüşü hakkında sıkı bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Diğer bir husus da hüküm nazariyesi açısından önemlidir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hükmü, Allah'ın hitabı olarak kabul etmektedir. Bu açıdan hüküm muhdestir. İçtihat edenin muhdes hükmü de Allah'ın onun hakkındaki hükmü anlamına gelmektedir. Onun ifadelerinden anlaşılan içtihat edenin içtihadı ile vardığı nokta hükümdür. Bu zaviyeden bakıldığında Allah katında tek muayyen bir hakikati kabul etmenin kendi hüküm nazariyeleri ile de çelişmesi demektir. Allah'ın katında muayyen bir hüküm

¹³⁶ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 393-394.

olduğunu savunmak bunun kadîm anlamına gelmesi demektir ki bu görüş sahiplerine göre Allah'ın hükmü kadîm olup zâtında bir kabul edilmektedir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin durduğu nokta kendi inanç sistemi açısından tutarlı bir konumdur. Meselenin tartışıldığı konum zaten zannî meselelerdir. Zannî meseleler içerisinde de Allah'ın kesin muayyen bir hükmü varsa burada içtihad da ihtiyaç söz konusu değildir. Konunun bir diğer yönü de hüsün-kubuh meselesi ile alakalıdır. Zîra hüsün veya kubhu eşyanın zâtî özelliği kabul edildiğinde her içtihadın isabetli olması havada kalmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin benimsemiş olduğu -hüsün ve kubuh meselesinde geleceği üzere- vücut nazariyesinde hükümler, eşyanın zorunlu olarak hüsün ve kubuh özelliğinin bulunmayacağını itibarî yönler [vücûh] sebebiyle hüsün-kubuh ile nitelenmektedirler.

1.5. Taklit

Genel olarak taklit, içtihadın karşılığında zikredilmektedir. Takip etmek, aynı şeyi yapmak gibi anlamalara gelen taklit, bir mesele hakkında delilleri araştırmaksızın başka birisinin o mesele de verdiği hükmü kabul etmek ve mucibince hareket etmek şeklinde tanımlanabilir. Taklit konusu önümüze itikad sahasında ve fîrû meseleler dediğimiz fıkıh sahasında yani amelî meselelerde karşımıza çıkmaktadır. Amelî meselelerde taklit noktasında genel olarak cevaz verilirken hatta bazı durumlarda zorunlu kabul edilirken, itikadî konularda taklide karşı durulmaktadır.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tevhid, adalet, nübüvvet gibi konularda ulemanın taklide cevaz vermediğini aktarmakta olup kendisi de itikadî sahada taklidin câiz olmadığını ifade etmektedir. Aslında bu noktada bir konsensüs olduğu da ifade edilebilir. Şafîilerden bir grubun itikadi konularda da taklide cevaz verdiği aktarılmaktadır. Diğer taraftan şer'î meselelerin asılları noktasında taklidin câiz olduğuna dair kimsenin cevaz vermediğini ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyn-Basrî'nin buradaki kastı namaz, oruç gibi ibadetlerin farziyeti, namazların rekât sayısı gibi hususlardır. Yani amelî hükümlerin temellerinin bilinmesi noktasında taklidi kabul etmemektedir. Ona göre namazın farz olduğu, namazın beş vakit olduğu gibi hususlarda taklid söz konusu olmayıp herkes tarafından bilinmesi

gerekmektedir. Çünkü mükellef bilgiyi bu asıllardan öğrenmektedir. Mukallit ise âlim değildir, bu sebeple taklit ettiği kişinin hatasına düşebilir. Aynı zamanda usûluddinde de taklide cevaz vermeyip bu konularda taklidi câiz görmek birbiri ile çelişen durumlardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî namaz oruç gibi ibadetlerin vücubiyetini bilmenin yolu, bu ibadetleri getirenin sıdkını/doğruluğunu bilmekten geçtiğini ifade etmektedir. Eğer bu ibadetleri getiren peygamberin doğruluğunu taklit ile bilmek câiz olursa, onun haber verdiği tüm vâciplerin vücubiyeti konusunda da taklit mümkün olabilir. O halde peygamberin doğruluğu konusunda yani nübüvvet meselelerinde de taklit câiz olduğunda şer'î meselelerin asıllarında da taklitten söz edebiliriz.¹³⁷

II. VARLIK

2.1. Varlık

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin sonraki dönemde kendisine atıfta bulunan meşhur görüşlerinden birisi de varlığa dair düşüncesidir. Ona göre herşeyin varlığı kendi zâtıdır. Ona göre varlık, zâta zâid bir sıfat olmayıp varlığın kendisidir. Mevcûd tüm var olanların ortak ismidir. Eğer varlık zâta zâid olsaydı, var olmayan da varlık sıfatı ile vasıflanmış olurdu. Eğer bu mümkün olsaydı hareket ve sükûnun mahallerinin var olup olmadığı noktasında teselsül vâkî olurdu.¹³⁸ Eğer varlık zâta zâid bir sıfat olsaydı bunun mahalli ya bu varlıkla var olan mevcûd ya da ma'dûm olurdu. Birinci durumda bir şeyin kendisi veya başkası ile şartlandırılmış olması gerekir ki bu da teselsüle yol açmaktadır. İkinci durumda ise varlık sıfatının ma'dûmun mahallinde bulunması demektir ki o da safsatada olarak kabul edilmektedir. Siyahlık ve görünen yüzeyler var olmayan cisimlerde kâim olması örneği bunun kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak olan durumu göstermektedir.¹³⁹

2.1.1. Varlığın Müsterekliği

Varlığın tüm varlıklarda müsterek olup olmadığı tartışılan konulardandır.¹⁴⁰ Konu bir yönüyle zâid bir vasıf olup olmadığıyla yani varlık-mâhiyet ilişkisi ile de

¹³⁷ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 365.

¹³⁸ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 287.

¹³⁹ Hillî, **Menâhicü'l-yâkîn**, s. 57.

¹⁴⁰ Varlığın tanımı tartışmalarının uzantısı olan konulardan bir tanesi de varlığın müsterekliğidir. Müstereklik ile varlık mefhumunun tüm varlıklarda ortak olduğu kastedilmektedir. Müsterek de kendi

yakından ilgilidir. Diğer taraftan tartışmanın odak noktası Allah'ın varlığı ile yaratılmış olanların varlığının aynı olup olmaması ile yakından alakalıdır. Vâcibü'l-vücûd da varlık olarak vasıflandırılmakta aynı şekilde mümkün varlıklar da varlıkla nitelenmektedir. O halde varlık lafzı hem zorunlu varlık için hem de mümkün varlık için lafzen mi yoksa manen mi müştereklik ifade etmektedir sorusuna kelâm âlimleri farklı cevaplar vermişlerdir.¹⁴¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî varlığın müşterek olduğunu kabul etmemektedir.¹⁴² Basrî varlığın sadece lafzen varlıklar arasında ortak kullanıldığını savunmaktadır. Ona göre varlık lafzı Allah hakkında ve diğer varlıklarda isim ortaklığını ifade etmektedir. Arapçada “ayn” kelimesinin hem göz hem de pınar anlamlarına gelmesi gibi varlık kelimesi de Allah için farklı bir anlam ifade ederken diğer varlıklar için farklı bir anlam ifade etmektedir.¹⁴³

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi konu aslında varlığın zâid bir unsur olup olmadığı ile yakından ilgilidir. Çünkü varlığı mâhiyet ile bir kabul edip ilave bir özellik olarak değerlendirmedeğimizde ne kadar mâhiyet varsa o kadar varlıktan

içerisinde lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Lafızda ortaklığı ifade etmek için lafzî müşterek kullanılırken, anlam yönünde birlikteliği ifade etmek için manevî müşterek ifade edilmektedir. Lafzî müştereklere örnek olarak bir kelimenin birden fazla anlama gelmesi örnek gösterilebilir. Mesela “ayn” kelimesinin göz ve pınar anlamlarına gelmesi gibi. Manevî müştereklerde ise bir mânânın birden fazla şeyde olması veya birden fazla kişinin bir özellikte ya da anlamda buluşması söz konusudur. İnsan mefhumu genel olarak manevî müşteriye verilen örnektir. Her bir fert ayrı ayrı var olmakla birlikte insanıyeti ortaklaşa hâizdir. Muhammed Yuşa Yaşar, **Kâdî Beyzâvî'de Varlık**, İstanbul, Kayihan Yayınları, 2019, s. 161.

¹⁴¹ Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina yorumu ve eleştirisi**, 2. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s. 328.

¹⁴² Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uqûl fî dirâyeti'l-uşûl**, C. 1, thk. Sa'îd Fûde, Beyrut, Dârü'z-Zehâir, 2015, s. 438; Fahreddin er-Râzî, **Meâlib**, C. 1, s. 291; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen Tûsî, **Muşâri'u'l-Muşâri'**, C. 2, thk. Hasan Muizzi, 1. bs, Kum, Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi, 1985, s. 83; Hillî, **Menâhicü'l-yaqîn**, s. 56; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din**, C. 1, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 2. bs, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004, s. 260; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 1, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 488; İbn Ebi'l-Hadîd, **Ta'lik**, s. 378a-b.

¹⁴³ Fahreddin Er-Râzî bu görüşü Basrî ile birlikte Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'ye de nispet etmektedir. Ayrıca bu görüşü kabul etmemekte olup aleyhinde deliller serd etmektedir. Râzî'nin ileri sürdüğü deliller için bkz: Fahreddin er-Râzî, **Meâlib**, C. 1, s. 291-294; İbn Teymiyye Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'ye nispet edilen bu görüşün yanlış olduğunu iddia etmektedir. Buradaki hatanın Fahreddin er-Râzî ve Âmidî'nin varlıkla hakikatin ayniliğini savunanların bu görüşü savunması gerektiğine dair düşüncelerinin yol açtığını ifade etmektedir. Bkz: İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünne**, C. 2, s. 581-582.

bahsedilecektir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî varlık-mâhiyet birlikteliğini savunmasının doğal sonucu varlığı lafzî müşterek kabul etmesidir.

2.1.2. Cevher

Klasik kalam düşüncesinin tabiat anlayışının temel yapı taşlarından olan cevher, “asıl, temel, kendi başına var olan, arazların var olmak için ihtiyaç duyduğu temel” şeklinde farklı farklı tanımlanmaktadır. Lakin cevherin en önemli tanım ve özelliklerinden birisi boşlukta yer kaplaması veya bir mekanda bulunması, işgal etmesi diğer bir ifade ile mütehayyiz olmasıdır.¹⁴⁴ Cevher’in bu özelliğinden dolayı Allah hakkında ıtlak olunması da câiz görülmemiştir. Diğer taraftan cevherin mütehayyiz olmama ihtimali de kelâm âlimleri tarafından kabul edilmemiştir. Lâ mekân olmak anlamına geleceği için Allah’ın uluhiyetine halel getireceği düşüncesi ile bu düşünce eleştirilmiştir.¹⁴⁵

Görüldüğü üzere cevherin mütehayyiz olması onun olmazsa olmaz özelliğidir. Kelâm âlimleri cevherin bu özelliğinin zâtına zâid olup olmadığı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Ekvan bölümünde ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî’de cevherin mütehayyiz olmasını kabul etmektedir. Bu nokta da bir ayrışma söz konusu değildir. Aynı şekilde cevherin hayyiz olmasını sağlayan, etki eden bir unsurun veya diğer bir ifade ile emri muhassısın olmasına da bir itirazı bulunmamaktadır.¹⁴⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî cevherin mütehayyiz olmasının onun zâtına zâid bir özellik olarak görmektedir. Fakat bu zaitliği de Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin değerlendirdiği gibi cevhere hulul etmiş bir mânâ ile mualllel değildir. Çünkü böyle bir mânânın cevherde var olması cevherin hayyizde olmasına bağlıdır.

¹⁴⁴ İlhan Kutluer, “Cevher”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 7, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, s. 450-451.

¹⁴⁵ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **el-Me‘âlim fi uşûli'l-fıkḥ**, thk. Tâhâ Abdurrahman Sa’d, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-‘Arabî, t.y., s. 33.

¹⁴⁶ Cisimlerin sağa ve sola eşit bir şekilde hareket etmesinin imkân dairesinde olduğunu anladığımızda bunun bir emr-i muhassıs ile olduğunu kabul ederiz. Şayet bunun bir emr-i muhassıs ile olmadığını ileri sürerek bu durumda daha önceden kabul ettiğimiz her iki yönde eşit derecede hareket edebilme imkânına sahip olduğu şeklindeki bilgimiz batıl olur. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 103; Cisimlerin bir emri muhassıs olmadan bir yönde bulunmaları onların ezeli olarak bir yönde bulunmalarına yol açmaktadır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bir grup felsefecinin iddia ettiği gibi bazı cisimlerin varlıklarının belirli yönde olmayı zorunlu olarak gerektirdiği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre şayet cismin bir yönde ezeli olarak var olması ya zorunluluk ya da imkân dolayısıyla ki bu iki ihtimalde muhaldir. Muhale yol açan şey de muhal olduğu için bu durumun kabul edilmesi mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 142.

Eğer cevherin varlığını onun mütehayyiz olmasının illeti olarak görürsek bu durumda devir ortaya çıkmaktadır ki bu da geçersiz bir durumdur. Şayet zât sabit olsaydı mevcûd olması gerekirdi ki bu da muhal bir şeydir.¹⁴⁷

2.1.3. Cisim

Kelâm âlimleri cisimlerin hâdisliğini ispat etmek, başlangıcı olmayan hâdis düşüncesini kabul etmemek amacıyla felsefecilere eleştiriler yöneltmişlerdir.¹⁴⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada biraz daha farklı bir yol izleyerek öncelikli olarak kendisinden önceki âlimlerin ileri sürmüş olduğu itirazları kritik etmekte sonra da kendi görüşlerini ifade etmektedir. Basrî öncesi Mu'tezilî âlimler hâdis şeylerden ayrı bulunmayan şeylerin de yaratılmış olduğu önermesinin ispatı noktasında parça-bütün ilişkisi üzerinden bir delil geliştirmektedirler.¹⁴⁹ Bu sebeple hâdis olanın başlangıcının olmaması mümkün değildir, imkânsızdır. Sürekli müşahade ettiğimiz üzere gördüğümüz cisimlerin bir başlangıcı bulunmaktadır. Bunlar da göstermektedir ki her bir cismin başlangıcının olması, onların bir bütün olarak ele alınması da başlangıcı olmayacağı anlamına gelmemelidir. Tek olarak hâdis ise bütünü oluşturan cisimlerin hepsinin de hâdis olması, bir başlangıcının bulunması gerekmektedir. Çünkü bütünün, parçanın ihtiva ettiği özellikleri taşıması gerekmektedir. Külli ve cüzi olan arasındaki ilişkiye kıyasla böyle bir itiraz ileri sürülmektedir. Küllî olan cüzî olanın zorunlu olarak sahip olduğu özelliklere sahip olmak zorundadır. Ayrışım ancak câiz olan yani mümkün sıfatlar açısından söz konusu olabilir. Parça [ba'z], toplam [cemî'] ve bütün [küll] kavramlarına dayanan bu delil sebebiyle Mu'tezilî âlimler parçanın zorunlu özelliği olan hudûsu, bütünün de ihtiva etmesi gerektiğinin altını çizmekte olup bütünün parçanın mümkün özelliklerini taşıyamama imkânına

¹⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 287.

¹⁴⁸ Aslında temelde felsefecilerle kelâmîlar arasında ne kastettikleri bakımından önemli bir farklılık bulunmaktadır. Felsefeciler bütünü teşkil eden parçaların yeni bir şeyi yani olmayan üçüncü bir nesneyi ortaya çıkarabileceğini düşünmektedirler. Onların bu şekilde bir düşüncesinin temel dayanağı madde-sûret tasavvurlarıdır. Kelâmcıların nezdinde ise cisimler cevher ve arazlardan müteşekkildir. Bu temelde ciddi bir ayrımdır. İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfe**, s. 16-17.

¹⁴⁹ Mereoloji olarak ifade edilen parçanın hâiz özellik ve vasıfların zorunlu olarak bütünde olması gerektiği düşüncesinin detaylı bir analizi için bkz: Ayman Shihadeh, "Kelâmda Mereoloji Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması", çev. Güvenç Şensoy, **Kader**, C. 19, No: 1, 2021, s. 347-376.

sahip olduğunu ifade etmektedirler.¹⁵⁰ Siyahilerin zorunlu özelliği olan siyahlığı düşündüğümüzde zencilerden oluşan topluluğun da siyahi olması gerekmektedir. Çünkü bu topluluğun her biri tekil siyah vatandaşlardan oluşmakta olup bir araya gelmeleri onların bu zorunlu özelliklerini ortadan kaldırmamaktadır. Yani birden fazla aynı özelliğe sahip şeyler bir bütünü teşkil ettiklerinde tekil olarak sahip oldukları ortak özellikleri bütüne de teşmil edilmektedir. Bu da felsefecilerin ifade ettiği şekilde cismin kadîmliğine yol açacak söylemlerin önünü kapamaktadır. Çünkü Mu‘tezile’nin bu delil ile vardığı sonuç arazların tekil olarak başlangıcının olması tüm arazlar için ortak bir vasıftır. Bu sebeple arazların bir araya geldikleri bütünlüğün de sonradan varlığa gelmesi, bir başlangıcının olması gerekmektedir.¹⁵¹

Burada felsefeciler tarafından iki itiraz aktarılmaktadır:¹⁵² Bunlardan bir tanesi icmâ meselesi ile ilgili iken diğeri kudret-makdûr ilişkisi ile ilgilidir. Burada ileri sürülen itiraz icmâda hatanın kabul edilmemesi ile ilgilidir.¹⁵³ Benzer itiraz kudret-makdûr ilişkisi açısından da dile getirilmektedir. Kudret açısından bakıldığında kâdir olanın kudrete taalluk eden her bir şeyi yaratması imkân dahilindedir. Lakin makdûrâtının hepsini yaratması mümkün değildir. Çünkü sonsuzu meydana getirmek demektir ki kudretin de sonsuz ile taalluku imkânsızdır. Bu örneklerden hareketle felsefeciler tekil örneklerdeki imkânın tümele şamil olmamasını baz alarak kendi görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla cüz’ iken hâdislik özelliğinin bir araya geldiklerinde devam ettirme zorunluluğu olmamaktadır.¹⁵⁴

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bu noktada kendisinden önce ileri sürülen itirazları zayıf bulmaktadır.¹⁵⁵ Yukarıda da ifade edildiği üzere ihtiva edilen özelliklerin bir kısmının zorunlu; bir kısmının ise mümkün olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla

¹⁵⁰ Delilin ilk versiyonunun Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf tarafından geliştirildiği bilinmektedir. Krs: Shihadeh, “Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması”, ss. 352-53.

¹⁵¹ İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 149; Ayr. Bkz: Takıyyüddin İbn Teymiyye, **eş-Şafediyye**, C. 1, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2. bs, Riyad, Mektebetü İbn Teymiyye, 1406, s. 24-25, 277; İbn Teymiyye, **Der’ü te‘ârûz**, C. 8, s. 18; İbn Teymiyye, **Der’ü te‘ârûz**, C. 9, s. 137-138, 199.

¹⁵² Tartışmanın geniş bir özeti için bkz: İbn Teymiyye, **Der’ü te‘ârûz**, C. 9, s. 133-147.

¹⁵³ Parça-bütün ilişkisine dair yöneltilen eleştiriler içerisinde icmâ delili en zayıf delil olarak telakkî edilmektedir. Kime ait olduğu bilinmemekle birlikte zayıflığından dolayı felsefecilere ait olmadığı da iddia edilmektedir. Cüveynî bu eleştiriyi “ahmak” bir kişinin ileri sürebileceğini ifade etmektedir. Shihadeh, “Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması”, s. 360.

¹⁵⁴ İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 149.

¹⁵⁵ Shihadeh mereolojik delil olarak isimlendirdiği bu delilin mütekaddim dönemde ilk eleştirenin Basrî olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Shihadeh, “Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması”, s. 368.

zorunlu özellik parçada da aynı bütünde de aynı kalmaktadır. Câiz olan yani mümkün sıfatlarda farklılık söz konusu olabilmektedir. İcmâ açısından düşünüldüğünde bireyin hata yapması onun mümkün sıfatıdır. Dolayısıyla bunun topluma mal edilmesi zorunlu değildir. Farz-ı misal bunun tersi söz konusu olsaydı, o zaman toplumun da zorunlu olarak hataya nispeti söz konusu olabilirdi. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de buradan hareketle eleştirisini yöneltmektedir. Basrî'ye göre cevaz burada sabit bir sıfattır. Dolayısıyla ümmeti oluşturan her bir ferdin bu cevaz hükmünde hata işlemesi imkân dahilindedir. Ümmeti oluşturan her bir kişinin hata yapmasına dair şüphemiz buradaki cevazı teşkil etmektedir. Fakat bu şüphe her bir fertle bağlantılı olup genele şamil bir hüküm ihtiva etmemektedir.¹⁵⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada felsefecilerin kendi düşüncelerini yanlış üzerine bina ettiğini ifade etmekte ve kendileri ile çeliştiklerini söylemektedir. Felsefecilerin temel dayanağı cüz olarak sahip olunan özelliğin bütün haline geldiğinde sahip olmaması, ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla bir cismin tek olarak bir başlangıcı varken, belirli cisimlerin bir araya gelmesi ile oluşan bir bütünün başlangıcı olmamasını savunmaktadırlar. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî felsefeciler tarafından ileri sürülen icmâ örneğini kabul etmemektedir. Ona göre bu durum icmânın gerçekleştiği bir hükümde icmâya dahil olan fertlerin hata yapmasını imkân dahilinde kabul ettiğimizde bu doğru olabilmektedir. Hem icmâda hatanın olmadığını savunup hem de üzerine icmâ edilen bir konuda bireylerin her birisinin hata etmesini kabul ettiğimiz zaman felsefeciler haklı çıkmaktadır. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “bizim söylediğimiz bu değildir” demektedir. Ona göre icmânın hatadan beri olmasının kabul edildiği bir noktada bireylerin kabul edilen hükümde hata etmedikleri de kabul edilmiş demektir. Sonuç olarak toplu bir şekilde varılan yani icmâ edilen bir hususta tek tek hata yapmaları da bertaraf edilmekte olup felsefecilerin itirazları da boşa çıkmaktadır.¹⁵⁷

Temel olarak felsefeciler tarafından ileri sürülen başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı meselesi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından eleştirilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önceki âlimlerin zorunlu-mümkün ayrımı üzerinden ileri

¹⁵⁶ Bir şeyde bulunan imkân, onun sabit bir özelliğidir ve bunun imkânı vâciptir. Ayr. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfe**, s. 21-22.

¹⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 89-90; 149-150.

sürülen itirazını zayıf bulmakta kendisi yukarıdaki itirazını dile getirmektedir. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de nihâî kertede aynı yere varmaktadır. Cüzlerin bir araya gelerek oluşturduğu bütün de her bir cüzün zorunlu olarak taşıdığı sıfatın bütünden olumsuzlanması söz konusu olmamaktadır.¹⁵⁸ Ona göre başlangıcı olmayan hâdislerin kabulü muhaldir. Zîra hâdislerin varlığı o hâdislerden her birine ademin takaddüm etmesini gerektirmektedir. Bu hükümde hâdislerden her biri diğerine nazaran ortaktır. Ona göre ise sonradan varlık kazanmış her bir şeyin bir başlangıcı söz konusudur. Bu şeylerin bir araya gelerek oluşturdukları bütünün başlangıcının olmaması muhaldir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hâdislerin başlangıcının olmadığı düşüncesinin ezeli olarak yokluğun cisimlere takaddüm ettiği anlamına geldiğini ifade etmektedir. Başlangıcı olmamak demek varlığının başlangıç yönünden kesintiye uğramaması demektir. O halde cisimlerin kadîm olduğunu kabul ettiğimiz zaman yokluğun ona takaddüm etmediği gibi kadîm olanın varlığının da cisme takaddüm etmemesi gerekmektedir. Bu durumda kendisine takaddüm edenle edilenin, takaddümün kendisinin aynı hükme tâbi olması demektir ki bu da muhaldir.¹⁵⁹

İsbât-ı vâcib noktasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin fariğ vasfının tahsis delili olduğu aşikârdır. Basrî bu yöntemi savunmakla birlikte özellikle hem felsefeciler tarafından hudûs deliline yönelik eleştirilere hem cisimlerin sonradanlığına yönelik eleştirilere de cevap vermektedir. Genel olarak da bunları kendi içerisinde çelişik görüşler olarak değerlendirmektedir.¹⁶⁰ Yahya en-Nahvî'ye göre cisimler hareket ve

¹⁵⁸ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 150; Ayr. Bkz: Mehmet Fatih Özerol, "İbnü'l-Melahimi'nin Kelâm Sisteminde Tevhid Anlayışı", Bursa, Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019, s. 129.

¹⁵⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 92-93; İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfe**, s. 22-24.

¹⁶⁰ Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 151; Örneğin ma'dûm açısından da bir delil ileri sürülmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin aktardığına göre bu görüşü savunanlar ademde siyahlık, beyazlık gibi çokça cins olduğunu yine aynı şekilde cevherler olduğunu ve bunlardan her birinin de sonsuz olduğunu savunmaktadırlar. Böylelikle bazı arazlar yok olduğunda ademde bu nihayeti olmayan cinslere ulaşmaktadırlar. Şayet "ma'dûm, mevcûd değildir, biz de sonu olmayan şeyi mümkün gördük" derlerse onlara "mevcûd sizin görüşünüze göre vücûd sıfatını elde eden şeydir, ma'dûm ise size göre zâtîyet özelliği elde etmiş şeydir" denilir. O halde "sonsuz zâtlar ile örneğin, siyahlık sıfatına hâiz olan arasındaki fark nedir? Aynı şekilde sonsuz zâtlar ile vücûd sıfatı olan arasındaki fark nedir?" diye sormamız gerekmektedir. Ma'dûm olması veya ma'dûmluk özelliği olmasa bile onlara göre siyahlık, beyazlık veya ses gibi sıfatları vardır. Ve bunlarda mevcûdla alakalı sıfatlardır. Bu sebeple birleşme vücûd sıfatı ile ilgili olan şeydir ancak onlar bunu siyahlık sıfatı için de söylemişlerdir. Yani ademde olan bir özelliklikle birleşmek aslında kendi tanımlamaları açısından da mümkün değildir. Ebü'l-Hüseyin yine parça kül-cüz ilişkisine dair kendisinden önceki âlimlerden bir delillendirme aktarmaktadır. Onda da sonuç nihai kertede bunun imkânsızlığına varmaktadır. Adem

sükûndan hâlî olmasının imkansızlığı sebebiyle sonradan varlığa gelmektedir. Basrî'nin aktardığına göre Yahya en-Nahvî burada cisimlerin hareket veya sükûndan hâlî olmasının imkânsız olduğunu kabul ederken bunun cismin hadislerden önce olmasını, bu öncüle dayanarak inşa edilmesini mümkün görmemektedir. Klasik hüdus delilinde ön görülen hareket ve sükûndan hâlî olamayan cisimlerin sonradanlığının zorunluluğu Yahya en-Nahvî tarafından kabul edilmemektedir. Nahvî'ye göre cismin bu iki kevnden ayrık olması mümkün olmadığı gibi bu ikisinden aynı zamanda ayrılmaması da mümkün değildir. Kısacası ona göre cisimlerin hareket ve sükûndan ayrılamaması, cismin hareket ve sükûndan önce var olamayacağını kanıtlama noktasında yetersiz gözükmektedir.¹⁶¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî cismin hareket ve sükûndan aynı zamanda ayrık olmasının imkânsızlığı ile bu ikisinden ayrı olmasının imkân dahilinde olmasının bir çelişki arz edip etmeyeceğini sormaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada sonuç olarak her iki ifade arasında çelişki olmadığını göstermeye çalışmakta olup Yahya en-Nahvî özelinde felsefecilerin dile getirdikleri çelişki iddialarını kabul etmemektedir. Basrî'ye göre cisim hareket ve sükûndan ayrı olmadığına hareket ve sükûnun ikisinden de aynı zamanda hâlî olmasının gerektiği sonucuna ulaşılmaz. Bu da sonuç olarak cismin hareket ve sükûndan sırayla ayrılmasının gerekliliğini ifade etmektedir ki bu da hareket ve sükûnun her ikisinden de hâlî olamayacağı anlamına gelmektedir.¹⁶²

Cisimlerin yaratılmasının müessir sebebinden hareketle geliştirilen bir diğer görüş çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bu noktada İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımıyla ifade edecek olursak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin itirazı dâî-fiil ilişkisi üzerinden gerçekleşmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ileri sürmüş olduğu itirazların

bahse mevzu olan geçmiş havadislerin ya tamamına sebkât eder ya da tamamına sebkât etmez. Bir bölümüne sebkât ederken bir bölümüne de etmez. Tüm ihtimallerde de cisimlerin kadîmliğine dair ihtimal söz konusu değildir. İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 153-154.

¹⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfe**, s. 32; Koloğlu, İbnü'l-Melâhimî tarafından Basrî'ye nispetle aktarılan bu pasaja Yahya en-Nahvî'ye aidiyeti açısından şüphe ile yaklaşmaktadır. Tartışmada bir kapalılık olduğunu ifade eden Koloğlu, bunun sebebinin Basrî'nin meseleyi yanlış anlayıp eksik aktarmış olabileceği gibi İbnü'l-Melâhimî'nin meseleye tam vakıf olamamış olma ihtimalini de göz önünde bulundurmaktadır. Bkz: Koloğlu, **Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi**, s. 138.

¹⁶² İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfe**, s. 32-33; Yahya en-Nahvî'ye nispet edilen bu itiraz çerçevesinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî'nin itirazlarının tahlili için bkz: Koloğlu, **Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi**, s. 137-147.

ayrıntılarını tam olarak bilmemekle beraber İbnü'l-Melâhimî ileri sürdüğü iki itirazda da bu cevaba dayandığını ifade etmektedir.¹⁶³

Özetle ifade etmek gerekirse varlık sahasına çıkarılmanın belirli bir zamana tahsis edilmesinin temel sebebi dâî olarak kabul edilmektedir. Peki bu “dâî nedir?” diye bakıldığında da ihsan kavramı ile karşılaşılmaktadır. Tanrı'nın sahip olduğu dâî ile ihsanın bu yönde olduğuna hükmetmesi neticesinde varlık veya hudûs yani yaratma meydana gelmektedir. Âlemi var eden yaratıcının hikmet ve ilim sahibi olduğunu bilmekteyiz. Bu bilginin doğal sonucu da hakîm ve âlim olanın fiillerinde hikmetli davranmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Allah âlemi var ederken buradaki yaratmayı belirli bir zamana tahsis etmesinin hikmet açısından izahını ihsan olarak belirlemektedirler.¹⁶⁴ Felsefeciler burada ihsan ile kayıtlanan fiilin belirli bir zamana hasredilmesine itiraz etmektedirler. Onlara göre ihsan ifade eden fiilin belirli bir zamanla tahsis edilmemesi gerekmektedir. Felsefeciler temel olarak ihsanın -her ne zaman yapılsa- zamanla kayıtlanmasının anlamını sorgulamaktadır. Sonuçta konuyu teşkil eden ihsan, tahsis edildiği zamandan önce vuku bulsa da ihsan olarak kabul edilmektedir. Felsefecilerin bu itirazına cevap, ihsanın belirli bir vakitle kayıt altına alınmasıyla mümkün olduğu yönündedir. Çünkü ihsan dâî ile mualleldir. Yani ihsanın vuku bulması dâî sebebiyledir. Bu sebeple ihsanın husulü dâî ve kâdirle illetlenmiştir yani bunlar sebebiyle varolmaktadır. Zamanın onunla tahsisi de ihsanın gerçekleşmesi sebebiyledir. Çünkü ihsanın gerçekleşmesi bir zamanla tahsis edilmesi veya zamanın takdirinin belirlenmesi dışında düşünülemez. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse ihsanın belirleyici unsurunu dâî oluşturmaktadır. Bu da belirli bir zamanda tahsis edilmeyi gerektirmektedir. Eğer ihsanın belirli bir zamanla tahsisi söz konusu olmazsa onun dâî ile bir bağlantısı kurulamamakta ve dâî olmaması sebebiyle de vuku bulması söz konusu olamamaktadır.¹⁶⁵

¹⁶³ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 165; Çeşitli felsefî görüşler ekseninde cisimlerin hadisliğine dair ileri sürülen itirazları İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Mu'temed*'de kritik etmektedir. Özerol'da çalışmasında bu konuya genişçe yer ayırmıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin konu hakkındaki değerlendirmeleri için bkz: Özerol, “İbnü'l-Melahimi'nin Tevhid Anlayışı”, s. 144-166.

¹⁶⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 162-163.

¹⁶⁵ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 165; İbnü'l-Melâhimî, Basrî'nin *Taşaffuh*'ta işaret ettiği bu cevap üzerine ufak bir açıklama yapmaktadır. Fiilin meydana gelmesindeki dâî ve sârif faktörüne dikkat çekmektedir. Yani fiilin vukunu engelleyecek bir sârif yoksa ve sârifin tersi yönünde bir dâî varsa fiil meydana gelmektedir. Bu sebeple Allah'ın ezelde ihsana yönelik bir dâîsi olabilir lakin ezelde ilmin

2.1.4. Arazlar

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Behşemiyye'ye muhalefet ettiği temel konulardan bir tanesi arazların mutlak varlığı meselesidir. Bu, arazların normal bir şekilde vücutlarda bulunan ve kendi niteliklerini doğuran mevcûd varlıklar [mânâlar] olduğunu inkâr etmesidir.¹⁶⁶ Ancak Behşemiyye arazların bir alt yapı/katman olmadan da var olabileceğini kabul etmiş ve iradeyi Allah'ın varlığının dışında bir altyapı olmadan meydana gelen bir araz olarak tanımlamıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise arazları, vücûdun niteliklerini veya hallerini değiştiren sıfatlar/hükümler olarak ele almaktadır.¹⁶⁷ Basrî'nin arazların gerçek varlığını reddetmesi yaratmaya dayalı klasik isbât-ı vâcibe karşı çıkmasına da sebep olmuştur.¹⁶⁸ Çünkü Basrî'ye kadar kelâmcılar âlemin yaratılmış olduğunu ve buradan hareketle yaratıcının varlığını ispatlamak için fiziki varlığın yapısı hakkında atomcu görüşü benimsemekteydi. Teorik fizik diyebileceğimiz bu sahada kelâmcılar açıklamalarını araz kavramı etrafında tartışmıştır. Basrî'nin bu en temel kavramın varlığı ile ilgili eleştirileri, onun klasik anlamdaki isbât-ı vâcib teorisini eleştirmesini de gerekli kılmıştır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncesinde arazlar birer mânâ olarak kabul edilmekte olup, hareket ve fiiller de bu şekilde izah edilmekteydi. Arazların salt varlığı kabul edilip bunların birer mânâ olduğu ifade edildiği için bu metod “meânî yöntemi” olarak da ifade edilmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise arazların gerçek varlığını kabul etmediği için bunları cisimlerin ahkamını belirleyen özellikler olarak değerlendirmektedir. Bu sebeple Basrî'nin isbât-ı vâcib noktasında kullandığı yonteme de “ahvâl/ahkâm metodu” denilmiştir. Diğer bir husus hareketin ve fiillerin de arazlar ile açıklanması insan fiillerine dair geliştirilen yorumları da şekillendirmiştir. Basra Mu'tezilesi fiil ve eylemlerimizin meydana gelmesinde

bunun mümkün olmadığına dair hükmü bu fiilin meydana gelmesine manî olabilmektedir. Dâî ile fiil bir arada bulunmaktadır. Daha sonra sârif ortadan kalktığında fiil meydana gelmektedir. Bu da fiilin ezelde meydana gelmesini değil daha sonraki bir zamanda vuku bulmasını sağlamaktadır. Bu da yukarıda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de benimsemiş olduğu görüşü izah etmektedir. Yani bir fiilin zamanla tahsis edilmesi diğer bir ifade ile yaratmanın belirli bir zamanda vuku bulması dâî-sârif arasındaki ilişki ile alakalı gözükmemektedir. İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 165-166; Ayr. Bkz: Ansî, **el-Mehaccetü'l-beyzâ**, s. 14a-14b.

¹⁶⁶ Ansari, Madelung, Schmidtke, “Yūsuf al-Basrî's Rebuttal of Abū l-Ḥusayn al-Basrî in a Yemeni Zaydī Manuscript of the 7th/13th Century”, s. 28.

¹⁶⁷ Madelung, “Abū l-Ḥusayn al-Basrî”.

¹⁶⁸ Jan Thiele, “Arazların İspatı Üzerine Zeydî Bir Eser: El-Hasan Er-Rassâs'ın Muhtasar Fî İsbâtî'l-A'râz'ı”, çev. Zeynep Şeker, **Kader**, C. 17, No: 1, 2019, s. 261.

müessir unsurun mânâ olduğunu ifade ederken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dâî olduğunu söylemektedir.¹⁶⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncesinden arazların büyük çoğunluğunu genel olarak kevn/oluş arazları ile renk arazları oluşturmaktadır. Ayrıca ona göre bu kevn ve renk arazlarının bilgisi zorunlu olarak bizde vardır. Yani onlara göre renkler birer araz kabul edilirken; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî renklerin de arazlığını kabul etmemektedir.¹⁷⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin arazları eleştirmesinin temelinde cevherlerle olan ilişkisi yatmaktadır. Arazların cevherlere bağımlı olması ona göre bazı problemlere sebebiyet vermektedir. Bu tarz bir bağımlılık ilişkisi ona göre cisimlerin hâdis olduğunun ispatı noktasında yeterli görülmemektedir. Basrî cevherlerin de arazların hükmünü alacağına dair bilginin zorunlu olmadığını, arazın hâdis olmasından dolayı cevherin de hâdis olacağına dair bir bilginin biz insanlarda direk meydana gelmediğini savunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında o mutlak olmayan bir arazdan hareketle cevherin de geçici, hâdis olarak kabul edilmesini doğru bulmamaktadır.¹⁷¹ İbnü'l-Melâhimî bu konuda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Kādî Abdülcebbâr arasında geçen bir diyalog aktarmaktadır. Basrî hocasına “*cismin sonlu olan hâdislerden önce olmadığına dair bilgi, cismin hâdis olduğuna dair bilgiyi zorunlu kılar mı, yani gerektirir mi?*” şeklinde soru yöneltmektedir. Kādî Abdülcebbâr bu soruya “*cevherlerin arazlardan ayrılmayacağını biliyoruz*”, demek ve bunun kadîmlik ve hâdislik açısından cevherin de arazla aynı hükme tâbi olduğuna dair bilginin zorunlu olduğu anlamına geldiğini ikrar etmektedir. Bu açıdan bakıldığında arazın hükmü ne ise cevher de o hükmü almaktadır ve bu bilgi zorunlu görülmektedir ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de temelde bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre bir şeyin hâdis olduğuna dair bilgi ile onun hâdislerden önce gelmediğine dair bilgi, birbirinden farklıdır. Bu sebeple ilk ileri sürülen bilgi ikincisini gerektirmemektedir. Bu da bize

¹⁶⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 125-126; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 288.

¹⁷⁰ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C. 1, s. 96.

¹⁷¹ İbn Teymiyye Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin cevheri kendisi nefsiyle kâim olup varlığı noktasından başkasına ihtiyaç duymayan şeklindeki meşhur tanımı kabul ettiğini lakin cevherin ahkamı noktasında farklılaştığına dikkat çekmektedir. Bkz: Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruzi'l-'âkl ve'n-naql** = **Muvâfaqatü şahihi'l-menkül li-şarîhi'l-ma'kül**, C. 4, thk. Muhammed Reşad Salim, 2. bs, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, s. 139.

cevherin hükmünün, araz gibi olması yani hâdis olması gerektiğine ulaştırmayacaktır. Çünkü Kādî Abdülcebbar'ın zikrettiği üzere 'cevherler arazlardan soyutlanamaz' ifadesinden anlaşıldığı üzere cevherler arazlara bağımlıdır. Diğer bir ifade ile cevherler arazlara bağımlı iken aslında arazlar cevherlere bağımlı değildir. Yani Basrî, bu ifadeyi arazların cevherlerden bağımsız olarak var olabileceğini ve bunun kadîmliğine engel teşkil etmeyecek şekilde yorumlanabileceğine dikkat çekmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada arazların ma'dûm olmaları halinde cevherlerin de ma'dûm olması gereceğini söylemektedir. Cevherler arazlardan ayrılmıyorsa arazlar yokluk halinde iken cevherlerde yokluk halinde yani ma'dûm olacaklardır. Ezcümle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî cevherlerin arazlardan ayrılmayacağına dair bilginin cevherle arazın aynı hükme tâbi olması gerektiği düşüncesine götürmeyeceğini düşünmektedir.¹⁷²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önce süregelen arazların birer mânâ olduğunu yönündeki düşüncenin aksine arazları birer hal ve hüküm olarak değerlendirmektedir. Ona göre arazların gerçek bir varlığı bulunmamakta olup cismin belirli hal ve hükümleridir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu şekilde düşünmesinde felsefe çevresinin etkisi muhtemeldir. Özellikle içinde bulunduğu Aristoteles şarihi olan Bağdat Felsefe Okulu'na mensup düşünürlerin heyula-sûret düşüncesinden dolayı arazlara yönelttikleri eleştirilerin etkisinde kalmış olması mümkündür.

2.4.1. Kevn/Ekvân

Kevn/ekvân kelâmcılar arasında farklı dönemlerde farklı şekillerde açıklanmıştır. Erken dönem kelâmcıları hareket-sükûn, ictimâ'-iftirak şeklinde dört oluştan/kevn'den bahsetmektedirler. Cevherin bir özelliği olarak tarif edilen bu oluşlar, bir mekânda bulunması sükûn; başka bir mekâna geçmesi hareket, başka cevherle birleşmesi ictimâ'; ayrılması da iftirak olarak tanımlanmıştır.¹⁷³ İlk dönem kelâmcıları genel olarak 'mekânda bulunmayı' kevn olarak tanımlamaktadırlar. Buna ilave olarak cevherin bir mekânda bulunmasının onun zâti bir özelliği olduğunu ve

¹⁷² İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 98.

¹⁷³ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî Metteveyh, **et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz**, thk. Sami Nasr Latif, Faysal Bedir Avn, Kahire, Darü's-Sekafe, 1975, s. 432.

bu belirli mekânda bulunmanın da Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini ifade etmektedirler. Buradan anlaşıldığı üzere kevn/oluş bir araz cinsini ifade etmektedir.¹⁷⁴ Her cevher de mekânda bulunma ve bu mekandaki değişikliği sebebiyle mutlak bir oluş içindedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncesi Behşemiyye içerisinde hâkim görüş bu kevn arazlarının birer manâ olarak kabul edilmesidir.¹⁷⁵ Bu kabulleri ile Behşemiyye kevnlerin birer gerçekliğinin bulunduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre cisimlere baktığımızda farklı yönlerde hareket ettiklerini görmekteyiz. Yani cisim sağ tarafa da sol tarafa da başka bir yöne de hareket edebilmektedir. Bu iki farklı yöne hareket imkânı veya bu yönlerde hareket etmenin sebepleri aynıdır. O halde farklı yönlerde hareket etme imkânı aynı ise “bu farklılığın sebebi nedir?” sorusuna Behşemîler manâ cevabını vermektedirler. Normalde cisimlerin hareketinin temel de iki sebebi bulunmaktadır: i) var olmaları ve ii) mütehayyiz olmalarıdır. Bu durumda onlara göre cisim mütehayyiz olduğunda onun belirli bir yöne hareket etmesini sağlayan unsur manâ olmaktadır.¹⁷⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de cevherin mütehayyiz olmasını kabul etmektedir. Bu noktada bir ayrışma söz konusu değildir. Aynı şekilde cevherin hayyiz olmasını sağlayan, etki eden bir unsurun veya diğer bir ifade ile emri muhassısın olmasına da bir itirazı bulunmamaktadır.¹⁷⁷ Lakin bu belirli bir yöne veya mekân tahsis eden unsurun manâ olmasına karşı çıkmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise burada manânın yerine reel gerçekliği olmayan iltisaklı olduğu cisimle bir anlam ifade eden

¹⁷⁴ Bkz: Ömer Türker, “Seyyid Şerîf Cürcânî Düşüncesi”, C. 1, **Şerhu'l-Mevâkıf**, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 80.

¹⁷⁵ Ucâlî, **Kâmil**, s. 115.

¹⁷⁶ Kadı Abdülcebbar burada cevherin mütehayyiz olması gerektiği şartını gerekli görmemektedir. Zîra bir cevher varsa zaten mütehayyiz demektir. Cevherin hayyizden ârî bir şekilde var olması mümkün olmadığına göre ilave olarak tekrardan mütehayyiz olması gerektiğinin ileri sürülmesine gerek yoktur. İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 102.

¹⁷⁷ Cisimlerinin sağa ve sola eşit bir şekilde hareket etmesinin imkân dairesinde olduğunu anladığımızda bunun bir emr-i muhassıs ile olduğunu kabul ederiz. Şayet bunun bir emr-i muhassıs ile olmadığını ileri sürerek bu durumda daha önceden kabul ettiğimiz her iki yönde eşit derecede hareket edebilme imkânına sahip olduğunu bilginimizin batıl olur. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 103; Cisimlerin bir emri muhassıs olmadan bir yönde bulunmaları onların ezeli olarak bir yönde bulunmalarına yol açmaktadır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bir grup felsefecinin iddia ettiği gibi bazı cisimlerin varlıklarının belirli yönde olmayı zorunlu olarak gerektirdiği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre şayet cismin bir yönde ezeli olarak var olması ya zorunluluk ya da imkân dolayısı ile ki bu iki ihtimalde muhaldir. Muhale yol açan şey de muhal olduğu için bu durumun kabul edilmesi mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 142.

hüküm olduğunu ileri sürmektedir. Behşemilerin ifade ettiği manânın karşısında onun hükmü bulunmaktadır. Manâ da cisimlerdeki oluş-bozuluş gibi çeşitli değişimlere sebep olan reel bir varlık varken hükümde reel bir gerçekliği olmayan itibarî bir durum söz konusudur. Burada hükmün reel bir varlığının olmaması sebebiyle doğal olarak etki temelde fâile dönmektedir.¹⁷⁸

Bu sebeple Behşemilerin temel itiraz noktalarından bir tanesini fâilin doğrudan cisimlerdeki değişime etki edip edemediği meselesi oluşturmaktadır. Onlara göre fâilin direk cisimlerde bir değişikliğe sebebiyet vermesi mümkün değildir. Bunu ancak bir manâ yoluyla yapması mümkündür.

Beşerî düzlemdeki fiillerden hareketle fâilin direk tesiri ile cisimlerde değişimin gerçekleşmeyeceğine delil getirilmektedir. Şayet herhangi bir manâ olmaksızın bir şeyin hareket veya sükûnuna güç yetirebilirsek bu cismin diğer tüm özelliklerine hatta kendisini de var etmeye kâdir olmamız gerekmektedir. Bu duruma kelâm örnek gösterilmektedir. Bir sözün haber ifade edebilmesi için bir sîgasının bulunması gerekmektedir. Lakin burada sadece sîga da yeterli görülmemektedir. Sîgaya zait bir unsur bir yönün [vech] olması gerekmektedir ki bu da onlara göre mânâdır. Sîga üzerindeki manâ [vech] ile kelâmın muhtevası belirlenmektedir. Örneğin “Zeyd evdedir” dediğimizde buradaki haberin Zeyd b. Abdullah mı yoksa Zeyd b. Halid mi olduğunu tek bir sîga ile ifade edebiliriz ama aradaki farkı sadece sîga ile ifade edemeyiz. Bunu bize sağlayan ise aynı sîganın farklı vecihleridir yani mânâdır. Diğer bir örnek ise medih ve zemm üzerinden verilmektedir. Burada ‘zeyd evdedir’ şeklinde tek sîgada verilen bir haber bulunmaktadır. Haberın doğru veya yalan olma ihtimali söz konusudur. Eğer doğru ise haberi veren yerilmemekte yanlış bir haber ise de zemmi hak etmektedir. Tek bir sîga ile verilen haber de bu hak ediş farklılığını sağlayan unsurun da manâ olduğu ileri sürülmektedir. Her iki örnekte de

¹⁷⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 102-103, 125; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrreddin er-Râzî, **el-Me'âlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî**, C. 9, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, t.y., s. 271; Fahrreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 2, s. 105-106; Ucâlî, **Kâmil**, s. 148-150; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 149-150; Ansî, **el-Mehaccetü'l-beyzâ**, s. 6b.

kelâmın muhtevasını belirleyen temel unsurun manâ olduğu vurgulanmaya çalışılmaktadır.¹⁷⁹

Burada manâ görüşünü ispatlamak amacıyla üçüncü bir delil daha ileri sürülmektedir. Bu da irade ile alakalı bir görüştür. İki farklı kişinin evdeki hali ile ilgili haber veren kişinin iradesi ön plana çıkmaktadır. İradesi ile iki farklı kişiden birisini kasd etmiş olması mümkündür. İrade de ya bir oluş ya da bir oluşun veçhi ile alakalıdır. İradenin bu iki durumdan hâlî olması söz konusu değildir. Burada haber veren kimse her iki kişinin bulunduğunu haber vermek istemiş de olabilir veyahut birisinin durumu hakkında haber vermek istemiş de olabilir. İki durumda da sîga aynıdır. Her ikisinin evde olduğunu haber vermek istemesindeki sîga ile evde tek birisinin bulunduğunu haber vermek istediği sîga aynı ise bunu ne sağlamaktadır? Cevap manâdır. Kelâmımızın irademiz yönüyle muhtevasını kazanması manâ ile gerçekleşmektedir.¹⁸⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî irade açısından farklılaştığı bu noktada yine manânın geçerli olduğunu kabul etmemektedir. Zîra manâyı kabul edenlere göre irade ile dâî birbirinden farklı unsurlardır ve dâînin varlığı ile fiilin zuhûru arasında zorunlu bir ilişki söz konusu değildir. Dolayısıyla fâilin iradesinin olması ve dâî bulunması, fiilin meydana geleceği anlamına gelmemektedir. Burada manâ işlev kazanmaktadır. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından mesele bunun aksi yönünde cereyan etmektedir ki dâî varsa fiil de gerçekleşecektir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî şahid âlemde dâînin fiile zâid bir unsur olduğunu kabul etmektedir. Ona göre irade, hudûs ile ilgili olabildiği gibi zâtlar ve şahıslarla da alakalı olabilmektedir. İnsan bunu kendi nefsinde fark eder veya bulur. Yani dâînin zâtlar ve şahıslarla ilgili olduğu bilgisi kendisinde vardır. Akıl sahipleri bunu açık bir şekilde bilmekte olup haberleri ile neyi kastettiklerini örneğin; Zeyd'i ifade ettiklerini söylerler. Ve bu ifadeleriyle haber verdikleri Zeyd, diğer Zeyd'lerden ayrılmaktadır. Kendilerindeki bilgileri sebebiyle iradeleri ile iki durum arasını ayırabilmektedirler. Yani bir durum hakkında haber veren bir kimse veya bir şahıs hakkında haber veren bir kimse hangi şahsı, hangi durumu haber vermeyi irade ediyorsa, bu şahıs veya durum hakkındaki

¹⁷⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 116.

¹⁸⁰ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 116-117.

mâlûmâta hâizdir. Dolayısıyla iki şahıs arasındaki veya iki durum arasındaki farkı da bilmektedir. Bu açıdan bakıldığında kelâmını da bu duruma göre oluşturmaktadır ki bu da Behşemîlerin iddia ettiği gibi bir manâya ihtiyaç olmadığını göstermektedir. Yani Basrî açısından dikkat edilmesi gereken husus şahidde irade ile dâî aynı değildir lakin bu Behşemîlerin ifade ettiği tarzda bir manânın ispatına yol açmamaktadır ki kendisi de bunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre bu vecihin akılla anlaşılabilir bir tarafı bulunmamaktadır.¹⁸¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî başka bir delil daha ileri sürmektedir. Haberdeki var olduğunu söyledikleri vecih/manâ hakkında üç ihtimalden bahsedilebilir:

1. Bu vecih haberi oluşturan her bir harfe râcidir.
2. Harflerin taksimine göre yani haber cümlesini oluşturan kelimelere yöneliktir.
3. Harflerin hepsinin toplamına râcîdir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilk iki seçeneği elemektedir. Harflerin tek başlarına bir anlam ve haber ifade etmemeleri sebebiyle birinci seçenek doğru değildir. Haberin tek bir şey olması sebebiyle bölünemeyeceğinin bilgisi de ikinci seçeneği geçersiz kılmaktadır. Üçüncü ihtimale geldiğimizde de karşımıza iki yeni ihtimal çıkmaktadır: Bu cümlelerin tamamı sabit ve mevcûd olmalıdır ya da bazıları mevcûd bazıları ma'dûm olmalıdır. Birinci ihtimal geçersizdir zîra haberi oluşturan harflerin tek bir halde bulunması mümkün değildir. İkinci ihtimalde de ma'dûm için adem halinde varoluş hükmünün yenilenmesi gerekmektedir. Çünkü haberde var olmaya yani hudûsa düşen bir yön bulunmaktadır. Adem de ise bir varoluştan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü ademin kendisi mahzâ yokluk yani varlıktan arınmayı ifade etmektedir. Bu durumda hudûstan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple haberde var olduğu iddia edilen manâyı gösterecek hiçbir yön bulunmamaktadır.¹⁸²

Diğer taraftan kevnlerin manâ olduğunu savunan Behşemîler, cevherlerin var olabilmeleri için kevnlere ihtiyaç duyduklarını savunmaktadırlar. Kevnlerin var olması için iki mekân ihtimali bulunmaktadır. Bu da cevherin ilk mekânı ile cevherin ikinci mekanıdır. Burada birinci ihtimalin, cevherin kevnlerden ârî bir durumda

¹⁸¹ İbnü'l-Melâhimî, a.g.e., s. 117.

¹⁸² İbnü'l-Melâhimî, a.g.e., s. 117-118.

olması hasebiyle geçersiz olduğu aşikârdır. Elimizdeki ikinci ihtimali düşünürsek bu da cevherin ilk var olduğu mekândan hariç olarak başka bir mekânda olması anlamına geldiği için cevherin bu ikinci mekânda bulunmasını sağlayan bir kevnin ispatı demektir. Diğer bir ifade ile cevher ikinci bir mekâna geçebilmesi için bu kevn ihtiyacı duymaktadır. Bu durumda da ortaya cevherin kevn ihtiyacı duyması kevnin de var olabilmesi için cevhere ihtiyacı duyması gibi çelişik bir durum çıkmaktadır. Bu da devir yani kısır döngüyü ifade etmektedir. Bu nokta da Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de bu görüşe itirazı bulunmaktadır: Bu şekilde bir ifadenin kendisini kısır döngüye düşürmesi sebebi ile geçersiz kıldığını ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu durumdan ancak cevherin mütehayyiz olmasının tek şartının, varlık olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu şekilde bir ifade ile yukarıdaki duruma cevap verilebileceğini söylemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadesi cevherin mütehayyiz olması için sadece vücûda ihtiyacı duymasıdır. Bu da cevherin yer kaplama bakımından kevnlere ihtiyacı olmadığını gerektirmektedir. Basrî'ye göre cevherin mütehayyiz olması için bir cihette olmasına ihtiyacı yoktur. Zîra mütehayyiz olması onun bir yönde bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Bu şekilde problemin çözüleceğini ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu meyanda bir açıklama ile karşılaşmadığını da belirtmektedir.¹⁸³

Bu noktada manâ görüşünü savunanlar tarafından bazı itirazlar ileri sürülmektedir. Cevherin bir yönde bulunmaksızın var olmasının imkânsızlığı görüşünün, onun tehayyüzünün bir cihette bulunmaksızın var olmasının imkânsızlığını gerektirmesi gibi olduğunu ifade etmektedirler. Bu sebeple cevherin bir yöne nispet edilmesi onun mütehayyiz olmasına göre değil, tam tersine mütehayyiz olması bir cihete râcîdir. Bundan dolayı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifade ettiği gibi bir muhtaçlık durumu söz konusu değildir. Onlara göre cevherin mütehayyiz olmasının bir yönde olmasını gerektirdiği durumlarda ihtiyacı gündeme gelmekte olup, bunun tersi durumlarda böyle bir muhtaçlık söz konusu değildir. Diğer bir mesele ise bazı şeylerin onda bazı tesirleri gerektirmesi, bu şeylerin bu etkilerden ayrılamayacağı anlamına gelmekle birlikte; bunun eşyanın tesirlerine ihtiyacı duymasını ifade etmemektedir. Aslında bakılırsa durum tam tersine olup

¹⁸³ İbnü'l-Melâhimî, a.g.e., s. 130-131.

meydana gelen tesirler o eşyaya muhtaçtırlar. Yani tesirler var olabilmek için eşyaya ihtiyaç duymaktadır. Eğer eşyanın bu tesirlere ihtiyaç duyması söz konusu olsaydı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından ileri sürülen bu ilzam geçerli olabilirdi. Çünkü cevherin mütehayyiz olması bir tesirdir. Diğer bir ifade ile neticedir. Bu sebeple bir yönde olması için bir ihtiyaç söz konusu değildir.¹⁸⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu şekilde bir cevapla mazur görülemeyeceklerini ve ileri sürdüğü ilzamin hala geçerli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü onlara göre cevherin ikinci bir mekânda olması için kevn ihtiyacı bulunmaktadır. Aynı şekilde kevn de ikinci durumda ortaya çıkabilmek için cevherin ikinci mekânda hasıl olmasına muhtaçtır. Bu ilişki de şart-meşrut ilişkisinde olduğu gibi meşrutun şartına ihtiyaç duyması söz konusudur. Gerek cevher gerek kevn olsun her biri diğerine tâbidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî cevherin ikinci mekânda meydana gelmesi için kevnin cevhere hulul ettiğini savunduklarını söylemektedir. Yani cevher ikinci mekânda iken kevn ona hulul etmektedir. Bu da aynı zamanda cevherin ikinci mekâna husul etmesinin şartıdır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Behşemiler tarafından ifade edilen cevabın, ileri sürdüğü ilzamdaki onları kurtaramadığını ifade etmektedir. Basrî'ye göre onların ifadeleri her türlü cevher ve kevnin birbirlerine ihtiyaç duymasına çıkmaktadır.¹⁸⁵

Basra Mu'tezilesi Ebû Hâşim'den itibaren *mânâ* ve *hâl* kavramları ile ilgili olarak kendi ontolojisini/varlık felsefesini geliştirmiştir. Ebû Hâşim'e göre kâdir olarak nitelenen herkes sayesinde hareket edebildiği bir hale sahiptir. Allah'a gelince, bu halin kaynağı, Allah'ın "*olmazsa olmaz/aslî hali*" olan başka bir hâldir. İnsana gelince, kâdir olmasının sebebi olarak bir varlık (*mânâ*) gösterilmektedir. Bu varlık Allah'ın insan bedeninin bir veya başka bir kısmında yarattığı kudrettir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bütünüyle *mânâ* kavramını reddetmektedir. Ona göre kudret bir varlık değildir, sadece vücûdun özel bir durumudur, yani vücûdun bileşenlerinin dengeli bir karışımından doğan beden sağlığıdır¹⁸⁶; bu hareket, sükûn, ictimâ', ayrılma, yakınlık, uzaklık vs. "oluşlar/ekvân" için de aynıdır. Cübbâî'nin takipçilerine göre bu *ekvân'ın* her biri bir varlıktır, bu varlık sebebiyle madde

¹⁸⁴ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 131.

¹⁸⁵ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 131-132.

¹⁸⁶ Bkz: İbn Ebi'l-Hadîd, **Ta'lik**, s. 459b.

hareketli, sabit vs. olarak değerlendirilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bunlar sadece maddenin var olma şeklidir, yani onun hareketli, hareketsiz vs. oluşudur.¹⁸⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “yönler, nisbetler, hareket, sükûn, ictimâ‘, ayrılma, yakınlık, uzaklık vs” sıfat olarak kabul etmemekte, diğer bir ifade ile izafi sıfatlar olarak değerlendirmektedir. Bundan dolayı ma‘dûmun/yokluğun bir varlığının olduğunu kabul etmemekte ona bir varlık atfedilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁸⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kendisinden önceki kelâmcılardan ayrılan yanı kevn/oluş denilen bu arazların salt varlığını kabul etmemesidir.¹⁸⁹ Çünkü Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçilerine göre cevherin mekanlara nisbeti eşit kabul edilmektedir.¹⁹⁰ Bir mekânda bulunmanın cevherin özel bir sıfatı olduğu kabul edilmekte ve özel bir mekânda olma hali/kâiniyyet ve bu hali gerektiren sığa da kevn/oluş adını vermektedirler. Bu şekilde bir ifade cevherin zâtı onun bir mekânda bulunmasını gerektirmektedir. Bu mekânda oluşu da cevherin özel bir mekâna nispetini ve o mekânda olmasını gerektirmektedir. Bu da bulunma olarak ifade edilen sükûn'un sübûtî bir durum olduğunun göstergesidir.¹⁹¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncelikli olarak oluşların sıfat oluşunu reddetmekte ve araz olması hasebiyle de mahzâ varlığını kabul etmemektedir. Dolayısıyla çoğunluk kelâmcının oluşun varlığını zorunlu kabul etmesi ve onun altına giren hareket-sükûn, ictimâ‘-iftirak'ın da dış dünya da var olduğunu fikrine katılmamaktadır. Çünkü onlara göre sükûnun da aynı hareket gibi bir sübûtî varlığının olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada filozoflara daha yakın durarak sükûnu ‘hareketin yokluğu’¹⁹² olarak

¹⁸⁷ Gimaret, “Abu'l-Hosayn Basrî”, s. 322-324; Hillî, **Menâhicü'l-yakîn**, s. 114.

¹⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, **İ'tikâdât**, s. 45; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 248; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C. 1, s. 93; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen Tûsî, **Telhîşü'l-Muhaşşal el-Mâ'rûf bi Nakdi'l-Muhaşşal**, thk. Abdullah Nurani, 2. bs, Dâru'l-Edvâ', Beyrut, 1405, s. 148; İbnü'l-Vezîr, **İşârü'l-hak**, s. 113, 283, 284, 295, 317-318; Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, **el-'Avâşım ve'l-kavâşım fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım**, C. 7, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, s. 72.

¹⁸⁹ İbnü'l-Vezîr, **Tercih**, s. 61, 94; İbnü'l-Vezîr, **İşârü'l-hak**, s. 284.

¹⁹⁰ Cübbâilerin kevn hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı için bkz. Koloğlu, **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, s. 198-202.

¹⁹¹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 80-81.

¹⁹² Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, C. 1, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, s. 712.

algılamaktadır. Zîra buradan hareketle ma'dûmun/yokluğun bir varlığını kabul etmemekte ona bir varlık atfedilemeyeceğini ifade de etmektedir.

Özetleyecek olursak eğer bir cisim bir mekânda hareket etmiyorsa bu iki şekilde ifade edilmektedir: O mekânda bulunmak, o mekânda hareket etmemek (Sükûn). Genel olarak kelâmcıların benimsediği birinci görüş sübûtî bir durumu ifade ederken; filozofların ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin benimsediği ikinci görüşe göre ise âdem söz konusudur. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tartışmanın düğümlendiği temel noktalardan olan sükûn kavramını filozoflar gibi ademî bir kavram olarak yorumlamaktadır.

2.4.2. Telif

Telif, cevherlerin bir araya gelerek cisimleri oluşturmasını sağlayan araza verilen isimdir. Telif arazının var olabilmesi için en az iki cevherin olması gerekmektedir.¹⁹³ Telif arazi var olan iki cevhere hulul ederek görevini ifa etmektedir.¹⁹⁴ Aynı zamanda ictimâ' da denilmektedir. Kelamcılar ictimâ ile bitişiklik ve yakınlık açısından iki cismin bir araya gelmesini ifade eden kevnî kastetmektedirler. Telif hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmektedir: Bir görüşe göre telif, bir taşın bulunduğu mekâna iltisak şartıyla birlikte oradan kaldırılmasında ortaya çıkan zorluğun illetidir. Başka bir görüşe göre iki mahalde bir halde bulunan telif, o iki mahallin birinde yaş birinde kuru olarak var olmaktadır. Bir diğer görüşe göre de taşın bulunduğu yerden ayrılmasının zorluğunun sebebi, taşın iltisak şartı olmayıp kevnler sebebiyledir. Aynı şekilde başka bir görüşe göre de taşın bulunduğu yerden ayrılmasındaki zorluğun sebebi taştaki farklı i'timâdlar sebebiyledir. Taşın bazı parçaları yukarıya doğru i'timâd sahibi iken bazı parçaları aşağıya doğru i'timâd sahibidir.¹⁹⁵

¹⁹³ İbn Teymiyye Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin cismin cevheri ferdlerden mürekkep olup olmadığı noktasında tevakkuf ettiğini söylemektedir. Bkz: Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelâmiyye ev Nakzü te'sîsi'l-Cehmiyye**, C. 3, 1. bs, Medine, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, 1426, s. 205.

¹⁹⁴ Telif ile ictimâ' kast olunuyor olsa da aralarında ufak bir nüans farkı da bulunmaktadır. Buradaki fark telifin her ikisine de hulul edebilirken ictimâ' her ikisine de ayrı ayrı hulul etmektedir. Koloğlu, **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, s. 112.

¹⁹⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu görüşlerin hepsinin geçersiz olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 133; Atom nazariyesini savunanların bu ayrılmanın zorluğundaki illeti açık şekilde tespit edemediklerini ifade etmektedir. İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 140.

Telif arazı hakkında idrak edilip edilmediği, doğrudan veya tevellüd yoluyla meydana gelip gelmediği, birbirlerinden farklı olup olmadıkları gibi konularda görüş ayrılıkları bulunurken genel olarak teliflerin en önemli özelliği olan iki mahalde bulunması hakkında fikir birliği bulunmaktadır. Onların iki mahalde bulunmasının da en önemli özelliği olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bütün teliflerin bu noktada aynı özelliğe sahip olduğu kabul edilmektedir. Buradan hareketle en özel vasfında aynı olanın, hüküm bakımından da aynı olması gerektiği yorumu yapılarak teliflerin birbirlerine denk ve eşit olduklarını ifade edenlerde bulunmaktadır.¹⁹⁶

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bir telif arazının iki mahalde bulunmasını kabul etmemektedir. Çünkü ona göre eğer bunun belirli bir kısım arazlarda câiz olduğunu düşünürsek diğer tüm arazlarda da câiz olması gerekecektir. Hatta tüm cisimlerde de aynı hususiyetin olması gerekecektir. Telif arazını iki mahalde var olduğunu kabul edersek bir cismin de aynı anda iki mahalde olabileceğini kabul etmek gerekmektedir. Bu ise Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre imkân dahilinde görülmemektedir.¹⁹⁷

Aynı şekilde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî -yukarıda geçtiği üzere- ayrışmadaki zorluğun illetini cüz' görüşü üzerine ifade edenlere de karşı çıkmaktadır. Ona göre cisim tek bir şeydir. Belirli bir bölümün ayrı, diğer bir bölümünün ayrı hükümler ihtiva etmesi mümkün değildir. Bu sebeple cüzlerdeki farklı i'timâdlar sebebiyle zorluğun meydana geldiğini ifade etmek doğru değildir. Bunun yerine farklı sebepler olduğunun söylenmesi daha uygun bir ifade tarzıdır. Birleşik tek bir şey olmasıyla beraber yoğun, sert ve kurudur. Bu sebeple hakiki olarak tek bir şey olan cismin cüz' görüşüne göre açıklanması mümkün değildir. Bu açıdan cismin kuruluşu ve yaşlığı ne zaman artarsa ayrılması da o kadar zorlaşmaktadır. Ne zaman onunla birleşmesi, sertliği giderse o zaman da ayrılmasındaki zorluk ortadan kalkmaktadır. Bu sebeplerle insanlar zikredilen bu hususlarla ayrılmadaki zorluğu

¹⁹⁶ Bkz. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî Cüveynî, **eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn**, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiye, Münşetü'l-Maârif, 1969, s. 476; Koloğlu, **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, s. 214.

¹⁹⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 134; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniha**, s. 288.

illetlendirmektedirler. ‘Cisim bir parçadır, çok serttir, çok kurudur bu sebeple kırılması zordur’ gibi ifadelerle bu durumun sebebini açıklamaktadırlar.¹⁹⁸

2.4.3. Boşluk [Halâ]

Halâ kelime olarak boşluk, cisimlerin kapladıkları yer, cisimlerden hâli var olan boyut gibi farklı biçimlerde tanımlanmaktadır. Gerek kelâmî gerekse felsefî açıdan halâ cisimden veya mütehayyiz olan cevherden bağımsız olan yer anlamında kullanılmaktadır. Bu sebeple halâ mütehayyizin ötesinde bir mekânı temsil etmektedir.¹⁹⁹

Âlemde bir boşluğun varlığı meselesi antik dönemlerden itibaren tartışılmalıdır. Halâ’nın kabulü ile ilgili olarak atomculuğu benimseyenlerin genel olarak boşluğu kabul ettiği bilinirken Aristo takipçileri genel olarak bu görüşü kabul etmemişlerdir. Bu sebeple atomculuğu benimseyen Basra Mu‘tezilesine mensup âlimlerle, yine aynı nazariyeyi benimseyen Eş‘arî ve Mâtürîdî âlimler halâyı kabul ederlerken, İslam filozofları genel olarak bu düşünceye mesafeli durmuşlardır.²⁰⁰ Buna ilave olarak Bağdat Mu‘tezilesi tarafından da halâ görüşü kabul edilmemektedir. Çünkü Bağdat Mu‘tezilesinin âlem anlayışına etki eden önemli unsur tabiat düşüncesidir. Tabiatçı düşünürlere göre âlemde bir süreklilik söz konusu olmakta olup halânın kabulü ise süreksizlik düşüncesini desteklemektedir.²⁰¹ Boşluk kavramının kabul veya reddedilmesinin âlem anlayışları ile yakından ilgisinin bulunduğu aşikârdır. Bu açıdan boşluk hakkındaki kabul ve önermelerde mevcûd kozmoloji anlayışının etkisi önemlidir.²⁰²

¹⁹⁸ İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 136.

¹⁹⁹ İlhan Kutluer, “Halâ”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 15, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, s. 221.

²⁰⁰ Kutluer, **a.y.**; Alnoor Dhanani, **Kelâmın Fizik Kuramı - Basra Mu‘tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk**, çev. Mehmet Bulğen, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 80.

²⁰¹ Kelâmcılar arasında özellikle Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi arasında halâ/boşluk görüşü derinlemesine tartışılmıştır. Boşluğu kabul edenler ve etmeyenler kendileri lehine deliller sunmuşlardır. İleri sürülen deliller, bunlara yapılan itirazlar neticesinde iki cevher arasına farklı bir şey girmeden ayrık olabilmeleri imkân dahilinde midir sorusuna cevap aramışlardır. Bu meyanda Bağdat ve Basra Mu‘tezilesi tarafından ileri sürülen görüşler için bkz: Dhanani, **Kelâmın Fizik Kuramı**, s. 85-102; Nîsâbü’rî, **Mesâ’il**, s. 47-55.

²⁰² Kelâmcıların boşluk tasavvurları için bkz: Ahmet Mekin Kandemir, “Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu‘tezile’nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları”, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. VII, No: 1, 2021, s. 1-34.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî boşluk [halâ] ve doluluk [melâ] konusunda tevakkuf etmiştir. Lakin bunları nefyetmeye daha meyyal bir durum arz etmektedir.²⁰³ Basrî hakkında aktarılan bu görüşten anlaşıldığı üzere kendisi halâyı kabul etmemeye meyyal olmakla birlikte kesin bir kanaat belirtmemiştir. Özellikle onun atomculuğa da mesafeli durduğu bilinmektedir. Diğer taraftan tabiatçılığa da meyyal olduğuna dair bilgi bulunmaktadır.²⁰⁴ Bu sebeple halâ görüşünde tevakkuf etmesi hatta reddetmeye meyyal olması anlaşılır bir tavidir. Halâ görüşünü kabul etmeyenlerin özellikle madde-sûret anlayışına sahip Aristocu filozofların olduğu da bilinmektedir.²⁰⁵ Bu konuda da birer Aristo şarihi olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Bağdat Felsefe okuluna mensup hocalarının etkisi akla gelen ilk unsurdur.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu noktadaki tavrını anlamlı kılan unsurlardan bir tanesi de onun ma'dûm anlayışıdır. Ma'dûmu nefy-i mahz olarak kabul etmektedir. Aslında bu yokluktan varlığın zuhûr etmesini mümkün görmeyen bir tasavvurdur ki yeniden yaratma düşüncesinde bu açığa çıkmaktadır. Aristo'nun boşluğu kabul etmemesinin temel sebeplerinden bir tanesi de yoktan yaratmanın imkânsızlığını kabul ederek bunu ispat etmeye çalışmasıdır. Atomcular genel olarak cevherlerden müteşekkil âlem anlayışlarında cisimler arası boşluğu kabul ederken; Aristocular her türlü boşluk düşüncesine karşı çıkmaktadır.²⁰⁶ Bu açıdan da Basrî'nin halâyı nefyetmeye yakın olması anlamlı durmaktadır. Diğer taraftan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî üzerindeki felsefî etkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

2.1.5. Varlık-Mâhiyet İlişkisi

Varlığın zât üzerine zâid olup olmaması kelâmcılarla felsefeciler arasındaki tartışmalı konulardan bir tanesidir. Genel olarak kelâmcılara göre varlık zât üzerine zâid bir sıfat olarak telakki edilirken, filozoflara göre zorunlu varlıkta zâtın, mâhiyetin aynısı olarak, mümkün varlıkta ise zâttan ayrı olarak kabul edilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmemekte zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı yapmaksızın varlığın zât ve mâhiyetinin aynı ve bir olduğunu

²⁰³ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûnîka**, s. 292.

²⁰⁴ Bkz: Fahreddin er-Râzî, **a.g.e.**, s. 293.

²⁰⁵ Kutluer, "Halâ", s. 221.

²⁰⁶ Kutluer, **a.g.e.**, s. 222; Herbert Alan Davidson, **Proofs for eternity, creation and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy**, New York, NY [u.a.], Oxford University Press, 1987, s. 27.

savunmaktadır. Hakikat, mâhiyet ve zâtın özleri itibariyle aynı olduğunu söylemektedir. Ona göre bir şeye zât ifadesini kullanabilmemiz için mevcûd olması gerekmektedir.²⁰⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî İslâm düşünce tarihinde Eş'arî ile aynı fikri paylaşarak varlıktan öte bilfiil var olan bir mâhiyet tasavvurunu kabul etmemektedir. Anlaşıldığı üzere ona göre her şey varlıktan ibaret olup varlık-mâhiyet ayrımı söz konusu değildir.²⁰⁸ Varlık mâhiyet ilişkisi genel olarak vâcip ve mümkün arasında farklı değerlendirilmektedir. Burada mümkün varlıklar baz alınarak varlığın mâhiyetle aynı olduğu, varlığın mâhiyetin bir cüzü olduğu ve varlığın mâhiyete zâid olduğu şekliinden üç farklı görüş dile getirilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada vâcip olsun mümkün olsun tüm varlık sahalarında varlığın hakikatin kendisi olduğunu ileri sürerek vücûd-mâhiyet birlikteliğine dikkat çekmektedir.²⁰⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bir şeyin varlığı algıladığımız cismin üzerine zâid olsaydı cisimler varlık ve hacmi gibi özellikleri veya ikisinden hangisi varsa onunla bilinebilirdi. Örneğin; bir cismin varlığı olmasa da hacmi ile bilinmesi gerekirdi. Bunun tam tersi de söz konusu olabilirdi yani hacmi olmayıp vücûdu olduğunda da bilinmesi gerekirdi. Fakat meselenin üzerinde düşündüğümüzde bunun tek bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. İlmin iki unsura ayrı ayrı taalluk etmesi câiz değildir. Aksi takdirde ayrı ayrı varlıklarının olması ve birbirlerinden ayrı olarak da bilinmeleri gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ise vakıa bunun tam tersinedir. Ona göre bir şey hakkındaki bilgimiz ancak mevcûd iken olduğu gibi mevcûd olan o şeyi de o şeyi o şey yapan mâhiyeti ile bildiğimizde anlarız. Bu da varlık-mâhiyet birlikteliğini göstermektedir.²¹⁰

²⁰⁷ Ucâlî, **Kâmil**, s. 170; Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 36; İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, C. 1, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339, s. 255.

²⁰⁸ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **el-Erba'în fi uşûli'd-dîn**, C. 1, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986, s. 143.

²⁰⁹ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr Îcî, **el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, t.y., s. 48.

²¹⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 46; Varlık-mâhiyet ilişkisinin bir neticesi olan zihnî varlıkla ilgili Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tavrının ne olduğu akıllara gelebilir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin zihnî varlık hakkında bir görüş beyan ettiği bilinmemektedir. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî varlığın zâid bir sıfat veya özellik olmadığını söyleyerek varlık-mâhiyet birlikteliğini/aynietini savunduğu bilinmektedir. Zihnî varlığın kabulü mâhiyetin varlığa zâid bir şey olduğunu gerektirmektedir. Diğer bir ifade söylemek gerekirse varlığın harici ve zihnî şeklinde sınıflandırılması mâhiyetlerin kabulünün zorunlu sonucu olarak görülmektedir. Bunun neticesinde zihnî varlığı ispat eden kişinin vücud-mâhiyet birlikteliğini savunması mümkün gözükmemektedir. Buradan hareketle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin -

Varlık mâhiyet ilişkisini düşünce tarihinde ilk tartışan kişinin Aristo olduğu bilinmektedir. Aristo da bilginin imkânı açısından varlığın mâhiyet ile aynı olduğunu kabul etmektedir. İslam dünyasında Farâbî, Aristo'nun bu görüşünden ayrılarak mümkün varlıklarda varlık – mâhiyet ayrımına gitmiştir.²¹¹ Yani varlık-mâhiyet ilişkisi Aristo tarafından epistemolojik açıdan incelenirken Farâbî tarafından metafizik bir problem olarak ele alınmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşe meyletmesinde sıkı bir Aristo takipçisi ve şarihi olan Bağdat Felsefe Okulu çevresinin önemli simalarından addedilen hocalarının etkisi ihtimal dahilindedir.

2.1.6. Adem

Filozoflar, mümkün varlıkta zât-mâhiyet ayrımını kabul ederlerken, zorunlu varlıkta bu ayrımı yapmamakta ve varlık-mâhiyetin aynı şey olduğunu iddia etmektedir. Bu durum kelâmcıların Meşşâî filozoflara eleştiri yönelttiği meselelerin başında gelmektedir.²¹² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî varlığın zâid bir sıfat veya özellik olmadığını söyleyerek varlık-mâhiyet birlikteliğini/ayniyetini savunmaktadır. Bu iddiası da Allah dışındaki varlıklarda varlık-mâhiyet ayrımına giden İbn Sînâ takipçileriyle bir tartışma noktası olmuştur.²¹³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Cübbâî ve takipçilerinin varlık-mâhiyet hakkında yaptığı ayrımlara itiraz etmektedir. O'nun için varlık mâhiyet üzerine zâid bir şey değildir. Ebû Hâşim'in ifade ettiği gibi ona ait bir hal de değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî varlık-mâhiyet ayrımını savunmamakta, varlıkla mâhiyetin aynı olduğunu söylemektedir. Bu görüş ise Basra Mu'tezile'sinin ma'dûmun varlığı noktasındaki temel görüşlerini imkânsız kılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ma'dûmun bir mâhiyeti ve varlığı bulunmamaktadır.²¹⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf dışındaki Mut'ezile âlimleri ademi/yokluğu şey kabul ediyorlardı. Kelâmcılara göre şeyiyyet hakikatin kendisidir

tıpkı Eş'ârî gibi- zihnî varlığı kabul etmediği yorumunu yapabiliriz. Çünkü Cürcânî'nin de ifade ettiği gibi hem zihnî varlığı savunup hem de vücud-mâhiyet birlikteliğini savunmak kendisi ile çelişmek "ne dediğinin farkında olmamak" anlamına gelmektedir. Bkz: Türker, "Seyyid Şerîf Cürcânî Düşüncesi", s. 77.

²¹¹ Ömer Ali Yıldırım, *Şehristani'nin İbn Sina Eleştirisi*, Litera Yayıncılık, 2016, s. 66.

²¹² Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 2. bs, Klasik Yayınları, 2013, s. 89.

²¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 1, s. 498; Madelung, "Abû l-Husayn al-Basrî".

²¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Riyâzü'l-mûniqa*, s. 287; Gimaret, "Abu'l-Hosayn Basrî", s. 322-324; Masoud Jalali-Moqaddam, Bujnurdî, "Abû'l-Husayn al-Basrî", s. 368.

ve yokluğun mecazıdır.²¹⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre ise, yokluk şey değildir. Onun bu görüşüne göre varlık ve mâhiyet her şeyde tektir. Buna göre her zaman vücûd bâtil olduğunda mâhiyet de bâtil olacaktır. Keza yokluk şeylik taşımaz/bulundurmaz. Sonuç olarak Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre nefsin varlığı hakikat ya da mâhiyettir ne onun bir parçası ne de ona eklenen bir şeydir.²¹⁶

2.1.7. Ma'dûmun Şeyiyeti

Ma'dûmun şeyiyeti meselesi Behşemiyye ile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve takipçilerinin ayrıştığı temel noktalardan bir tanesidir.²¹⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ma'dûmun şey olduğunu kabul etmemektedir.²¹⁸ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile bu noktada hemfikir olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ma'dûmun mahzâ nefiy olduğunu savunmaktadır.²¹⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, ma'dûmu mümkün varlık olarak kabul edip onu varlığı yokluğuna eşit olarak kabul edenlerin görüşüne de katılmamaktadır. Ona göre ma'dûmun yokluk halinde iken bir zâtı bulunmamaktadır. Çünkü ona göre varlık zât ile aynı olarak kabul edilmekte olup, zâttan ayrı diğer bir ifade ile zâta zâid bir varlık düşüncesi söz konusu değildir.²²⁰ Ayrıca Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından ileri sürülen vücut-mâhiyet birlikteliği de önemli bir ipucu teşkil etmektedir. Zîra vücûdun mâhiyet ile aynı olduğunu kabul etmek demek varlık olmadığı zaman bir mâhiyetinin veya zâtının olmaması demektir. Dolayısıyla var olmayan bir şeyin zâtından ve özelliklerinden bahsedilmesi de mümkün olmamaktadır.²²¹

²¹⁵ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 548.

²¹⁶ Masoud Jalali-Moqaddam, Bujnurdî, "Abû'l-Husayn al-Basrî", s. 368.

²¹⁷ Behşemiyye ile Hüseyniyye arasında Mâ'dûmun şey olup olmadığı hakkındaki tartışmalar, ileri sürülen delil ve görüşler için bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 185-212; Mehmet Fatih Özerol, "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXIX, No: 1, 2020, s. 167-187.

²¹⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 91, 133; Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 48; Fahreddin er-Râzî, **İ'tikâdât**, s. 45; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 128; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen Tûsî, **Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye**, ed. Abdullah Nurani, 1. bs, Tahrân, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1383, s. 17-18; İbnü'l-Vezîr, **Tercih**, s. 81; Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, **el-'Avâşım ve'l-kavâşım fi'z-zeb'an sünneti Ebi'l-Kâsım**, C. 5, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, s. 57; İbnü'l-Vezîr, **'Avâşım**, C. 7, s. 11; Ansî, **el-Meḥaccetü'l-beyzâ**, s. 19a; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-dîn**, C. 3, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 2. bs, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004, s. 387.

²¹⁹ Tûsî, **Telhîş**, s. 76.

²²⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 91; Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 48; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 138.

²²¹ Fahreddin er-Râzî, **Erba'in**, C. 1, s. 143.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ma'dûmun şey olduğunu farklı açıklardan eleştirmektedir. Bunlardan bir tanesini de Ebû Hâşim tarafından dile getirilen ma'dûm halinde tüm cinslerin sonsuz olduğu görüşüdür.²²² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ilim mâlûma tâbidir. Dolayısıyla ilim ile mâlûm arasındaki taalluk önem arz etmektedir. Ona göre mâlûmdaki yenilenme âlimiyette de yenilenmeyi gerektirmektedir²²³ ki bu durum da ezelde geçerlidir. Bu durumda da sınırsız sayıdaki cinslerden, sınırlı sayıda varlığa çıkanlar söz konusu olmaktadır. Ma'dûm halindeki sonsuz cinsler ile varlık kazanmış sonlu cinslerin toplamını ifade eden bütün açısından bakıldığında, ortaya bir problem çıkmaktadır. Toplamı ifade eden bu bütün sonsuz olan cinslerden, varlık kazanan sonlu olanların ilavesi ile daha fazla olmaktadır ki bu da tezat ifade etmesi açısından doğru değildir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ma'dûm halindeki cinslerin sonsuz olmasını mümkün görmemektedir.²²⁴ Ebü'l-Hüseyin tarafından ileri sürülen bu itiraz aslında ma'dûmun şey olmadığını ispat etmekten ziyade ma'dûm cinslerin sonsuz değil sınırlı olduğunu ispat etmektedir. Ona göre zaten mâlûmların cins ve nevleri sınırlıdır. Allah bir şeyin cinsini veya nev'ini tek bir mâlûmun tekerrür etmesi ile bilmektedir ki bu tekerrürü de taalluk sağlamaktadır. Bu sebeple taallukların sınırsız olduğunu söylemeye de imkân yoktur.²²⁵

Ma'dûm meselesinde tartışmalı konulardan bir tanesi de “şey” lafzının ne anlama geldiği ve bu kavramın “şey” olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “şey” kelimesinin mevcûd hakkında hakikat olarak ma'dûm mümkün hakkında da mecaz olarak kullanıldığını söylemektedir.²²⁶ Aslında bu tartışma ma'dûmun şey olduğunun uzantısı olup lafzi bir tartışma olarak değerlendirilmektedir.²²⁷ Konunun tartışıldığı zeminlerden bir tanesi de ayetlerde geçen “şey” ifadeleridir. Yasin Sûresi 82. ayette geçen Allah'ın bir şeye ol/kün demesi ile o şeyin meydana gelmesi bunlardan bir tanesidir. Buradaki “kün” emrine

²²² Ucâlî, **Kâmil**, s. 172, 190.

²²³ Bkz: İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 4, s. 21.

²²⁴ Ucâlî, **Kâmil**, s. 192-193.

²²⁵ Ucâlî, **a.g.e.**, s. 195.

²²⁶ Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr**, C. 3, s. 383; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsid**, C. 1, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998, s. 365.

²²⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâ'id**, thk. Muhammed Adnan Derviş, İstanbul, Fazilet Neşriyat, 2015, s. 263.

muhtap olan “şey” nedir sorusuna Mu‘tezile’nin henüz var edilmemiş, yaratılmamış bir maddeye “şey” dediği anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili diğer bir ayette Hac sûresi 1. ayettir. Kıyamet ahvalinden bahseden ayette zelzelenin dehşet verici bir “şey” olduğu söylenmektedir. Burada henüz gerçekleşmemiş olan bir şey hakkında haber verilmektedir. Bu da Mu‘tezile âlimleri tarafından ma‘dûmun şeyiyetine delil olarak kullanılmaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere mevzu maddenin ezeli olduğunu savunmak olmayıp lafzî bir tartışmaya dair açıklama yapmaktır.²²⁸

Eş‘arîlere göre ‘şey’, mevcûd anlamına gelirken; Câhiz ve Basra Mu‘tezile’sinin çoğunluğuna göre mâlûm anlamına gelmektedir. Yani kendisi hakkında bilgi sahibi olunan ve haber verilen anlamındadır. Bu açıdan Basra Mu‘tezilesi ‘şey’ lafzını zât anlamında kullanmaktadırlar. Basra Mu‘tezilesi şey lafzını bu kadar geniş bir çerçeveye oturtmaları sebebiyle onların şey kavramı mevcûdu da ma‘dûmu da içermektedir.²²⁹ Eş‘arîler bu lafzı mevcûd ile eş anlamlı kullanmakta ve dolayısıyla her mevcûdu şey, her şeyi de mevcûd kabul etmektedirler. ‘Şey’ lafzını mâlûm olarak kabul edenler açısından muhal olanın da şey çerçevesine dahil etmeleri söz konusudur. İmkânsız olan teşbih veya tescim yoluyla bir şekilde bilinmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî -muhtemelen bunu fark etmiş olacak ki- ma‘dûm hakkında ‘şey’ lafzının kullanılmasının mecaz olduğunu ifade etmektedir. Basrî bu konuda Mu‘tezile içerisindeki görüşten ayrılarak Eş‘arîlerin benimsemiş olduğu görüşe daha yakın bir görünüm arz etmektedir. Çünkü tartışma incelendiğinde Eş‘arîler de hakîki anlamda ma‘dûma ‘şey’ denilmesine karşı çıkmaktadırlar.²³⁰ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ma‘dûmu bilemeyeceğimizi sadece onu tasavvur edebileceğimizi savunmaktadır.²³¹ Basrî’nin bu açıklaması onun ma‘dûmun zât olarak kabul etmeyip zihnî bir tasavvur yani bilgi düzeyinde değerlendirdiğini göstermektedir ki İbnü’l-Melâhîmî’nin ifadeleri de bunu destekler mâhiyettedir. O da

²²⁸ Bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 260; Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, C. X, No: 2, 2012, s. 257; Mu‘tezili müfessirler yaratma ile ilgili ayetleri açıklarken açıktan yoktan yaratmayı ikrar etmektedirler. Dolayısıyla onların mâ‘dumun şeyiyetini savunmaları âlemin yokluktan meydana geldiği noktasında şüpheleri olduğu anlamına gelmelidir. Altun, “Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri”, s. 64.

²²⁹ İbnü’l-Melâhîmî, **Fâ’ik**, s. 92.

²³⁰ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, C. 1, s. 566 Cürcânî Meryem 19/9 “Sen daha önce birşey değildin de seni yarattım” ayetini delil getirerek burada ma‘dûma hakikat anlamında şey denilemeyeceğini ifade etmektedir.

²³¹ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûnîka**, s. 137.

eşya varlık kazanmadan önce ona dair bilgilerimizin olduğu yönündedir. Eşyanın varlığına dair bilgi, varlık sahasına çıktığı anda meydana gelmektedir ki bu da ma'dûmun, şeyiyetini varlığa çıktığı anda kazandığını göstermektedir. Basrî tarafından ifade edilen tasavvuren bilmek muayyen bir bilgi olarak değerlendirilmemelidir. Bu açıklama aslında kendisinden önceki Mu'tezilî âlimler tarafından ileri sürülen ma'dûmun zât ve sıfatlarının olduğu görüşüne bir itiraz mâhiyetindedir. Tasavvuri bilgi demek aslında belirli zât ve özelliklere hâiz bir şeye ait bir bilginin karşıtı olarak değerlendirilmektedir. Bu da ma'dûm halinde bir şeyin zât ve sıfatlarının olmasının mümkün olmadığı anlamına gelmektedir.²³² Bu açıdan bakıldığında Basrî tarafından ma'dûm için şey ifadesi kullanılabilmekte lakin bu ifade ile kendisinden haber verilen veya bilinen kastedilmektedir. Burada şey ifadesi ile ma'dûmun bir varlığının olduğu bir zâtının olduğu kastedilmemektedir.²³³ Bu açıdan tekrar ifade etmek gerekirse salt yokluk anlamında ma'dûma şey kelimesinin kullanılması Ebü'l-Hüseyn el-Basrî açısından doğru değildir.²³⁴

2.1.8. Mevcûdların Hükümleri

Varlıkların hükümleri bakımından, iki farklı şeyin durumu hakkında kelâm âlimleri farklı görüşler ileriye sürmüşlerdir. Siyahlık ve beyazlık örneğinde olduğu gibi iki başka şey birbirine zıt olmaktadır. Çünkü bu özelliklerin bir araya gelmeleri mümkün değildir. Ancak siyahlık ve hareket örneğinde düşündüğümüzde ise durum böyle değildir. Mu'tezilî âlimler iki farklı/başka şey hakkında ayrı olan ikisine de 'şeydir' demişlerdir. Eş'arîler ise imkân ile bunu tanımlamakta olup o iki başka şey hakkında 'mekan-zaman, varlık-yokluk açısından birbirlerinden ayrılmanın imkân

²³² Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 92-93.

²³³ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 92.

²³⁴ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 295; Ucâlî, **Kâmil**, s. 170-171; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 151; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu tutumu kıyasın tanımlamasına da yansımaktadır. Kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerinin farklı cihetlerden yapılan tanımlarında genel olarak "şey" ifadesi bulunmaktadır. Bunun neticesinde iki farklı şey arasında belirli şartlar neticesinde tesis edilen kıyas ile sonuca ulaşılmaktadır. Tanımlarında şey ifadesini kullanmayan âlimler de bulunmaktadır ki onların da temel endişesi ma'dûmun şey olduğunu kabul etmemeleridir. Çünkü kıyasta henüz var olmayan diğer bir ifade ile ma'dûm olan unsurlar yer alabilmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de hocalarının aksine kıyasın tanımında şey ifadesini kullanmaktan kaçınmaktadır. Bkz: Ataş, "Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin Kıyas Anlayışı", s. 9; Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 195.

dahilinde olduğu şey’ olarak tarif etmişlerdir. Fahreddin er-Râzî bu tartışmayı lafzî bir tartışma olarak değerlendirmektedir.²³⁵

Tartışma aynı şekilde birbirine benzer olanların tanımlanması hususunda da devam etmektedir. Buradaki mesele aslında zât-sıfat ilişkisi ile yakından alakalıdır. “Sıfatlar zâtın aynı mıdır yoksa gayrı mıdır ya da ne aynısı ne de gayrısı mıdır?” sorularına verilen cevaplarla yakınan alakası bulunmaktadır. Tûsî’ye göre iki şeyin biri diğerinden, çeşitli yönlerden birinden ayrılması mümkün olan ve mümkün olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Birinci kısım iki denk ve iki farklı şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Şayet iki farklı şeyi sadece şey’eyn olarak kabul edersek üçüncü kısım ortaya çıkmaktadır. Ancak o ikisinin ayrışmasının imkânı olarak kabul edersek, birinin diğerinden ayrılmasının mümkün olmadığı iki şey kısmını elemiş oluruz. Başka bir açıdan baktığımızda iki şey ya denk ya da farklı olur. İki farklı şeyde biri diğerinden ayrılması mümkün olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Tûsî bu taksimi daha isabetli bulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Allah’ın sıfatları ne odur ne de ondan başkadır düşüncesi doğru olmaktadır. Çünkü ikinci açıklamaya göre sıfat ve mevsuf varlıkları ile başkadırlar. Peki bu ikisi şeyeyn midir yoksa değil midir? İşte bu noktada Ebü’l-Hüseyn el-Basrî o ikisi için de ‘şeyeyn’ ifadesinin kullanılmasına cevaz vermektedir.²³⁶

2.2. Tabiat Düşünesi

Âlem anlayışı açısından kelâm ilmi içerisinde en çok benimsenen anlayışın atomculuk olduğu aşikârdır. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf tarafından sistemleştirilen atomculuk anlayışı kelâmın temel fizik argümanlarından biri olmuş olup çok geç dönemlere kadar kullanılagelmiştir. Atomculuğun bu kadar yaygın olmasının temel sebeplerinden birisi Allah’ın iradesinden bağımsız bir âlem anlayışının mümkün olmadığı düşüncesidir. Atomculuk anlayışı ile zorunlu nedensellik düşüncesine kapı aralanmadığı için âlem anlayışının ilâhî iradeyle inşa edilmesi de mümkün olmaktadır.²³⁷ Özellikle Aristo metinlerinin İslâm dünyasında tedavüle girmesiyle atomculuk eleştirileri de hız kazanmaya başlamıştır. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî de

²³⁵ Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 120.

²³⁶ Tûsî, **Telḥîṣ**, s. 233; Ayr. Bkz: İbn Ebi’l-Hadîd, **Ta’lîk**, s. 389a.

²³⁷ Ahmet Mekin Kandemir, **Mu’tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik**, İstanbul, Endülüs, 2020, s. 110.

atomculuğa mesafeli duran düşünürlerden bir tanesidir. Zaten atomculuğun hâkim olduğu bir ortamda Bağdat Felsefe okulu çevresinde Aristo'nun Fizik eserini okuyarak şerh etmesi ve bunu sonraki dönemlere aktarması onun genel tavrı hakkında önemli bir ipucu teşkil etmektedir.²³⁸

Tabiat düşüncesinin temel vasfı olarak tabiattaki nedenselliğin kabul edilmesi zikredilmektedir. Tabiat düşüncesinin kabulünde nedenselliğin kabulü veya reddinin önem arz ettiği görülmektedir. Kelâm tarihinden de bu noktaya örnekler verilebilir. Örneğin; Nazzâm, Câhiz ve Ka'bî'nin tabiat görüşleri sebebiyle nedenselliği kabul ettikleri bilinmektedir. Tabiat düşüncesini benimseyen âlimler arasında her ne kadar atomculuğu kabul edenler -az da olsa- bulunmakla birlikte genel kanaat atomculuğun reddi yönündedir.²³⁹

Kaynakların bildirdiğine göre Ebü'l-Hüseyin el-Basrî delillerin çelişmesi sebebiyle seleflerinin aksine atomculuğa mesafeli durmaktadır.²⁴⁰ Atomcu teori, insanın özgürlüğü ve Tanrı'nın kudreti ile alakalı olarak onuncu yüzyılda Eş'arîler tarafından Mu'tezile'ye karşı kullanılmıştır. On birinci yüzyılda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından terk edilen kelâm atomculuğunun yerini felsefenin tabiat teorisi almıştır.²⁴¹ Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî genellikle kelâmcılar tarafından savunulan atomculuğu sorgularken ne büsbütün reddetmiş ne de felsefî madde ve sûret kavramını onaylamıştır.²⁴² Bu noktada tereddütleri olduğu anlaşılan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin atomun varlığına şüpheyile yaklaştığı anlaşılmaktadır.²⁴³

Tabiat düşüncesinin temel tasavvurlarından bir tanesi bilgi nazariyesinde ortaya çıkmaktadır. Tabiatçılara göre bilginin tabiatı gereği zorunlu olarak var olması

²³⁸ Bkz: Giannakis, "The Structure of Abū l-Husayn al-Basrī's Copy of Aristotle's Physics", s. 251-258; Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulğen, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, C. IX, No: 1, 2011, s. 394.

²³⁹ Kandemir, **Tabiat ve Nedensellik**, s. 113.

²⁴⁰ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. II, No: 3, 2015, s. 87-88; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 4, s. 19; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **en-Nübüvvât**, C. 1, thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyan, Riyad, Evdâü's-Selef, 1420, s. 308; Bkz: Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelâmiyye ev Nakzü te'sîsî'l-Cehmiyye**, 1. bs, Medine, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, 1426, s. 2: 251-253, 3: 203-204, 4: 391; İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruz**, C. 8, s. 321.

²⁴¹ Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", s. 394.

²⁴² Madelung, "Abū l-Husayn al-Basrī".

²⁴³ İzmirli, **Yeni İlmi Kelam**, C. 1, s. 271.

gerekmektedir. Onlara göre bilgi nazar esnasında zorunlu olarak hasıl olmaktadır. Bu görüş Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncesi Basra Mu'tezilesi içerisinde karşı çıkılan bir görüştür. Yani onlara göre kişi de hasıl olan bilginin zorunlu olması söz konusu değildir. Bunun aksine tabiat düşüncesinde idrakte olduğu gibi bilgi zorunlu olarak meydana gelmektedir.²⁴⁴ Daha önce de ifade edildiği üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de buradaki ilişkiyi nedensellik bağlamında zorunlu görmektedir. Aslında kendisinden önceki âlimlerin nazar-bilgi ilişkisinde kullandıkları tevîd nazariyesinin zorunlu sonucu kabul etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından ifade edilen bu zorunluluk ilişkisi Behşemiyye tarafından eleştirilen ve tabiatçılara atfedilen görüştür.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tabiatçılar tarafından dile getirilen farklı görüşleri de mâlûmdur. Örneğin; mıkna'tis için çekme özelliği ispat etmektedir. Yani mıkna'tis tabiatı gereği demiri çekmektedir. Ayrıca bitkilerin ekim, sulama ve diğer şartların sağlanması durumunda varlıklarının zorunlu olduğunu söylemiştir. Çocuğun oluşumunun nutfenin rahme düştüğünde durumun uygun olması ile zorunlu olduğu görüşünü savunmaktadır. Diğer taraftan sağlam bir bedende iştah açan şeyler yedikten sonra doymanın ve soğuk su içtikten sonra kanma durumunun hasıl olmasını da zorunlu görmektedir.²⁴⁵ Ayrıca tabiatçı filozoflar tarafından görme teorisi olarak savunulan ve ileri sayfalarda Rü'yetullah konusunda değinileceği üzere in'ibâ' görüşünü de benimsemektedir.²⁴⁶

Bunlara ilave olarak tabiatçılar tarafından reddedilen halâ düşüncesinde de tevakkuf ettiği; hatta reddetmeye daha meyyal olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan atomcu alem tasavvurunda tabiatın işleyişini sağlayan 'ma'nâ'yı kabul etmediği, arazların reel gerçekliğini inkâr ettiği malumdur. Başka bir unsur irade sıfatında yapmış olduğu tanımlamada Nazzâm'la aynı yönde görüş beyan etmesidir. Basrî burada Nazzâm gibi tabiatçılığın getirmiş olduğu nedensellikten dolayı mı bu görüşe vardığı noktasında elimizde net bir veri bulunmamaktadır. Lakin sonuçta aynı

²⁴⁴ Behşemiyye tarafından tabiat düşüncesine karşı ileri sürülen deliller için bkz: Koloğlu, **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, s. 158-163.

²⁴⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 363-364; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 293.

²⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 293.

noktaya gelmelerinde nedensellik ve tabiat düşüncesine olan meylinin izleri olması kuvvetle muhtemeldir.

Özetle ifade etmek gerekirse Basrî'nin atomcu olduğuna hükmetmek oldukça güçtür. Onun tabiat nazariyesine karşı ve tard-akis ile istidlal görüşüne karşı önemli bir meyle sahip olduğu anlaşılmaktadır. Lakin yukarıda da ifade edildiği üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî atomculuğu sorgularken ne büsbütün reddetmiş ne de tabiatçılığı tam olarak onaylamıştır. Çünkü kendisi de bazı durumlarda tabiatçı görüşlere itiraz etmektedir.²⁴⁷



²⁴⁷ Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 167-168.

İKİNCİ BÖLÜM: TEVHİD



Mu‘tezile’nin beş temel esasından birisini teşkil eden Tevhid ilkesi aynı zamanda en temel esası olarak da kabul edilmektedir. Kelime olarak bir şeyin bir olduğuna hükmetmek birlemek anlamına gelen tevhid, ıstilahî olarak “*Allah’ın zâtının tasavvur edilebilen vehimlerden, tahayyül edilebilen her türlü düşünceden soyutlanması; zât, sıfat ve fiillerinde bir olduğuna inanılması*” şeklinde tanımlanmıştır.¹ Allah’ın eksik ve noksanlıklardan tenzih edilmesi tevhid ilkesinin özünü teşkil etmektedir. Nasslara bakıldığında da Allah’ın varlığının tevhid ile paralel olarak işlenmesi konunun önemini teyid etmektedir. İslam’ın esasının tevhid olması yani her türlü noksanlıktan Allah’ın tenzih edilmesi ilkesinden dolayı “*İslam tevhid dinidir, İslam’ın temel esası tevhiddir*” denilmektedir.²

Mu‘tezile’nin düşünce yapısının temelini tevhid oluşturmaktadır. Yaptıkları yorumlar, dahil oldukları meselelerde tevhid ilkesini merkeze alarak konuşmuşlardır. Örneğin; Mu‘tezile’nin tabiat hakkındaki yorumlarının temel amacı da tevhittir. Tevhid ilkesi sebebiyle tabiatla ilgilenmişlerdir. Tabiattan hareketle uluhiyeti ispat etmek ve tevhid inancını tesis etmek temel gayeleridir, denilebilir.³ Tevhid esasına verdikleri önemden dolayı da aynı bu isimle müsemma olmuşlar ve “*ashâbü’t-tevhîd, ashâbü’l-adl ve’t-tevhîd*” şeklinde bilinir olmuşlardır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ‘*kendisinin üzerine bina edilerek teferru edilen şey*’ şeklinde tarif ettiği ‘asl’ olarak tevhid ve adaleti zikretmektedir. Bir nevi tevhid ve adaleti merkeze alarak düşünce sistemini tesis edeceğinin ipucunu vermektedir.⁴

Tevhid başlığını taşıyan bölümlerde genel olarak âlimler Allah’ın zât ve sıfatları ve bunlara taalluk eden konuları incelemişlerdir. Genel anlamda tevhid üsta başlığının altında Allah’ın varlığının delilleri (İsbât-ı vâcib), zâtî, fiili ve haberi sıfatlar, esmâ ve Allah’tan nefyedilmesi gereken hususlar gibi konular işlenmektedir.

¹ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî Cürcânî, **et-Ta‘rîfât**, thk. İbrahim Enbari, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984, s. 96.

² Bkz. İsmail Raci Faruki, **Tevhidin Düşünce ve Hayata Yansıması**, çev. Dilaver Yardım, İstanbul, İnsan Yayınları, 1987, s. 29-30, 179.

³ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile Mezhebi - Kādî Abdülcebâr”, C. 1, **Şerhu’l-Uşûli’l-hamse**, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 26.

⁴ Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 5.

2.1. Allah'ın Varlığı

2.2. Tahsîs Delili

Kadîm olan ezeli yaratıcının varlığının ispatlanması ilk dönem kelâmcılarının temel gayelerinden birisidir. Bu gayeye matuf olarak âlemin sonradanlığı [hâdis] üzerine kurulan hudûs delili ilk dönem kelâmcılarının kullandığı temel argümanı temsil etmektedir. Hâdislik emâresinden ayrılamayan varlıkların da hâdis olması gerektiği fikrine dayanan hudûs delilinin ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından kullanılmış ve daha sonra Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) tarafından geliştirilmiştir.⁵ Temel olarak cisimlerdeki oluş, bozuluş, hareket, intikal gibi mânâlara istinaden 'âlem hâdistir' önermesini, 'her hâdisin bir muhdisi vardır' önermesi takip etmiş ve netice olarak 'O halde âlemin de bir muhdisi vardır o da Allah'tır' sonucuna varılmıştır. Aslında burada zikredilen her bir önerme de kendi içerisinde farklı önermeleri içermektedir.⁶ Temel olarak insan fiillerine kıyasla da her fiilin bir fâilinin, onu ortaya çıkaranının olması gerektiği ve bunun da müteselsilen sonsuza kadar gidemeyeceği ifade edilmekte nihayetinde ezeli ve kadîm bir yaratıcı fikrine ulaşılmaktadır.⁷ Arazları temele alarak geliştirilen ve hudûs delili olarak isimlendirilen bu isbât-ı vâcib şekli Mu'tezilî kelâmcılar elinde geliştirilmiş ve genel formunu almıştır.⁸ Ehl-i Sünnet tarafından da -farklı formlarda olsa da- benimsenen

⁵ Bekir Topaloğlu, **İslam Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı**, 11. bs, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012, s. 86-87; Hudûs delili "Nihayetsizliğin imkansızlığı" ilkesi çerçevesinde Kindî tarafından da kullanılmıştır. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 18, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, s. 305; Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf hâdis olanların sonradan meydana gelmiş olması sebebiyle bir muhdis/var edene ihtiyaç duymasının bilgisinin Tanrı hakkında hasıl olan ilk bilgi olduğunu aktarmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl "Cisimler hâdis olan şeylerden ayrılamaz ve aynı şekilde onları da önceleyemez. Hâdislektan hâli olamayan herşey de hâdis olduğuna göre cisimlerde hâdis olmaktadır" şeklinde görüşünü geliştirmiştir. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse**, C. 1, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012, s. 155-157.

⁶ Farklı önerme biçimleri için Bkz. Davidson, **Proofs for eternity**, s. 139-140; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse**, C. 1, s. 151-187.

⁷ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : el-mahluk**, C. 8, thk. Tefik et-Tavil, Sâid Zâhid, Kahire, ed-Darü'l-Misriyye, 1963, s. 16.

⁸ Davidson, **Proofs for eternity**, s. 134.

hudûs delilinin ilk defa Bâkılânî tarafından Ehl-i Sünnet kelâmı içerisine dahil edildiği bilinmektedir.⁹

Hudûs delilinin dayanağı olarak şahidden gaibe varma yöntemi şeklinde ifade edilen “*Kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid*” metodu kullanılmaktadır. Bu yöntem klasik kelâm düşüncesinde görülen âlemden hareketle Allah’ın varlığını ispatlama noktasından temel mesabesinde kabul edilmektedir.¹⁰ Şahid âlemden hareketle âlemin yaratıcısına ulaşma fikri Mu‘tezile içerisinde de Allah’ın varlığını ispatı noktasında sıklıkla başvurulan yöntem olmuştur.¹¹

İlk dönem mütekellimleri tarafından isbât-ı vâcib noktasında temel metot kabul edilen ‘*Kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid*’ ve bunun neticesi olan -hâdis ve kadîm ayırımına dayanan- hudûs delili daha sonraki bazı kelâm âlimleri tarafından çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.¹² Bu metoda karşı geliştirilen itirazların ilk adımının Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tarafından atıldığı kabul edilmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî isbât-ı vâcib noktasında klasik metodu yani gâibin şahide kıyası yolunu bırakarak vücub-îmkân ayırımına dayanan *kısme* metodunu benimsemiştir.¹³ Klasik anlamda kullanılan kelâmî kıyas metodunu eleştirmesi Basrî’yi kendi geliştirdiği tahsis delilini kullanmaya sevk etmiştir.¹⁴ Madelung, Allah’ın varlığının imkân kavramına

⁹ H. Austryn Wolfson, **Kelam felsefeleri : Müslüman-Hristiyan-Yahudi kelamı**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001, s. 299.

¹⁰ Veysel Kaya, “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Görüşü”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), 2013, s. 468.

¹¹ Bkz. Ucâlî, **Kâmil**, s. 156.

¹² Hudûs deliline yöneltilen eleştiriler bağlamında Cüveynî özelinde yapılmış çalışma için bkz. Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, s. 1-26; Türker, “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası”, s. 1-24; Fahreddin er-Râzî özelinde yapılan bir çalışma için bkz. Veysel Kaya, “Fahrüddin Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”, **Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)**, C. V, No: 3, 2005, s. 247-257-257.

¹³ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniqa**, s. 288; Ucâlî, **Kâmil**, s. 155.

¹⁴ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin ileri sürmüş olduğu bu yöntem de çeşitli açılardan eleştirilere maruz kalmıştır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Behşemî öğretiyi benimseyenler tarafından küfürle itham edilecek kadar eleştirildiğini daha önce nakletmiştik. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin Behşemî müntesipleri tarafından savunulan arazların mutlak varlığı ve bu delile dayanan hudûs delilini eleştirmesi, kendisinin bu noktada belirli eleştirilere tâbi tutulmasına yol açmıştır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin bu noktadaki en büyük eleştirmenlerinden birisi de Karâî Yahudilerinden Yûsuf el-Başîr’dır. Tartışmadaki kilit noktayı arazların reel varlığı oluşturmaktadır. Yûsuf el-Başîr Allah’ın varlığına dair geleneksel olarak Mu‘tezile’nin kullandığı hudûs delilini özetlemektedir. Ona göre arazların gerçekliğini kanıtlamadaki amacının cisimlerin geçiciliğini kanıtlamak olduğunu, çünkü cisimlerin arazlar olmaksızın var olamayacağını ve aklın hâdis olan bir şey olmaksızın var olamayan şeylerin de sonuç olarak hâdis olması gerektiğini değerlendirdiğini açıklamaktadır. Bir sonraki adım biz

dayanılarak ispat edilmesi noktasında Cüveynî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den etkilendiğini iddia etmektedir.¹⁵ Cüveynî'nin bu delili Basrî'den alıp almadığı de araştırılmaya ihtiyaç duyulan bir konudur. Cüveynî'nin hocası Bâkılânî'nin *Temhîd*'de imkâna dayalı tahsisi çağrıştıran deliller zikretmesi Cüveynî'nin Basrî'den önce bu delilin ilk formatlarını hocasından duymuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bâkılânî, Cüveynî tarafından ileri sürülen cevaz delilinin ilk adımlarını atmıştır diyebiliriz. Bâkılânî açık bir şekilde ifade etmese de her bir varlığın belirli bir zamanda var olmasını sağlayan veya tahsis eden muhassısın olması gerektiğini imâ etmektedir. Bu açıdan bakıldığında ilk olarak Cüveynî'nin hocasından bu formları alıp geliştirmiş olması daha makul gözükmele birlikte araştırılmaya muhtaç bir konudur.¹⁶ Macit Fahri tahsis delilinin ilk olarak Bâkılânî

insanlarca üretilen arazların var olabilmeleri için bize muhtaç olduklarını göstermektir. Benzer şekilde yapamadığımız var edemediğimiz cismin de kendi oluşumu için bir aracıya muhtaç olmalıdır. Yûsuf el-Başîr, herhangi bir kimse klasik hudûs delilden saparsa Allah'ın tekliğini/birliğini ve adaletini ispat edemeyeceğini ısrar savunmakta olup bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi eleştirmektedir. Yûsuf el-Başîr yer yer Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ağır ithamlarda da bulunmakta olup aslında Basrî'nin Yaratıcı'nın varlığının ispatına giden yolu tıkadığını savunmaktadır. Yûsuf el-Başîr Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin arazların reel gerçekliğini kabul etmediği için isbat-ı vâcib noktasında imkâna dayalı geliştirdiği yöntemi kabul etmemektedir. Yûsuf el-Başîr Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin arazların gerçekliğini inkâr etmesinin ve cevherlerin Allah tarafından yaratıldığı tezinin kabul edilemez olduğunu savunduğunu sonuçlarını ayrıntılı olarak incelemektedir. Yûsuf el-Başîr'in buradaki eleştirileri genel olarak kullanılan ilzam metodudur. Yani karşı çıktığı teorisinin muhtemel en uç diğer bir ifade ile absürt varsayımsal çıkarımları üzerinde durmaktadır. Bu nedenle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini Yûsuf el-Başîr'in eleştirileri üzerinde okuma noktasında dikkatli olunması gerekmektedir. Yûsuf el-Başîr Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Allah'ın tekliğini/birliğini ispat edemediğini ve aynı zamanda O'nun yaptıklarının aynısını yapabilen ortakları olabileceğini kabul etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Allah'ın tekliğinin delilinin O'nun kâdir ve mürîd olmasına dayanması gerektiğini, diğer tüm delillerin faydasız olduğunu iddia etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın iradesini ilim sıfatına ircâ etmesi sebebiyle bir mümkün iki kudretin taalluk etmesine karşı çıkmamaktadır. Bundan dolayı Allah'ın tekliğine dair ortak delil olan temanı ona kapalıdır. Hatta düalist akımların inandığı gibi biri aydınlık diğeri karanlık iki ezeli ve ebedi varlık ihtimalini kabul etmelidir. Aynı özelliklere sahip iki ezeli ve ebedi varlık arasında ayırım yapmanın imkânsızlığına dayanan ikinci bir delil de arazları inkâr edişinden dolayı ilk delille eşit şekilde onun için mümkün değildir. Yûsuf el-Başîr tüm bunlardan dolayı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin takipçilerinin Mu'tezilî inancının, yani tevhit ve adalet anlayışının hiçbir noktasını kanıtlamayacağı çıkarımında bulunmaktadır. Bkz: Madelung, Schmidtke, "Yûsuf al-Başîr's Refutation of Abu l-Huşayn al-Başîr's Proof for the existence of God", s. 13-59.

¹⁵ Madelung, "Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 340.

¹⁶ Bâkılânîye göre hâdis olan varlıklara bakıldığında aslında hepsinin tür açısından aynı olduğu anlaşılmaktadır. Cevherlerden müteşekkil olmaları hasebiyle aynı cins olan varlıkların hepsi aynı zamanda var olmamakta, bazı önce bazıları sonra ortaya çıkmaktadır. Bu zamansal farkın oluşmasındaki etkenin ne olduğu üzerinden gidildiğinde aynı türden olmaları hasebiyle bizatihi olması mümkün değildir. Aynı durum sonradan var olan varlık içinde geçerlidir. O da kendi zâtî gereği geriye kalmış değildir. Benzer olan varlıkların önceliği ve sonralığı noktasından kendilerinden dolayı bir durum söz konusu olmayacağına göre onları önce veya sonra var eden bir iradenin varlığına delâlet etmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, **Temhîdü'l-evâ'il ve**

tarafından dile getirildiğini ifade etmektedir.¹⁷ Ayrıca Bâkillâni ile çağdaş olan Bağdâdî'de açık bir şekilde aynı cins hâdislerin farklı zamanlarda varlık sahasına çıkmasının onların bir muhassıs tarafından var edilmesi ile alakalı olduğunu söyleyerek tahsis düşüncesini dile getirmektedir.¹⁸ Diğer taraftan İbnü'l-Melâhimî'nin Kâdî Abdülcebbâr'dan yaptığı aktarma neticesinde tahsis delilinin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den önce bilindiği anlaşılmaktadır.¹⁹

Fahreddin er-Razî'nin nazarında Basrî'yi önemli kılan hususlardan birinin de vâcip-mümkün ayrımının Allah'ın varlığını ispat etmede kelâm sahasında işlevsel kılınması olarak yorumlanmaktadır.²⁰ Davidson ve Wolfson bu nokta da kelâm sahasında önemli adımı Cüveynî'nin attığı ifade etse²¹ de bu konuda Madelung buna itiraz ederek vâcip-mümkün ayrımını kelâm sahasında işlevsel kılanın Ebü'l-Hüseyn el-Basrî olduğunu söylemektedir.²² Gazzâlî'nin ilk telif ettiği eseri olan ve genel olarak hocası Cüveynî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerini ihtiva eden eserinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye atıf yapılması Cüveynî'nin Basrî'yi tanıdığı anlamına gelmektedir.²³ Cüveynî'nin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tanıması imkân dahilinde hatta yüksek bir ihtimaldir. Lakin bu tanıma üzerine direk etkileşim ilişkisi kurulması uygun gözükmemekte olup bu noktadaki araştırmanın derinleştirilmesi gerekmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu nokta da akla ilk gelen Cüveynî'nin yakın çevresinden tahsis metodunun ilk versiyonlarını görmüş olmasıdır. Eş'arî'den başlamak üzere tahsis düşüncesine dayalı delillendirme metodu

telhîşü'd-delâ'il, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986, s. 43.

¹⁷ Macit Fahri, "İslâm'da Allahın Varlığının Geleneksel Kanıtları", çev. Mehmet Dağ, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXV, 1981, s. 160; İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 9, s. 160-161.

¹⁸ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Uşûlü'd-dîn**, 1. bs, İstanbul, Darü'l-Fünûn, 1928, s. 69.

¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 157.

²⁰ Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", s. 469.

²¹ Davidson, **Proofs for eternity**, s. 144-146; Wolfson, **Kelam felsefeleri**, s. 331-333; Davidson ve Wolfson muhtemelen Şehristânî ve İbn Rüşd'ün ifadelerine dayanarak bu yorumu yapmış olabilirler. Çünkü bu iki âlimden de imkân/cevâz delilini ilk Cüveynî'nin kullandığına dair nakiller bulunmaktadır. Metin Yıldız, **Kelam Kozmolojisi Mu'tezilenin Âlem Anlayışı**, Endülüs, 2020, s. 33.

²² Madelung, "Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 334.

²³ Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed Gazzâlî, **el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl**, thk. Muhammed Hasan Hayto, Dimeşk, Dârü'l-Fikr, 1998, s. 533.

kelâm çevrelerinde aşına olunan bir durum olarak gözükme­tedir.²⁴ Burada önemli nokta bu düşüncesini Allah'ın varlığı için delil olarak kullananın, imkân-vücub açısından sistematikleştirenin ilk kim olduğudur. Bu da ileri bir araştırmayı gerektirmektedir.

Arazların gerçekliği düşüncesi Behşemilerin Allah'ın varlığının ispatı noktasında hayati önem taşımaktaydı: Cisimlerin hâdisliği bilgisi, arazların hâdisliğine dayalıydı. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bağımsız/mutlak arazların gerçekliğini inkâr etmesi onu Allah'ın varlığı hakkındaki geleneksel Mu'tezile'nin kullanageldiği delile şüphey­le yaklaşmasına ve âlemin hâdisliği hakkında yeni bir delil arayışına yöneltmiştir.²⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah hakkındaki ilk bilgi onun kâdir olmasıdır. Yani Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin de ifade ettiğ­i gibi ilk önce tanrının kâdirliği bilinmektedir. Ona göre bu görüş de 'hâdis olanın bir muhdisi vardır' görüşünün geçersiz olduğuna sebebiyet vermektedir. Çünkü hâdis olan hâdisliği açısından herhangi bir sıfata sahip değildir. Bu açıdan düşün­üldüğünde hâdis olanı bilmek Allah'ı bilmeyi, O'nun kudret sıfatını bilmeyi veya diğer sıfatlarını bilmeyi gerektirmemektedir.²⁶

Bazı Behşemîyye mensupları onun arazların gerçekliğini inkâr etmesinin Allah'ın varlığının delilinin temeline hâlel getirdiğini, çünkü cisimlerin hâdisliğinin bilgisinin arazların hâdisliğine dayandığını ileri sürmüşlerdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin âlemin hâdisliğine dair getirmiş olduğu delili, geleneksel “*tarikâtü'l-ma'anî*”nin aksine, “*tarikâtü'l-ahvâl*” olarak bilinegelmiştir.²⁷ Behşemîler arazların

²⁴ Gerek Eş'ârî de gerek Mâtürîdî'de tahsis düşüncesini ihsas ettiren pasajlar söz konusudur. Elde olan veriler neticesinde tahsis dü Ulvi Murat Kılavuz, **Kelamda Kozmolojik Delil**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s. 171; Bkz: İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 9, s. 162.

²⁵ Ansari, Madelung, Schmidtke, “Yüsuf al-Başîr's Rebuttal of Abû l-Huşayn al-Başrî in a Yemeni Zaydî Manuscript of the 7th/13th Century”, s. 28.

²⁶ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 288.

²⁷ Ahval olarak bilinen yöntemde içsel ve dışsal diğer bir ifade ile enfüste ve afakta olmak şeklinde iki grubu ayrılmaktadır. Enfüstekine örnek olarak kişinin kendi halinde yaşadığı değişikliklerden hareketle onun kendisinde müşahade ettiğ­i değişikliği sağlayanın kendisi dışında bir şey olması gerektiğine ulaşılmakta ve bunun kâdir, âlim olan Allah'ın olması gerektiğine varılmaktadır. Örneğ­in insanın nufte, et parçası hallerinden geçerek, tam bir bedene bürünerek sinir sistemine, kemiklere, organlara, duyu kabiliyetine sahip olması verilebilir. Bunlara ilave olarak anne karnından çıktığı andan itibaren ölüm anına kadar da hallerinden büyüme, küçülme, zayıflık, kuvvet, akıllı olmak, hastalık, sağlık, şehvet, nefret gibi sürekli bir değişim dönüşüm halindedir. Bu değişimlerinden kendisinden başka kâdir biri tarafından yapılması gerekmektedir. Afaktaki ahvale örnek olarak da çeşitli doğa olayları örnek gösterilebilir. Örneğ­in güneşin, doğup batması, rüzgar, gök gürültüsü, şimşek, yağmur vs. Bunlara bakan her akıl sahibi kimse hallerindeki değişimi fark eder ve bu

mutlak varlığını kabul edip onların birer mânâ olduklarını söyledikleri için onların isbât-ı vâcib noktasında kullandıkları delile, meânî yönetimi anlamında tarikatü'l-meânî denilmiştir. Bunun aksine Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin arazların gerçek varlığını kabul etmeyip birer hal ve hüküm olarak değerlendirmesi sebebiyle onun benimsemiş olduğu yönteme de ahval veya ahkam yöntemi denilmiştir.²⁸ Kādî Abdülcebbâr “*tarikatü'l-ahvâl*”in geçerli olduğunu, cisimlerin hâdis olduğunun bilgisine ulaştırdığını kabul etmektedir ancak “*tarikatü'l-ma'anî*”nin daha tercih edilebilir olduğunu savunmaktadır.²⁹ İlâveten Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Behşemiyye tarafından olmazsa olmaz kabul edilen, özgürce tercih yapan bir vekil olarak insanla, âlemin yaratıcısı olan Allah arasında karşılaştırmadan vazgeçerek ve bunun için arazların başlangıçsız olmasının imkânsızlığını göstermede ısrar ederek ve daha özel/belirli ikinci bir ayrıntılı iddia ileri sürerek Allah'ın varlığının delilini pekiştirmiştir.³⁰ Yani Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önce sıklıkla kullanılan mânâ yöntemi yerine haller/hükümler üzerinden bir isbât-ı vâcib yönetimine başvurmuştur. Basrî müessire olan ihtiyacın hudûsa dayalı olarak kurulamayacağını ifade etmektedir. Çünkü hudûsun kendisi ihtiyaç üzere var olan varlığa terettüp etmiş bir keyfiyettir. Dolayısıyla hudûsun yönünün ihtiyaç olması kısır döngü anlamına gelmektedir. Bu açıdan Basrî, buradaki ihtiyacı cevaz yani imkân olarak değerlendirmektedir.³¹

değişimin kaynağının cisimlerin kendisinin olmasının mümkün olmadığını da kavrar. Buradan hareketle bu değişimin kaynağının cisim ve arazlara muhalif bir muhdis olduğu apaçık ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Vezîr, **Tercîh**, s. 88-89; Ayr. Bkz: İbnü'l-Vezîr, **İşârü'l-hak**, s. 16.

²⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 12; Ayr. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 287.

²⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 157; Kadı Abdülcebbâr burada mânâ ile mutlak kevni değil cevherde değişikliği sağlayan oluşları/ekvanları kastemektedir. Onun kullanmış olduğu delilin temelini bu mânâlar oluşturmaktadır. Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, “el-Muhtaşar fî uşûlü'd-dîn”, C. 2, **Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd**, ed. Muhammed Amara, Kahire, Daru'l-Hilal, 1971, s. 174.

³⁰ Madelung, “Abû l-Husayn al-Basrî”.

³¹ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 288; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre arazlar sadece cisimlerin özellikleri/sıfatları ve değişebilir hususiyetleri/niteliklerdir [ahkam], bağımsız cevherler değildir. Var oluş cevherden ayrılabilir değildir, önceden sabit olan bir cevhere hiçbir özellik eklenemez. Bundan dolayı yaratma cevherlerin kendilerini ortaya koymaktır. İnsanlar var olan cisimleri tesir edebilir, ama onları var edemez. Bu sebeple insanın ihtiyarı ile eylemde bulunmasıyla Allah'ın âlemi yaratması arasında kıyas/benzetme yapabilmek için çok küçük bir temel vardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Yaratıcı'nın varlığına dair delili, şahidden gaibe varma yöntemi olarak ifade edilen “kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid” geleneksel metodu gereksiz kılmıştır. Bunu doğrudan dünyanın imkânından, yani cismin doğasında olan, varlığa getirme için dış bir aracı gerektiren var olma ya da olmama olasılığından çıkarmaktadır. Madelung, Schmidtke, **Rational Theology in Interfaith Communication**, s. 5.

İbnü'l-Melâhimî'nin anlatımıyla ayrıntısını öğrenebildiğimiz kadarıyla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tahsis delilinde geleneksel olarak kullanılan *Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid* yönetimi³² yerine nedensellik ilkesine dayanmaktadır. Cisimlerin hâdis olduğunu her hâdisin de bir muhdisinin olması gerektiğini savunan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, var olması veya var olmaması câiz olan şeyin varlık sahasına çıkmasının bir emir/iş sebebiyle olması gerektiğini söylemekte ve bu bilginin zarûrî bilgi olduğunu savunmaktadır.³³ Zorunlu olarak bilinen bu bilgiden hareketle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî varlık sahasına çıkmaya sebep olan bu şeyin muhtâr olması gerektiğine delil getirmektedir.³⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî iki farklı delil ileri sürmektedir. Her ne kadar ilk delil hudûs delilini ihsas ettirse de temelde tahsis [başka ifadelerle tercih ve cevaz] düşüncesine dayanmaktadır. Önceden yok iken sonradan var olan şeylerin mevcûd olmamaları da imkân dahilindedir. Bu olan şeylerin herhangi bir şey olmadan meydana gelmeleri ise câiz değildir ve buna dair bilğimiz de zorunlu bilgidir. Bu zorunlu bilginin üzerine Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu var oluşa etki eden şeyin muhtâr olması gerektiğini ifade etmektedir.³⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mümkünün iki tarafa da eşit olduğunu, bir müreccih veya muhassıs ile birinin diğerine baskın gelebileceğini ifade etmektedir. Bu önermeye karşı çıkanları eleştiren Basrî, şayet mümkünün iki tarafından biri diğerine bir müreccih olmadan baskın gelirse bunun eşitlik halinde de olması gerekeceğini

³² Hudûs delilinin temelde hareket noktası insanın tecrübesiyle elde ettiği bilgilerdir. Bundan dolayı insanın fiillerine kıyasla diğer varlık sahaları içinde hüküm çıkarımında bulunmaktadır. Nasıl bir her fiilin bir faile ihtiyacı var ediciye (muhdis) ihtiyacı söz konusudur. Bu anlamda Mu'tezili kelâmcıları insan fiili ile Allah'ın fiileri arasında kıyas yapmakla karşı karşıya kalmışlardır. Çünkü onlara göre fiil ile fail arasındaki ilişki yani fiilin bir faile olan ihtiyacına dair bilgi zorunludur. Fiilin faile olan ihtiyacı da varlık sahasına çıkmak bakımındandır. İnsan fiillerinin hâdis olduğu ve bir var eden ihtiyacı olduğu anlaşıldığında gaibi şahide kıyas ederek uluhiyet sahasına geçiş yapılmaktadır. Yapılan kıyasta asıl kulun fiillerinin faili olması, fer ise âlemdir. Hâdislik illet, illetin sonucu da bir var edene ihtiyaçtır. Aynı illeti taşımaları bakımından kıyasın iki tarafın da aynı hükmü almaktadır. Bunun neticesinde hâdislik barındıran varlığı var eden bir zorunlu muhdise ihtiyaç vardır. Kılavuz, **Kelamda Kozmolojik Delil**, s. 133-135.

³³ İbnü'l-Vezîr, **Tercîh**, s. 80, 88; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 68.

³⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 167-175; Madelung, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin klasik anlamdaki kadîm, hâdis kelimelerini kullanmasına rağmen muhdesin bu şekilde imkân üzerinden tanımlanmasının İbn Sinâ'nın mümkünü'l-vücûd kavramını uygunluk arz ettiğini belirtmekte ve ayrıca Davidson'dan yaptığı alıntı ile bu bilginin zarûriliğinin İbn Sina Tarafından da değerlendirildiğini ifade etmektedir. Madelung, "Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 335; Ayr. Krş. Davidson, **Proofs for eternity**, s. 299; İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 8, s. 129-136.

³⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 167.

ifade etmektedir. Bu da birbiri ile çelişen iki durumun bir arada olması demektir ki muhaldir.³⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre mümkünün imkânı kendi mâhiyeti sebebiyle değildir. Onun imkânı kâdir olanın etkisiyledir. Bu açıdan buradaki imkân bir makdûrdur ve kudret açısından bakıldığında da makdûra dönen bir durum söz konusu değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî imkânın sübûti bir özellik olmadığını ifade etmektedir. Ona göre eğer sübûti kabul edersek bir mevsufa ihtiyaç duyacaktır. Böyle bir durumda da makdûr olmasından söz edilemeyecektir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu durumun ister mümkün zâta isterse sıfatta olsun aynı olduğunu ve geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki mümkünün iki tarafından birinin diğerine baskın gelmesi bir müessir ve müreccihe dayanmaktadır.³⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî delili biraz daha açıklayarak izah etmektedir: Bir şeyin varlık sahasına çıkması noktasından iki durum söz konusu olabilmektedir. Birinci durum zorunluluk [vücub] yolu ikincisi ise imkândır [cevaz]. Bu şeyin zorunlu olarak var olduğunu varsayarsak ortaya belirli problemler çıkmaktadır. Öncelikle zorunlu olarak var olması demek aynı özelliği taşıyan tüm hâdislerin aynı zorunluluğu paylaşması anlamına gelir ki farklı durum ve hallerde var olanların aynı anda var olması gerekmektedir. Bu zorunluluk seçeneğinde farklı durum ve hallerde olanların varlıklarını ve varlığa geliş açısından öncelik ve sonralık durumlarını açıklamak problem arz etmektedir. Bu açıdan mevcûdâtın varlığı için zorunluluk seçeneği geçerli olmayıp cevaz yolu söz konusudur. Bir şeyin câiz olması demek varlığa gelmesi de gelmemesi de imkân dahilinde demektir. Yani önceden yok iken var olan bir şeyin var olması ile olmaması ihtimali birbirine denktir. Sonuç olarak bu şekilde varlığı ile yokluğu câiz olan varlıkların varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccihin olması gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu kısme/taksimın tüm hâdisler için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre her muhdesin varlığını tercih eden bir muhdisi bulunmaktadır.³⁸

Bir binanın onu yapan bânîye, yazının o yazıyı yazan kâtibe delâleti hatta ihtiyacı gibi âlemin de var olabilmesi için bir tercih edene diğer ifadesi ile muhassısa

³⁶ Fahreddin er-Râzî, **Meţâlib**, C. 1, s. 87.

³⁷ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 291.

³⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 167-168; Bkz: İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 8, s. 129-136, 295-296.

ihtiyacı aşıkadır. Bir müreccih veya muhassıs olmadan var olması mümkün değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu tercih edenin bu işinde zorunlu değil muhtâr olması gerekmektedir. Şayet o mucib olsa idi ya kadîm ya da hâdis olması gerekecekti. Muhdes olması durumunda onu da var eden bir muhdisin olması gerekecekti. Başlangıcı olmayan hâdis düşüncesinden hareketle ilâ nihâye bir kadîmde son bulacaktır. Bu da muhdes olması şikkını geçersiz kılacaktır. Kadîm olması durumunda da başlangıcı olmayanın önüne geçmesi, daha öncesinde bir mucib olmaması demektir. Sonra mucib olduğu düşünülürse etki eden bir şey olmadan mucib olması da câiz değildir. Şayet bir şey/emr dolayısıyla mucib oldu ise bu şey ya mucib olacak ya da muhtâr olacaktır. Eğer kadîm olduğu düşünülürse ilk mucipteki gibi kadîm olması gerektir ki bu da geçersizdir. Bu da yaratanın fâil-i muhtâr olduğunu göstermektedir.³⁹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî burada varlığa etki eden müreccih veya muhassısın ne olduğunu sorgulamaktadır. İfadelerden anlaşılan ma'lulünü zorunlu bir şekilde gerektiren bir illet olması ihtimaline karşı çıkmaktadır. Çünkü bu müreccihi bir illet kabul ettiğimiz de bu illetin kadîm ya da hâdis olması gerekmektedir ki bu da illeti kadîm kabul ettiğimizde âlemin kıdemine, hâdis kabul ettiğimiz de de teselsüle yol açmaktadır. Bu da müreccihin illet olması şartını geçersiz kılmaktadır. Diğer taraftan tabiatçı filozofların iddia ettikleri gibi müreccihin tabiat olması gerektiği söz konusu olabilir. Lakin bu durumda da tabiat kadîm ise âlemin de kadîm olması gerekmektedir. Tabiat hâdis ise de bu hâdis tabiatı var eden bir muhdise ihtiyaç bulunmaktadır. Bu da yukarı da ifade edildiği üzere teselsüle yani başlangıcı olmayan hâdis fikrine yol açmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî âlemin varlığına etki eden şeyin illet veya tabiat olmadığını ifade etmekte olup âlemi yaratanın sâniî muhtâr olduğunun söylemektedir.⁴⁰

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî başka bir delil de ileri sürmektedir. Âlemi oluşturan cüzlere bakıldığında cisim olmaları açısından müşterek iken sûretleri açısından farklılık arz etmektedirler. Cisimlere bakıldığında ateş, su, toprak ve havadan müteşekkil farklılıklar söz konusu olmaktadır. Cisimlik bakımından farklılık arz

³⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 168.

⁴⁰ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 167-168.

etmemelerine rağmen sûret bakımından farklılık söz konusudur. Bu cisimlerdeki farklılık ya etki eden bir şey dolayısıyla olmaktadır ya da bir etki eden unsur olmadan meydana gelmektedir. Bu farklılığı meydana getiren bir unsur söz konusu olmadığında cisimlerdeki görülen farklılıkların izahı mümkün olmamaktadır. Görülen farklılıkların tam tersi de söz konusu olabilmektedir. Çünkü hepsi cisimdir. Temelde aynı özelliklere sahiptir, bu sebeple ortadaki farklılığı belirleyen bir unsurun olması gerekmektedir.

Cisimlerdeki farklılığı meydana getiren bir unsurun var olması sabit olduktan sonra bu şeyin ne olduğu gündeme gelmektedir. Bu ya cisimdir ya da cisim değildir. Cisim olması durumunda tabiat düşüncesinde olduğu gibi cismin olduğu maddenin müessir olması gerekmektedir. Eğer cisim sudan ise etki ettiği cismin de tamamının sudan olması gerekmektedir. Bunu ateş, hava, toprak için de düşünebiliriz. Sonuç olarak bir cismin sûretinin anâsır-ı erbaadan tek maddeden meydana gelmesi demektir. Bu da bu şeyin gayr-i cisim bir unsur olması gerektiğini göstermektedir.

Bu cismin dışında olan unsurun ya onunla bir taalluk ilişkisi vardır ki bu da ya hulul ile ya da kapsama ile mümkün olmaktadır. Her iki durumda da etken madde ne ise tüm cisimlerin onun sûretinde olması gerekir ki bu da imkânsızdır. O halde bu unsurun cisimlere, eşyaya ihtisas/ayrıştırma, belirleme etkisi söz konusudur. Sonuç olarak diyebiliriz ki cisimlerdeki farklılıkların meydana gelmesinde -illet-malul ilişkisinde olduğu gibi- ya bir zorunluluk söz konusudur ya fâil-i muhtâr olan biri tarafından tercih edilmiş, tahsis edilmiştir. Zorunluluktan söz ettiğimizde bu zorunlu unsur ya tektir ya da daha fazladır. Tek olması halinde tüm cisimlerin tek sûrette olması gerekmektedir ki bu da cisimlerdeki farklılık açısından mümkün değildir. Şayet tek bir şeyse bazı cüzlerin ateşten değil de sudan olmasının nedeni nasıl açıklanacaktır? Aynı şekilde zorunlu olarak tek bir şeyden birbirine zıt sûretlerin oluşmasının izahı nedir? gibi sorular gündeme gelmektedir. Bu etki eden zorunluluğun birden fazla olması durumunda da bir cismin tüm etki eden sûretlere hâiz olması gibi problemler ortaya çıkmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ileri sürmüş olduğu delilde cisimlerdeki farklılıkları meydana getirenin, âlemi var edenin, tercihinde muhtâr olan olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre anâsır-ı erbaa denilen dört ana maddenin belirli oranlarda bir araya gelmesi ile oluşan cisimlerin,

sûretlerin meydana gelmesini sağlayan şeyin cismin dışında bir varlık olması zorunludur. Bu varlıkta illet-malul ilişkisindeki, tabiat düşüncesindeki gibi zorunlu olmayıp fiillerinde, tercihlerinde muhtârdır. Basrî ileri sürdüğü delilde açıkça bu kâdir-i mutlak olan varlığın cisim veya cevher olamayacağını göstermektedir. Âlemde görülen mevcûd farklılıklar ile var eden bu muhassıs, muhdes olmayıp kadim olan Allah'tır.⁴¹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî cisimlerdeki farklı sûretlerin kaynağının heyuladaki farklılıklardan, farklı cisimlerin birbirlerini kapsamasından veya hareketleri sebebiyle cisimlerin de öncelikle toprak özelliğinde olduğunu, diğer unsurlara ait özellikleri sonradan kazanmış olabileceği gibi farklı itirazlar zikretmektedir. Kısacası âlemin meydana gelmesinde ve farklılıkların oluşmasında müessir unsur olarak ileri sürülen illet, tabiat, cisim, heyula, hareket gibi görüşleri kabul etmemekte ve bunların geçersiz olduğunu ifade etmektedir.⁴²

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ileri sürmüş olduğu bu delillendirme yöntemlerinde kısme dediği taksim yönetimini cevaz düşüncesine dayanarak kullanmaktadır. Kendisinden önceki ulema tarafından dile getirilen klasik hudûs delilini kullanmamaktadır. Kendisinin arazların gerçek varlığını kabul etmemesi onu bu şekilde bir yöntem geliştirmeye sevk etmiştir. Her ne kadar hâdis, hudûs, muhdis ifadelerini kullansa da kendisi cevaz kavramına dayanarak âlemin muhtâr olan Allah tarafından belirli bir zaman içerisinde tercihi, tahsisi ile meydana geldiğini ileri sürmektedir. Bu açıdan bu yönetimin hudûs delilinin dolaylı bir uzantısı olarak görülmesi doğru gözükmemektedir.⁴³ Zîra hudûs delilinin en temel yapı taşı olan arazların varlığı dahi kabul edilmemektedir. Hudûs kavramı ifade edilse de kastedilenin câizlik veya imkân olduğu açıktır. Hâdislik kavram olarak daha çok sonradan olmayı ifade ederken; câizlik bulunulan durumdan farklı olabilme ihtimalini ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ileri sürmüş olduğu her iki delilde de irade daha ön planda tutulmaktadır. Çünkü câiz kavramı irade ve tercihi

⁴¹ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 169-170; İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfe**, s. 38-39; Ayr. Bkz: Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 32-34; İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruz**, C. 9, s. 159.

⁴² Bkz. İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 170-172.

⁴³ Özerol, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kullanmış olduğu delilin genel olarak kelâmcılar tarafından kullanılan hudûs delili olduğunu söylemektedir. Mehmet Fatih Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyiniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", **Kilitbahir**, No: 16, 2020, s. 126-127.

öncelikli olarak önümüze koymaktadır. Burada hudûs delilinde iradenin olmadığı anlaşılmamalıdır. Hudûsta da zorunlu olarak iradenin varlığı bulunmaktadır lakin cevaz yönteminde irade ve tercih daha ön plandadır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hudûs delilinin temeli olan arazların salt varlığını kabul etmeyerek itiraz etmesi ve felsefeciler tarafından kullanılan imkân, cevaz temelli bir delillendirme yöntemi benimsemesi, üzerindeki felsefî etkiyi gösteren önemli unsurlardan bir tanesidir. Lakin arazlara yönelik eleştirisi bu konuyu daha da teyit eden bir husustur. Zîra kendisi gibi Bağdat felsefe okulu çevresinde yetişmiş olan İbn Süvâr'ın arazlara dayanarak cisimlerin hudûsuna yönelik eleştirileri de benzerlik arz etmektedir.⁴⁴

2.3. İlâhi Sıfatlar

Sıfatlar meselesi, kelâm eserlerinde erken dönemden itibaren tartışma konusu olmuştur. Bu meselenin kelâmî düşünceye nasıl dahil olduğu hususunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılara göre bu mesele İslam'ın kendi iç dinamikleri etrafında teşekkül eden bir meselesi iken, diğer bazı araştırmacılara göre ise dış unsurların etkisi ile İslam coğrafyasında tartışılmaya başlanmış bir meseledir.⁴⁵

Kelâm ilminin en önemli konularından birisini Allah'ın zât ve sıfatları oluşturmaktadır. Klasik kelâm kaynaklarımızda uluhiyet bahisleri göz önüne alındığında mevzunun önemi daha da netleşmektedir. Kelâm âlimleri genel olarak Allah'ı noksanlıklardan tenzih etmek amacıyla kemâl sıfatları ile muttasıf olduğunu dile getirmişlerdir. Kemâl sıfatına sahip olanın *hay/diri*, *âlim*, *kâdir* ve *mürîd* olması gerektiğini vurgulamışlardır. Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf olduğu noktasında kelâm

⁴⁴ Bkz: Ebu'l-Hayr Hasan b Sivar el-Bağdâdî, “Alemin Hudusuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması”, çev. Cemalettin Erdemci, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, C. II, No: 2, 2004, s. 155-164.

⁴⁵ İrfân Abdülhamid, **İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev. M. Saim Yeprem, Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 234; Örneğin Wolfson kelami düşüncedeki sıfat anlayışının Hristiyanlık etkisi ortaya çıkıp geliştiğini iddia etmektedir. Bkz. Wolfson, **Kelâm felsefeleri**, s. 85-105.

âlimleri hemfikirken bu sıfatların ne anlama geldikleri, zâtla olan ilişkileri farklı şekillerde yorumlanmıştır.⁴⁶

Bu noktada özellikle mezhepler tarihi kaynaklarının da etkisi ile yanlış bir kanaat oluşmaktadır. Mu‘tezile’nin sıfatları nefyettiğine dair aktarımlar Mu‘tezile’nin mutlak ta’tîl anlayışını benimsediği şeklinde algılanmaktadır. Mu‘tezile temelde tenzih ilkesinden hareketle Allah’ı her türlü noksanlıktan tenzih ettikten sonra diğer kelâm ekolleri tarafından kabul edilen *hay*, *âlim*, *kâdir* ve *mürîd* olmasını kabul etmektedirler. Farklılık bunların zâtla ilişkisi noktasında ortaya çıkmaktadır. Mu‘tezile’nin sıfatlar noktasında benimsemiş olduğu nefy metodu anlam yönüyle olmayıp lafız olarak yorumlayanlar da bulunmaktadır.⁴⁷ Bu noktada Mu‘tezile’nin kıdem hakkındaki tutumlarının onların nefy prensibine sıkı sıkıya bağlı olmasına etki ettiği bilinmektedir. Zîra var olanın mutlaka belirli özelliklere/sıfatlara/hükümlere sahip olacağı aklî bir zorunluluktur. Allah’ın âlim olması onun ilminin olduğunu iktiza etmektedir.⁴⁸ Farklılık zâta ait bu özelliğin hal mi hüküm mü hususiyet mi yoksa mânâ mı olduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sıfatların nefyi Mu‘tezile açısından lafzî bir taksim olarak görülmektedir. Onlara göre Allah âlimdir, kâdirdir, mürîddir, haydır. Bununla ilgili bir şüpheden söz etmek mümkün değildir.⁴⁹

Allah hakkında kişinin bilmesi gereken ilk şeyin ne olması gerektiği noktasında farklı görüşler ifade edilmiştir. Aslında konu sıfatlar konusu ile yakından alakalı olup hatta onlara bir giriş mâhiyetinde de denilebilir. Hakkında ilk bilinen bilginin ne olduğu sorusu Allah hakkında ilk bilinen sıfatın ne olduğunu ifade etmektedir. Bu meyanda Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, Allah’u Teâlâ hakkında ilk bilginin “*cisimlerin muhdisi olduğunun bilgisidir*” demektedir. Ebû Ali el-Cübbâî ise “*cisimlerin kendi dışında bir muhdisinin olduğu bilgisidir*” demektedir. Aslında Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ile aynı şeyi söylemekte biraz daha farklı ifade etmektedir. Ebû Ali’nin ifadesi

⁴⁶ Bkz: Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, ‘*Uyûni’l-mesâ’il fi’l-‘usûl*’, thk. Ramazan Yıldırım, Kahire, Dâru’l-İhsân, 2018, s. 95; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2014, s. 86-100.

⁴⁷ Bkz. Basrî, *Taşaffuh*, s. 15; İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-sünne*, C. 2, s. 486.

⁴⁸ Bkz. Basrî, *Taşaffuh*, s. 14, 27.

⁴⁹ Bkz. Basrî, *a.g.e.*, s. 15.

cisimlerin var edeni olduğu ve cisimlerin de kendilerinin muhdis olmadığıdır. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise Allah'ın “*zâtıyla kâdir olduğunu bilmek ve zât sıfatına hâiz olduğunu bilmek*” olduğunu ifade etmektedir. Kādî Abdülcebbâr burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü tercih ederken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de Ebû Hâşim'in görüşünü benimsemektedir.⁵⁰

“Allah hakkında ilk bilinmesi gereken nedir?” sorusunun cevabına Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin zâtiyetinin ve kâdiriyyetinin bilinmesi cevabını verdiği anlaşılmaktadır. Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunun delili Allah hakkındaki bu bilginin üzerine inşa edilmektedir. Aslında tüm sıfat anlayışı da bu şekilde tesis edilmektedir. -Ayrıntıları kudret sıfatında geleceği üzere- bir fiilde bulunmak kudreti gerektirmektedir. Âlemin yaratılması da bir fiil olduğu için onun da kudrete ihtiyacı bulunmaktadır. Allah'ın muhkem fiilleri onun kâdir olduğunun temel göstergeleridir. Bu sebeple Allah hakkında bilinmesi gereken ilk hususlardan birisini kâdir olması teşkil etmektedir. Allah'ın kâdir olmasından sonra Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kadîm olmasının bilinmesini de eklemektedir. Yani sıfat hiyerarşisi içerisinde kudret ve kadîmi ilk sıralara koymakta olup bunlar bilindikten sonra âlemin muhdisi olduğunun bilinebileceğini ifade etmektedir. Aslında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî klasik hudûs delilinin önermelerinden hareketle başlamak yerine Allah'ın muhdis olmasının bilinmesinin bu ilk bilgidan sonra mümkün ve geçerli olacağını savunmaktadır. Cisimlerin hâdisliğinden hareketle değil de Allah'ın kâdir ve yaratan olmasından hareketle bir yol izlendiği izlenimi oluşmaktadır.⁵¹

2.3.1. Zâtî Sıfatlar

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin sıfatlar hakkında ilk konuştuğunun kadîmlik vasfı olduğu aktarılmaktadır. Öncelikli olarak ona göre yaratıcı kadîm olmalıdır. Hâlik ile

⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 175; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 29.

⁵¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî 'cisimlerin bir muhdisinin olması' bilgisinin Allah hakkında bilinmesi gereken bir bilgi olarak değerlendirmemektedir. Bu nokta da böyle bir bilginin Allah hakkında bilinmesi gereken bir bilgi olduğunu söyleyenlere de hakikatte olmayıp Allah hakkında bir şeyin bilgisini mi kastettiklerini sormaktadır. Şayet böyle bir şeyi ikrar ederseler de kendi ifadeleri ile ters düşeceklerini söylemektedir. Şayet âlemi yaratan Allah'ın zâtının bilgisini ifade ediyorsalar da bu bilginin mufasssal olması gerektiğini söylemektedir. Ama nihai olarak yine bilgi zâtın bilgisine dönmektedir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, 1991, s. 178; Kādî Abdülcebbâr bu konudaki tartışmanın çıkış noktasını küllî bilginin mâlûma tâbi olup olmadığı meselesi olduğunu söylemektedir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, 1991, s. 176.

mahluk arasındaki en kesin ayrımın ifadesi olması ve âlemin bir muhdisinin olması üzerinden sıfat anlayışının teşekkül etmesi sebebiyle O'nun kadîm olması elzemdir. Daha sonra âlemin yaratıcısının kâdir olması gerekmektedir. Bu kudretin etki sahasını tertip eden âlimlik de sonra gelmektedir. Bu sebeple kadîmin kâdir ve âlim olması gerekmektedir.⁵² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî her ne kadar kadîmliği bilinmesi gereken ilk husus olarak zikretse de başka bir pasajda zâtıyla kâdir olmasının bilinmesinden sonra kadîm olması buradan hareketle de diğer sıfatları hay, âlim, semî ve basîr gibi zâtının gerektirdiği sıfatları ispat etmektedir. Bunların temel dayanağını da zât[kadîm] oluşturmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu şekilde bir sınıflama yaptıktan sonra bu sıfatların zâtla ilişkisini yani ahval mi değil mi olduğu üzerinde konuşmaya başlamıştır.⁵³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ahvali kabul etmeyenler arasında değerlendirilmektedir. Genel olarak halleri kabul etmeyenler temelde mânâ olarak sıfatların Allah'a zâid olduklarını kabul etmemektedir. Kaynaklara da sıfatları nefyedenler olarak geçmektedirler. Lakin buradaki tartışma, sıfatların mânâ olarak kabul edilmesi ile ilgilidir. Bu açıdan sıfatları mânâ olarak kabul etmeyenler sıfatları nefyedenler olarak aktarılmaktadır. Lakin mezheplerin ekserisi hayat, ilim, kudret, irade ve semî'-basar sıfatlarını temel olarak kabul etmekte bunların zât ile ilişkisini yorumlarken farklılıklar zuhûr etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu noktada zât-sıfat ilişkisine dair geliştirilen ahval teorisini kabul etmemekte olup kendisi ahkam dediği bir metod benimsemektedir.⁵⁴

Sıfatlar konusunda tartışılan önemli konulardan bir tanesi Allah'a izafet edilen âlimiyet, kâdiriyet gibi vasıfların sübûti bir şey olup olmadığıdır. Kelâm âlimlerinin çoğuna göre bunlar birer sübûti şeydir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî -sarahaten ifade etmese de- âlimiyet ve kâdiriyetin sübûti olduğunu ima etmekte hayat sıfatının ise *"Allah'ın hay olmasının O'nun âlim ve kâdir olmasının imkânsız olmaması"*

⁵² İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 183.

⁵³ Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 182-183; İbn Teymiyye, **Minhâcû's-sünne**, C. 2, s. 487.

⁵⁴ Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 4, s. 295; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-uşûl**, C. 3, thk. Sa'îd Fûde, Beyrut, Dârü'z-Zehâir, 2015, s. 169; Hillî, **Menâhicü'l-yakîn**, s. 291, 347; İbnü'l-Vezîr, **İşârü'l-hak**, s. 103.

şeklinde zâtın bir hususiyeti şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁵ Bunlar zâtla özdeş olmakla birlikte tüm sıfatlar birbiri ile aynı da değildir. Yani Allah'ın hay olması, onun âlim olması demek değildir. Âlim olması da kâdir olması demek değildir.⁵⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilâhî sıfatları Allah'ın âlim ve kâdir olmasına ircâ ettiği ifade edilmektedir.⁵⁷ Bu sıfatlar arasında zorunlu bir ilişki kurmaktadır. Basrî'nin sıfatları bu şekilde ircâsı Bâkıllânî'nin sıfatlar arasında kurduğu illiyet ilişkisine benzemektedir. Ona göre ilim sıfatı, hayat sıfatını iktizâ etmektedir. Yani ilim sıfatına hâiz olan zâtın hayat sahibi olması lazımdır. İlim sıfatının tek başına bir etkinliğinin olmasını mümkün görmediği için hayat ile illetlendirmektedir. Aynı şekilde iradeli varlığın da hayat, ilim, kudret gibi sıfatlarla vasıflanmış olması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında hayat sıfatı diğer tüm sıfatların zorunlu şartı konumundadır.⁵⁸

2.3.1.1. Vücûd

Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre vücûd sıfatı zâtî sıfat olarak kabul edilmektedir. Kelâm âlimlerinin bu yöndeki kabulleri aynı zamanda Allah için vücûd ya da mevcûd ifadelerinin kullanılmasının câiz olup olmadığını belirlemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de Allah'ın mevcûd olduğunu söyleyerek buna delâlet eden husus olarak âlemin bir var edicisinin, yaratıcısının olmasını göstermektedir.⁵⁹ Buradaki kabullerinden maksat vücûd sıfatının zâtın aynısı mı olduğu veya zâttan ayrı bir sıfat mı olduğu noktasıdır. Âlimlerin büyük çoğunluğu vücûdun ezeli ve zâttan ayrı olduğunu kabul etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu noktada -Eş'arî ile aynı fikri benimseyerek- vücûdu "*Allah'ın kendisi, zâtı ve mâhiyeti*" kabul etmekte

⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 102.

⁵⁶ İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünne**, C. 2, s. 425, 486.

⁵⁷ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C. 1, s. 96; Şehristânî, **Nihâyetü'l-iqdâm**, s. 175 Şehristânî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin sıfatların ircâ edildiği temel sıfat noktasında birkaç farklı görüş aktarmaktadır. Bir görüşe göre tüm sıfatları âlimiyet ve kâdiriyete ircâ ederden başka bir görüşe göre ise sadece âlimiyete ircâ edilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin sıfatlar noktasında zâta ircâ ettiği önceliktir. Ancak genel ifadelerinden anlaşıldığı üzere söylemleri felsefecilerin sıfatları temelde ilim sıfatına ircâ etmesini anımsatmaktadır.

⁵⁸ Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 238; Bkz. Çağfer Karadaş, **Bakillani'ye göre Allah ve alem tasavvuru**, Bursa, Arasta Yayınları, 2003, s. 99-102.

⁵⁹ Ansî, **el-Mehaccetü'l-beyzâ**, s. 22a.

dolayısıyla onu ayrıca sıfat olarak değerlendirmemektedir.⁶⁰ Yani Basrî'ye göre vücûd zâtın aynısı olup zât üzerine zâid bir sıfat değildir.⁶¹ Ona göre Allah hakkında kullanılan mevcûd lafzı ile mümkün varlıklar hakkında kullanılan mevcûd tabiri aynı mânâda olmayıp iki farklı mefhumu ifade etmektedir.⁶²

Ebû Hâşim'in ashabına göre vücûd zâta zâid bir unsurdur. Buna örnek olarak da cevher ve siyahlık gösterilmektedir. Onun varlığı, mütehayyiz, bir hacme sahip ve özel bir şekle sahip olmasına zâid bir unsurdur. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî bu görüşe itiraz etmektedir. Ona göre eğer cevherin varlığı zâid bir unsur olsaydı o zaman vücûdun ve mütehayyiz olmanın ayrı ayrı biliniyor olması gerekirdi. Yani mütehayyiz olduğu bilinmeden vücûdu, vücûdu olmadan da mütehayyiz olması bilinebilirdi. Lakin vakıa da durum tam tersinedir. Cevher açısından vücûd ve mütehayyiz olmanın ayrı olarak bilinmesi düşünülemeyeceğine göre onun varlığı ve tahayyüzünün tek bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶³

Vücûd ile ilgili konulardan bir tanesi de vücûd ile sübût ilişkisidir. Ma'dûm bölümünde de geçtiği üzere Basra Mu'tezilesinin geneli vücûd ile sübûtu ayrı şeyler olarak kabul etmektedirler. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ise vücûd ile sübûtu aynı şey olarak kabul etmektedir. Bu sebeple ona göre ma'dûmun sübûtundan yani gerçekliğinden bahsedilemez.⁶⁴

2.3.1.2. Kıdem

Mu'tezile'nin titizlikle üzerinde durduğu Allah'ın kadîmliğinin başka bir varlık tarafından paylaşılamayacağı görüşü Ebû'l-Hüseyin el-Basrî tarafından da sürdürülmektedir. Bu vasıf ile diğer sıfatlar arasında ortaklık kurularak aynı hükme tâbi olmaları gerektiğini söyleyenlere karşı bunun geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Sıfatlar arasındaki benzerliklerin hükümde de benzerliği gerektirdiği görüşüne katılmamaktadır. Örneğin; siyah ve beyaz renk olmaları bakımından, araz

⁶⁰ İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed Bâcûrî, **Tuḥfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd**, İstanbul, İrşad Kitabevi, 2007, s. 155.

⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 254; Cürcânî, **Şerḥu'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 488; İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlmî Kelam**, C. 2, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339, s. 88.

⁶² Fahreddin er-Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 143.

⁶³ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 254-255; Krş: Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 73; Ansî, **el-Mehaccetü'l-beyzâ**, s. 17b.

⁶⁴ Bkz. Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî Beyzâvî, **Mişbâhu'l-ervâḥ**, thk. Sa'îd Fûde, Amman, Darü'r-Razi, 2007, s. 86-89.

olmaları bakımından ortak iken kırmızı ve cevherden farklı olmaları bakımından da ortaktır. Nefy yönünden de isbat yönünden de belirli açılardan ortaklıkları/benzerlikleri söz konusudur. O halde bunların ikisi de aynı kabul edilebilir mi? sorusunu soran Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, beyaz ve siyahın renk vasfına sahip olması dolayısıyla onları tek bir sıfat kabul edemeyiz demektedir. Biz beyazı beyaz olarak, siyahı da siyah olarak bilmekteyiz, Dilcilerin siyah ve beyaza renk kelimesini vazetmeleri onların mâhiyet bakımından da aynı olduklarını ifade etmediğini söyleyen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî isimlerdeki ortaklık benzerliği gerektirmeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁵ O'na göre zâtlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar zâtlara eklenen bir şeyden dolayı değil zâtların kendisinden dolayıdır.

Allah'ın kendisi ile bildiği bir mânâ dolayısıyla âlim olması gerektiğini ve bu mânânın da aynı kadîm mânâsı ile ortak olması gerektiği söylenmektedir. Çünkü aynı zâtta ortak olmaları dolayısıyla aynı kadîm hükmüne sahip olmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî -ashabımız diye bahsettiği Mu'tezilî âlimlerden nakille- sıhhat noktasındaki ortaklık onun ortaya çıkması veya olması noktasındaki zorunluluğu ifade ettiğini belirtmektedir. Yani Allah'ın âlim olmasının sıhhatindeki ortaklık onun âlim olmasının vücubiyetini ifade etmektedir. O'nunla aynı hükmü almasını ifade etmemekte bilakis bunu imkânsız görmektedir.⁶⁶ Görüldüğü üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kadîmlik vasfının Allah'a has bir özellik olduğunu başka bir varlık için söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.⁶⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kıdem, vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın en özel vasfı olduğunu savunmaktadır. Kadîm olan vâcibü'l-vücûd her halde vâcibü'l-vücûddur yani varlığı zorunludur. Her halde varlığı zorunlu olan hakkında da yokluk imkânsızdır. Allah'ın varlığı her halde zorunludur, çünkü O ezelî olarak vardır. Allah'ın varlığı için vücub ve imkân şeklinde iki ihtimalin olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncelikli olarak imkân yani cevaz yoluyla var olma ihtimalini tahlil etmektedir. Allah'ın varlığının cevaz yoluyla olduğunu düşünürsek varlığını yokluğuna tercih eden bir fâilin olması gerekmektedir. Çünkü varlıkla yokluk eşittir,

⁶⁵ Basrî, **Taşaffuh**, s. 6.

⁶⁶ Basrî, **a.g.e.**, s. 6-7.

⁶⁷ Bkz: Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql = Muvâfaqatü şaḥîhi'l-menḳûl li-şarîhi'l-maḳûl**, C. 5, thk. Muhammed Reşad Salim, 2. bs, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, s. 36 vd.

ikisi de imkân dahilindedir. Kadîm olanın ise fâil sebebiyle var olması imkânsızdır. Çünkü fâilden kasıt, ademden bir şeye hasıl olması ve onu varlığa çıkarmasıdır ki kadîm için böyle bir hal, durum söz konusu değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu sebeple varlığı zorunlu olanın kadîm olması gerektiğini, O'nun varlığının zorunlu olduğu halin başka bir halden daha evlâ olmasını gerektirecek bir durum olmaması sebebiyle tüm hallerde vâcibü'l-vücûd olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple de varlığı her durumda zorunlu olan hakkında ademin imkânsız olduğunu tekrar ifade etmektedir.⁶⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Mu'tezilî düşüncenin en hassas noktalarından biri olan teaddüd-i kudemâ'ya yol açacak her düşünceye karşı durmaktadır. Ona göre kadîm vasfı Allah dışında ne bir zâta ne de bir vasfa izafe olunabilir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Küllâbiyye ve Eş'arîlik gibi sıfatları birer kadîm mânâ kabul eden grupları eleştirmektedir. Allah'ın zâtına kadîm mânâlar ispat ettiklerini söyleyen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu şekilde bir anlayışın doğru olmadığını savunmaktadır. Allah için o olmadığında âlim olmasının mümkün olmadığı âlim olmasını gerektiren bir zât, o olmadığında kâdir olmasının mümkün olmadığı kâdir olmasını gerektiren bir zât ispat ettiklerini, bu durumu hayat, semî ve basîr sıfatları içinde uyguladıklarını ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadelerinden anlaşılan ispat edilen her bir kadîm mânânın kadîm bir zât şeklinde anlaşıldığıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu kadîm mânâların Allah'ın ne aynı ne gayrısı ne de bir parçası olduğu şeklinde bir formül geliştirdiklerini söyleyerek kendisi Allah'ın zâtıyla âlim, kâdir, hay, semî ve basîr olduğunu savunmaktadır. Bu şekilde bir formülasyonun gerçeği yansıtmadığını ifade eden Basrî, bunun bir çözüm üretmediğini düşünmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın zâtı ile diğer zâtlardan ayrıştığını ısrarla ifade etmekte olup kadîmlik vasfının da sadece zâta ait olduğunu söylemektedir.⁶⁹

Allah'ın kadîm olması ve cismaniyetin ondan nefyedilmesi en başta gelen hususiyetlerdendir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Mu'tezilî âlimlerin büyük çoğunluğuna göre peygamberin doğruluğu mûcize ile bilinmektedir. Mûcizenin de

⁶⁸ İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruż**, C. 9, s. 137.

⁶⁹ İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruż**, C. 5, s. 36-37.

Allah'ın fiili olduğu ve yalancının elinde izhar etmeyeceği mâlûmdur. Çünkü yalancının elinde mûcizenin izhar edilmesi kabih bir durumdur ve Allah'ın kabih fiil işlemesi de muhaldir. Çünkü Allah kabihin kabihliğini bilmesi sebebiyle ondan müstağnidir yani kabihe dair bir ihtiyacı söz konusu değildir. Bir şeyden müstağni olan ve kabihliğini bilen o şeyi yapmaz.⁷⁰ Buradaki temel nokta da müstagniliktir. Allah'ın müstağni olması da O'nun cisim olmaması ile bilinmektedir. Cisim olmaması da ancak kadîm olması ile bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında kadîmlik *ehassu's-sıfat* olarak kabul edilmekte olup Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Mu'tezilî âlimler açısından kilit bir noktada durmaktadır.⁷¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kadîm vasfının Allah dışında herhangi bir şeye verildiği takdirde ortaya çıkan çarpık anlayışlara örnek olması için düalist akımları ve teslis inancına sahip olan Hristiyanları göstermektedir. Seneviler Nur ve Zulmet adında iki kadîm ispat etmektedirler. Nur tüm hayrın kaynağı iken, zulmet de tüm kötülüğün kaynağıdır. Önceleri ayrışık iken sonradan çeşitli imtizaç teorileri ile bir araya gelen nur ve zulmet, âlemi meydana getirmiştir. Bu şekilde bir fantastik inanca sahip düalist akımların, neticede iki hüküm sahibi kadîm ispat etmekte olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu tür düşüncelerin kabul edilebilir bir tarafının olmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde temelinde düalist kadîm anlayışa sahip Mecûsîler de bu minvaldedir. Ona göre tek cevher üç uknum görüşüne sahip teslis müntesipleri de aynı şekilde kadîmlerin sayısını çoğaltmakta olup aklî açıdan mümkün olmayan bir görüş ortaya koymuşlardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu nokta Küllâbiyye'nin de yakın görüş dile getirdiğini ifade etmektedir.⁷²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'tan başka kadîm vafına hâiz bir varlığın olmadığını O'na benzer bir şeyin olmamasından anlaşıldığını da ifade etmektedir. Bunu cevher ve araz örneği üzerinden anlatmaktadır. Allah'ın dışındaki tüm

⁷⁰ Allah hikmeti sebebiyle kabih fiil işlemez. Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 342.

⁷¹ İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 9, s. 133-134.

⁷² İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 5, s. 36-37; Buradaki Küllâbiyye eleştirisinden dikkat çeken nokta onları direk Hristiyanlara benzetme, tekfir etmek hatta daha kötü olma gibi zikretmek yerine daha itidalli bir dil kullanmasıdır. Zira hocası Kādî Abdülcebbâr bu noktada Küllâbiyye'yi daha sert bir şekilde eleştirmekte olup Hristiyanların üç tane kadîm ispat ettiklerini, Küllâbiyye'nin ise bunu daha da arttırdığını ifade etmektedir. Bkz: Halil İbrahim Delen, "Kadî Abdülcebbâr'ın İslam Dışı Dinlere Tevhid Eksenli Yönelmiş Olduğu Eleştiriler", İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016, s. 50-51.

varlıkların cevher ve arazlardan müteşekkil olduğu, cevher ve arazların ise hâdis olduğu bilindiğinde yani kadîm olmadıkları anlaşıldığında Allah'tan başka kadîm bir şeyin olmadığı da anlaşılmaktadır.⁷³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kadîmin benzerinin, denginin olmadığı gibi zıddının da olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre makuller üç türdür: Varlığı zorunlu olan (Kadîm), varlığı imkânsız olan, varlığı ve yokluğu mümkün olan. Varlığı zorunlu olanın yokluğu imkânsızdır. Aynı şekilde varlığı imkânsız olanın da var olması mümkün değildir. Varlığı ve yokluğu imkân dahilinde olanlarda ise her iki ihtimal de eşittir. Bu durumda ya varlığı ona evlâdır ya da yokluğu ona evlâ olmaktadır. Burada varlığı ve yokluğu imkân dahilinde olan, kadîmin zıddı olarak düşünülmemelidir. Varlığı ve yokluğu eşit olan varlık kazandığında varlığını ihlal eden bir şey olmadıkça, varlığın ondan nefyedilmesi câiz değildir. Çünkü varlığı yokluğuna bir meziyet olarak hasıl olmuştur ki o da sübûttur. Aynı şekilde yokluk hasıl olduğunda kâdir veya başka bir müessir sebep olmaksızın varlığa geçişi câiz değildir. Çünkü aynı varlıkta olduğu gibi yokluğunu da bir meziyetle kazanmıştır. Yokluğu evlâ olana geldiğimizde ise bu duruma ses gibi devamlı olamayanlara örnek gösterilebilir. Durumu bu şekilde olanların ise fâille var olmaları mümkündür. Çünkü onun varlığı haddizatında imkânsız değildir. Fâil de varlığını yokluğuna tercih edebilir. Ondan bu fâilin veya kâdirin etkisi kesildiğinde de kendisi için evlâ olan şeye yani yokluğa rücu etmektedir. Varlığı kazanması vücûd sıfatı ile ortaya çıkmakta yani ekstra bir meziyetle bu özelliği elde etmektedir. Bu da varlığı üzerinde bir müessirin tercihini gerekli kılmakta aynı zamanda varlığını kazanması da bir başlangıcının olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın varlığı hakkında ise böyle bir tasavvurun mümkün olmadığı aşîkârdır. Onun varlığı için bir başlangıç tayini tespit etmek hatta bunları tasavvur etmek mümkün değildir. Yukarıda ifade edildiği gibi bir illet veya fâil sebebiyle varlık kazanması söz konusu değildir. Dolayısıyla kadîmliğinin benzeri, emsali, dengi ve zıddının olması söz konusu değildir.⁷⁴

⁷³ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 543.

⁷⁴ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 272-273.

2.3.1.2.1. Bekā

Kıdem sıfatı ile yakından ilgili olan bir diğer konu da Bekā sıfatıdır. “*Kıdemî sabit olanın ademi muhaldir*” kaidesine binaen Allah’ın bekā sıfatına sahip olduğuna hükmedilmektedir. Bekā terim olarak devamlılık ifade ederken kelâm âlimleri bekāyı Allah’ın varlığının yoklukla muallal olmaması anlamında kullanmaktadırlar.⁷⁵

Allah’ın bekā sıfatı ile muttasıf olması noktasında bir problem bulunmamaktadır. İhtilaf bekânın anlamı ve zât ile ilişkisi noktasında başlamaktadır. Bir grup âlim Allah’ın zâtı ile Bâkî olduğunu savunurken başka bir grup mânâ sıfatı olarak kadîm bir bekā sıfatı olduğunu iddia etmektedirler.⁷⁶ Bekāyı zât ile özdeş olarak kabul etmeyenlerden başka bir grup da onu selbî sıfat olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁷

Tartışmaya neden olan noktada yani varlığın devamlılığı olan şeyin zâta zâid sübûtî bir sıfat olup olmadığı noktasında Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bekāyı Bâkî de kâim bir sıfat diğer bir ifadeyle hüküm olarak kabul etmektedir. Bu görüş Mu‘tezile’nin geneli tarafından kabul edilmemekte olup reddedilmiştir.⁷⁸

2.3.1.2.2. Temânü‘ Delili

Allah’ın tekliği, tek kadîm varlık oluşu ile ilgili kelâm âlimleri tarafından çeşitli deliller ileri sürülmektedir. Bu delillendirme yöntemlerinden bir tanesini de temânü‘ delili oluşturmaktadır. Bu delilin temelinde iradelerin, kudretlerin çatışması söz konusu olup, birden fazla ilahın varlığı ihtimal dahilinde olduğunda, bir işte ortak paydada buluşmalarının imkânsızlığı üzerine bir çıkarım yapılmaktadır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî temânü‘ delilini dâî olmadan fiilin gerçekleşmeyeceği görüşüne dayanarak eleştirmiştir. Ona göre şayet dâide ortaklık söz konusu olursa ihtilâf ortaya çıkmaz.⁷⁹ Öncelikli olarak ilah olanın sonsuz hikmet ve ilim sahibi olması gerekmektedir. Bu sebeple sonsuz hikmetleri gereği ortak bir paydada buluşmaları

⁷⁵ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 70.

⁷⁶ İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 49.

⁷⁷ İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 274.

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-’uqûl**, C. 2, s. 446; Hillî, **Menâhicü’l-yakîn**, s. 303.

⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûnîka**, s. 293; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye fî nakzi kelâmi’s-Şî’a ve’l-’Kaderiyye**, C. 3, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409, s. 305.

imkân dahilindedir. Yani eğer iki ilah arasında ihtilaf vâkî olacaksa bu dâide gerçekleşecektir. Lakin burada dikkat edilmesi gereken nokta hikmet sahibi olan iki ilahın dâî noktasında ihtilaf etmesi muhaldir. Çünkü bu iki ilahın da zâtı gereği âlim olması gerekmektedir. Zâtıyla âlim olanın da herşeyi bilmesi gerekir ki bu kapsama diğer ilahın bildiklerini bilmesi de dahildir.⁸⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu sebeple eğer iki ilahta salahın hangi noktada olduğunu biliyorsa niye ihtilafın vâkî olması gerektiğini sorgulamaktadır. Sonuçta ilahlardan bir tanesi faydaya yönelik bir iş yaptığında diğer ilah da bunu bilmektedir ve bunun aksine hareket etmesi de hikmete terstir.⁸¹

Dâî görüşüne yine dâî açısından uyuyan iki insan örneği ile itiraz edilmektedir. Uyuyan iki insanın herhangi bir dâîsinin olmamasına rağmen anlaşmazlığın -örneğin kıyafet hakkında- vâkî olabileceğini ifade etmektedirler. Bu sebeple temânü'un gerçekleşmesi söz konusudur.⁸² Diğer taraftan uyanık olan iki insan da farklı dâîlere sahip olabilir. Örneğin bu iki kudret sahibinden biri bir cismin hareket etmesini talep ederken diğer sabit durmasını dileyebilir. Bu sebeple zıtlara yönelik dâî sebebiyle de temânü' söz konu olabilmektedir.⁸³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin temel de dikkat çektiği nokta fiilin kâdirden sâdır olmasının şartı o fiile yönelik dâîdir. Yani fiillerin meydana gelmesinde ona göre bir farklılık söz konusu olmayıp dâînin tüm fiiller için temel şart olduğudur. Bu noktada temânü'un vâkî olacağını savunanların temel hareket noktalarının fiilleri kudret merkezli kabul etmeleridir. Yani iki kâdirin iki zıt unsura güç yetirebilmeleridir. Onlara göre iki kâdir arasındaki temânü'un imkânı⁸⁴ iki kâdirinden mutlak olarak kâdir olmasına dayanmaktadır. Bu sebeple onlara göre kâdirden fiilin sâdır olması sadece kâdir olmasına bağlı olup orada dâîyi şart koşturmamaktadırlar.⁸⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî fiilde temel şart olarak dâîyi kabul ettiği için aynı şekilde uyuyan iki kişinin

⁸⁰ Bkz: Basrî, **Taşaffuh**, s. 74-77.

⁸¹ Hımaşî, **Münkız**, C. 1, s. 137; Burada temanuya itiraz aklın bir imkân açısındandır. Yoksa bilfiil olmasını mümkün görmemektedirler. İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 96.

⁸² Hımaşî, **Münkız**, C. 1, s. 137; İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 509.

⁸³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 96-97; Ayr. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 508.

⁸⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu durumu takdiri diğer bir ifade ile farazi bir durum olması hasebiyle de eleştirmektedir. Yani gerçeklememiş ama mevzunun açıklanması için sanki gerçekmiş gibi kabul edilen bir durumdur. Bu sebeple bu takdiri durumun temânü'u imkân dahilinden çıkarması söz konusu değildir. Basrî, **Taşaffuh**, s. 105.

⁸⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 509.

de dâî sebebiyle ihtilaf veya ittifak edebileceğini savunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî uyuyan insanda da fiile yönelik dâînin olduğunu fakat bunu hatırlamadığını ifade etmektedir. Örneğin; iki uyuyan kişiden birisi diğerine doğru uzanır veya ayaklarını uzattığında diğeri bundan rahatsızlık duyar. Bu sebeple diğeri tarafa dönmesini ister fakat her ikisi de uyandıktan sonra dâîyi hatırlamaz. Şayet iki zıt unsurun müreccehsiz yani dâîsiz olarak vâkî olduğunu söylersek, bunun imkânı noktasında iki kâdirin eşit olması görüşü hava da kalmaktadır. Bu sebeple uyuyan kimse hakkında dâînin varlığı imkânsız bir şey değildir.⁸⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî nihâî kertede iki ilah arasında dâî sebebiyle ihtilafın vâkî olmayacağını savunmaktadır. İki ilahın iradelerinin tezahür etmemesini bir zafiyet olarak değerlendirmeyen Basrî, bunun sebebinin acziyette aranmaması gerektiğini ifade etmektedir. Zîra ikisi de kâdir, âlim ve hikmette eşit olmaları sebebiyle, ikisinden birinin kudretinin taalluk ettiği sahayı diğeri de kapsamaktadır. Nihayeti olmayan fiillere ve bunun zıtlarına ikisi de kâdir olmaları gerekmektedir. Bu sebeple ikisinden birinin diğerinden önce iradesinin vuku bulmasının tek yolu, nihayeti olmayan isteklerin meydana gelmesi ile söz konu olabilmektedir ki bu da imkânsızdır. Bu sebeple ilahlardan birisinin sonsuz bir şeyi talep etmesi ve yerine gelmemesi onun acizliği şeklinde yorumlanmaması gerekmektedir. Çünkü diğeri ilahta aynı sonsuz isteklere ve etki sahasına hakimdir. Onlardan birisinin iradesinin öncelikli olarak tecelli etmesi diğerinin zafiyeti veya acziyeti değil iradesinin gerçekleşmesine gerek kalmamasıdır. Çünkü diğeri ilah da aynı etki gücüne ve etki sahasına sahiptir.⁸⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tevarüs ettiği gelenekle bu noktada fikri ayrışmaya varmasının temel etkenlerinden bir tanesi de bir makdûr üzerinde iki kâdirin tasarrufta bulunabilmesidir. Mu'tezilî gelenek içerisinde iki kâdirin bir makdûra tesiri -çoğunlukla- kabul görmemiştir. Temânü'un vâkî olacağını iddia edenlerin

⁸⁶ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 137-138; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin burada meseleyi unutma üzerinden anlamasında Mu'tezile'nin fiilde dâîyi şart olarak kabul etmemeleri unutan insan üzerinden anlatmaları sebebiyledir. Bkz: Özerol, "İbnü'l-Melahimî'nin Tevhid Anlayışı", s. 302.

⁸⁷ Himmaşî, **Münkız**, C. 2, s. 137; İbnü'l-Melahimî *Mu'temed*'te bu konuda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini takip ettiğini ifade etmektedir. *Fâ'ik*'te de sıklıkla bu konuyu *Mu'temed*'de izah edeceğini söylemektedir. Dolayısı ile bu konudaki serdettiği görüşler Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinin özeti mahiyetindedir. İbnü'l-Melahimî, **Fâ'ik**, s. 96-98.

temel savunduğu noktalardan bir tanesi iki kâdirîn bir makdûra tesirinin mümkün olmamasıdır.⁸⁸

2.3.1.3. Âlimiyyet

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın âlim ve kâdir sıfatlarını “âlimiyyet” denilen tek sığata ircâ ederek filozofların görüşüne yakın görüş belirtmektedir. Bu ise filozofların görüşünün aynısı olarak değerdendirilmektedir.⁸⁹ Genel olarak Mu'tezile kelâm sistematığı içerisinde kudret sıfatı önce, ilim sıfatı sonra gelmektedir. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ilmi merkeze aldığı görölmektedir.⁹⁰ Allah'a kadîm mânâlar isnad etmekten kaçınan Mu'tezilî âlimler, Allah'a kadîm bir ilim sıfatı isnad etmekten sakınmışlardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre de âlimiyyet zâtla mualllel bir hal/hükümdür.⁹¹ Ona göre bir şeyin âlim olması demek şahitte veya gâibte olması fark etmeksizin âlimle mâlûm arasındaki taallukun meydana gelmesidir. Ancak Allah hakkında bu taalluk zâtla mualllel iken şahid âlemde kalple/bünye-i mahsûsa ile muallleldir.⁹²

Allah'ın zâtında değışiklik olabileceğine kapı aralamak istemeyen cebrî/determinist anlayışı savunanlara göre ilmin mâlûma tâbi olması demek, Allah hakkında bu değışen mâlûmât ile değışimin söz konusu olacağı anlamına gelmekteydi. Bu sebeple Allah'ın değışmeyen tek bir şey ile her şeyi bildiğini iddia etmekteydiler. Bunların aksine insan özgürlüğü ile bu anlayışın çeliştiğini savunanlar

⁸⁸ Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 606-608.

⁸⁹ Basrî, **Taşaffuh**, s. 54-58; Krş. Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C. 1, s. 60; Abdülhamid, **İslam'da İ'tikadi Mezhebler ve Akaid Esasları**, s. 236.

⁹⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de daha önce geçtiğı üzere kudret sıfatını öncelemektedir. Lakin burada öncelemekten maksat uluhiyet anlayışının inşasında ilmin merkezi konumda olmasıdır.

⁹¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 80; Allah'a kadîm bir mânâ olarak ilim sıfatının ircâ edilmesi noktasındaki tartışmanın lafzî olduğunu savunalarda bulunmaktadır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre Allah'ın ilminin ve âlimiyyetinin kadîm olduğunu ifade etmektedir. Çünkü onlara göre âlimiyyet, kâdiriyyet gibi hususlar ilim ve kudret ile muallleldir. Ebû Hâşim'in bu sıfatların ilintili olduğu beşinci bir hal ispat ettiğini söyleyen Tûsî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre âlimiyyet zâtla mualllel olduğunu belirtmektedir. Basrî olsun Cübbâiler olsun Mu'tezile'nin ekserisi tarafından gösterilen Allah dışında kadîm lafzının kullanılmaması hassasiyetini dikkat çekilmektedir. Mu'tezilî âlimler kadîm lafzını kullanmamakla birlikte ismi sıfat olsun, hal, olsun, hüküm olsun bunlara hakikatte kadîm anlamında kullandıklarını ifade etmektedir. Tûsî, **Telhîş**, s. 124; Krş: İbn Ebi'l-Hadîd, **Ta'lik**, s. 414b.

⁹² Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 163; Ansî, **el-Mehaccetü'l-beyzâ'**, s. 29a.

“değişmeyen varlığın değişen şeyleri bilemeyeceğini” iddia ederek “ilim mâlûma tâbidir” prensibini benimsemişlerdir.⁹³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilmin mâlûma tâbi olduğunu savunmaktadır. Bundan dolayı -Râzî'ye göre- mâlûmun değişmesiyle Allah'ın ilminde de değişikliğin meydana geldiğini söylemiştir.⁹⁴ Ona göre Allah'ın zâtı, mâlûmun gerçekleşmesi şartıyla bilinmesini gerektirmektedir. Yani Allah gerçekleşen var olan mâlûmla âlim olmaktadır. Doğal olarak mâlûm var olduğu sürece ona ait bilgi var olacak, yok olmasıyla da ona ait bilgi de yok olacak ve başka bir bilgi meydana gelecektir.⁹⁵

Allah'ın ezelde hay ve kâdir olduğu noktasında kelâm âlimleri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Allah'ın ezelde âlim olduğu noktasında da aslında bir farklılık söz konusu değildir. Farklılaşma ispat edilen bu ezelî ilim ile değişen mâlûmâtın ilişkisinde belirginleşmektedir. Mu'tezile içerisinde bazı âlimler sürekli oluşumun devam etmesi sebebiyle eşyanın varlık sahasına çıkmadan ezelî ilimle ilişkilendirilmesine mesafeli durmuşlardır. Onlara göre Allah'ın varlıkları ezelde bilmesi onların ezelde Allah'la var olduğu anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah'ın varlıkları icadı, ihdası esnasında bildiğini iddia edenler bulunmaktadır. Bu bilgilere ilave olarak Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından ezelî ilim kabul edilmektedir.⁹⁶ Bu doğrultuda Cehm b. Safvân, Hişâm b. Hakem⁹⁷ ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî Allah'ın var olmadan önce eşyayı bilmediğini söyleyerek var olmadan önce

⁹³ Metin Özdemir, **Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2003, s. 57; Bir diğer ifade ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre âlim olma özelliği zâtî bir özelliktir. Bundan dolayı Allah bir ilimle âlim değildir. Kendi zâtı gereği âlimdir. Âlimliğin kendi zâtından olması sebebiyle de onun ilmi ebedî olup tüm mâlûmâta şamildir. Basrî, **Taşaffuh**, s. 74.

⁹⁴ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **el-Meţâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî**, C. 2, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, t.y., s. 107; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrû'l-kebîr = Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 2, 3. bs, Beyrut, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, s. 283; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 58, 66; Krş: Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, **Ebkârü'l-efkârî usulî'd-din**, C. 2, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 2. bs, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004, s. 21-22.

⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 292; Fahreddin er-Râzî, **Meţâlib**, C. 9, s. 53; Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî Semerkandî, **eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye**, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Kuveyt, Mektebetü'l-Felah, 1985, s. 371-372; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 128.

⁹⁶ Bkz: Basrî, **Taşaffuh**, s. 59-65.

⁹⁷ Şehristânî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Hişâm b. Hakem tarafından ortaya atılan eşyanın var olmadan önce bilinmeyeceği görüşüne meylettiğini söylenmektedir. Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C. 1, s. 96.

bilmesini imkânsız olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁸ Diğer âlimler ise Allah'ın var olmadan önce eşyayı bileceğini söylemektedir. Allah'ın var olmadan önce eşyayı bildiğini iddia ettiğimizde, var olmadan önceki ile var olduğundaki bilgisinin durumunun ne olduğu, var olacağına dair bilgi ile var olduğuna dair bilginin aynı olup olmadığı, var olacağına dair bilginin var olduğunda devam edip etmediği gibi soruları gündeme getirmektedir. Mu'tezile, filozofların "Allah'ın değişen tikelleri bilmez" görüşüne eleştiri olarak bir şeyin var olacağına dair bilgisi ile var olduğuna dair bilgisinin aynı olduğunu iddia etmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu iki bilginin aynı olmadığını kabul etmekte bir şeyin var olacağına dair bilginin, varlık esnasında devam ettiğini lakin var olduğu esnada hudûsuna müteallik yeni bir bilginin oluştuğunu söylemektedir.⁹⁹

Hâl kavramını reddetmesiyle bilinse de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bilgi meselesinde ilginç bir biçimde bu kavrama başvurmaktadır. O "*bilmek insan için kalbin bir durumunu/hâli, Allah içinse kendi özel varlığının bir durumunu gösterir*" demektedir.¹⁰⁰ Ancak, bu hâl/ahvâl terimi -kullanılışına göre- Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin zihninde 'hvl' kökünün imkân sağladığı değişim veya çeşitlenme mânâsına gelmektedir. Bilgi bir varlığın kendisinden başka bir şeyle ilişkisini, ona olan taallukunu ifade eder. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu ilişkiyi 'bilenin, bilinenin tamamen

⁹⁸ Basrî, **Taşaffuh**, s. 59-60; İbnü'l-Melâhimî, Hişam b. Hakem'in görüş ve endişelerini aktarıp Mu'tezili âlimlerin vermiş oldukları cevapları aktarmaktadır. İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 127-128.

⁹⁹ Basrî, **Taşaffuh**, s. 64-65; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 87; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 108-109.; Ucâlî, **Kâmil**, s. 346-347; Hillî, **Menâhicü'l-yakîn**, s. 270; Fahreddin er-Râzî burada Basrî'ye itiraz etmektedir. Aynı anda iki bilginin devam etmesini mümkün görmemektedir. Allah'ın belirli şahsın var olmadan önce belirlirli bir vakitte var olacağını bildiğinde bu şahıs var olduğunda oluşan bilgidir. Yani burada iki bilgi bulunmaktadır. Eğer Allah belirli bir şahsın belirli bir vakitte olacağını var olmadan önce bildiğini ifade ederse bu belirli şeyin var olması esnasında diğer bilginin varlığı zorunlu olursa birinci bilginin yok olması da zorunlu hale gelirdi. Çünkü birinci bilgi artık cehl ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, bu cehalet ifade etmez çünkü birşeyin varolacağına dair bilgi o şey var olduğunda onun varlığına dair bilgidir. Bundan dolayı ikinci bir bilginin ortaya çıkması zorunlu değildir" şeklinde bir itiraz yapılabileceğini zikretmektedir. Râzî bu durumda İbnü'l-Melâhimî'nin beyan ettiği görüşün yani ilk bilginin yok olup ikinci bilginin devam etmesinin daha makul olduğunu söylemektedir. Ona göre ikinci bilginin var olmasıyla birinci bilginin yok olmaması ve devam etmesi sağlam bir görüş değildir. Çünkü bir şeyin var olacağına dair bilgi var olmadan önce veya sonra olursa bu cehalet olmaktadır. Bu durumda bilginin değişmesi ona daha mantıklı gelmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 290.; Ayr. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Me'tâlib**, C. 3, s. 157; Hillî de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşünü zayıf bulmaktadır. Hillî, **Menâhicü'l-yakîn**, s. 271.

¹⁰⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bilmenin kalbin bir hali olmasını ifade etmektedir. Bu nokta ileri sürülen itirazları da kabul etmeyerek elıştirmektedir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 201-206.

farkında olma olgusu' olarak tanımlar.¹⁰¹ Bu ilişkiyi hâl ile ifade etmektedir. Bunun sonucu olarak, mâlûmun/bilinenlerin çeşitliliği, bilgi hareketlerinin ve haliyle bilgiye sahip olan olguların çeşitliliğine yol açar. Her bir yeni mâlûmun görünüşüne karşılık gelen bilenin yeni bir durumu vardır.¹⁰²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunu Allah için düşündüğünde ilahî bilginin ezelîliğini gerçekten inkâr etmeden Allah'ın iki şekilde bildiğini söylemektedir: Birincisi; bir şeyin var olacağını bilmesi, ikincisi; var olduğunu var olarak bilmesidir.¹⁰³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından iddia edilen Allah'ın ezelî bilgisini inkâr ediyor yaklaşımı gerçeği yansıtmamaktadır. O Allah'ın ezelî anlamda küllî bilgisini inkâr etmemektedir. Zâtıyla âlim olanın ezelî olarak bilgisinin olmaması söz konusu değildir. Allah'ın değişen tikel hâdisler noktasında insan özgürlüğü açısından ve benimsemiş olduğu ilim-mâlûma tâbidir ilkesi gereği farklı bir yorum ileri sürmüştür. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ezelî bilginin kulun ihtiyarı açısından problem teşkil ettiğini kabul etmemektedir.¹⁰⁴ Allah'ın bir şeyin var olduğundaki bilgisinin beşerin iradesine uygun olarak hasıl olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu sebeple

¹⁰¹ Âlim bir işi diğer işlerden ayıran/farkına varandır. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 194, 339.

¹⁰² İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 200-201.

¹⁰³ İbnü'l-Melâhimî, **a.y.**; Gimaret, "Abu'l-Hosayn Başrî", s. 322-324.

¹⁰⁴ Kader-Kaza meselesi olarak da bilinen bu meselede Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu iki kelimeyi emir-hüküm mânâsında müşterek lafızlar olarak değerlendirmektedir. Ona göre Allah'ın küllî bilgisi kulların fiillerinin özgürlüğü açısından bir hâlel teşkil etmemektedir. *Ğureri'l-edille*'den iktibasla İbn Ebî'l-Hadîd, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Sıffin savaşında bir ihtiyar ile geçen meşhur diyalogu aktarmaktadır. İhtiyar, Hz. Ali'ye gelerek "Ne dersin? Şam'a yani Sıffin'e gidişimiz Allah'ın kazâ ve kaderiyle mi olmuştur?" diye sorunca Hz. Ali "Dâneyi yarıp içinden filiz çıkaran ve hiç yoktan şuur sahibi nefisler, insanlar yaratan Allah'a yemin ederim ki biz bir yere bir vadiye ve bir bayıra ancak Allah'ın kazâ ve kaderiyle indik ve çıktık" şeklinde cevap verir. Bunun üzerine o yaşlı kimse "Çektiğim bunca zahmet ve meşakkate karşılık, Allah katında mükafata nail olmak isterim. Lakin ben kendim için hiçbir ecir ve sevap görmüyorum" deyince Hz. Ali "Sus! Sıffin'e giderken gidişiniz için size Allah büyük ecir vermiştir. Siz hal ve hareketlerinizden hiçbir şeyde mecbur olmadınız ve zorlanmış da değilsiniz" cevabını verir. İhtiyar da bunun üzerine "Nasıl! Hani yâ bizi kazâ ve kader sevk etmişti" diye sorunca Hz. Ali "Yazık, Galiba sen 'kazâ'yı insanları fiile ve hareketlerine mecbur kılan; kaderi de zorlayıcı olarak görüyorsun. Eğer öyle olsaydı o vakit sevap ve ikab, va'd ve vaîd, emir ve nehiy batıl olur; Allah tarafından hiçbir günahkarı kınama ve çirkin görme, hiçbir iyilik de bulunanı ve itaat edeni övme ve takdir etme olmaz, iyilik eden fenalık edenden çok övgüye, fenalık eden de iyilik edenden çok kınanmaya layık bulunmazdı...". Hz. Ali sözlerine bir süre daha devam ettikten sonra, ihtiyar tekrar: "O halde bizim kendisiyle yürüyüp hareket ettiğimiz kazâ ve kader nedir?" diye sorunca Hz. Ali de: "O ancak Allah'ın işi ve hükmüdür" diye cevap verdikten sonra: "Senin Rabbin yalnız kendisine tapmamızı ve anaya babaya iyilik etmemizi emretti" âyetini okudu. Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebî'l-Hadîd, **Şerhu Nehci'l-belâğa**, C. 18, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965, s. 237-238.

ezelî bilginin ef'âl-i ibâd açısından ontolojik bir zorunluluk barındırmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁵

Allah'ın ilminin kuşatıcılığı noktasında farklı fikirler ortaya atılmıştır. Eş'arîler Allah'ın ilminin mümkün, zorunlu ve muhal olan her şeyi kuşatacağını iddia ederek sıfatlar içerisinde kudretten de daha genel olduğunu savunmuşlardır. Diğer taraftan bu konu ile alakalı olarak Allah'ın kendisini bilip bilemeyeceği, sonsuzluğu bilemeyeceği, değişen tikelleri bilemeyeceği gibi farklı görüş beyan edenler de bulunmuştur.¹⁰⁶ Burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından önemli olan nokta filozofların “Allah'ın ilmi değişen tikellere taalluk etmez”¹⁰⁷ şeklinde ifade edilen görüşleri etrafında cereyan eden tartışmadır. Sürekli değişim içerisinde olan cismani tikellerin bilgisinin nasıl olacağı tartışmanın önemli noktalarındandır. Bu varlıkların değişime muhatap olması ve zamansal olmaları onlara dair bilginin değişime tâbi olup olmadığı ya da değişim söz konusu olmadan onların durumunun nasıl bilinebileceği kelâm âlimleri tarafından tartışılmıştır. Filozoflar iki durum veya hal arasındaki değişimden hareketle Allah'ın ilminin değişen tikellere taalluk etmeyeceğini iddia etmişlerdir. Örneğin; bir şahsın evde olduğuna dair bilgi ile evden çıkmasından sonraki bilgisinin aynı olmadığı ortadadır. Bu şahsın evden çıktığında ya o bilgisi gidecek ve evde olmadığına dair bir bilgi gelecektir. Bu ise Allah hakkında sıfattan sıfata değişmeyi gerektireceği için imkânsızdır. İkinci şıkkı düşündüğümüz de ise bilgi aynı kalacağı için o şahsın ikinci hali hakkında bilgisizlik söz konusu olacak olup Allah hakkında cehalet gündeme gelecektir. Bunların ikisinin de Allah hakkında imkânsız olduğunu ve ondan tenzih edilmesi gerektiğini savunan

¹⁰⁵ Basrî, **Taşaffuh**, s. 116, 120; Mu'tezile'nin geneli de Allah'ın ilminin ezelî olduğunu ve bunun kulların fiilleri açısından bir zorunluluk gerektirmeyeceğini ifade etmektedir. Cübbâî, **Maḳālât**, s. 116-117.

¹⁰⁶ Allah'ın ilminin kuşatıcılığını hakkında yapılan yorumların ayrıntıları için bkz. Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 114-122.

¹⁰⁷ Kelâm kaynaklarından “Allah tikelleri bilmez” şeklinde filozoflara atfedilen görüşün tam olarak onların kaynaklarında karşılığını bulmak zordur. Zîra İbn Sina'nın eserlerinde bu ifade geçmemektedir. Allah'ın tikelleri tümel olmaları bakımından bildiği ifade edilmektedir. Bu da tikellerin nispet edildikleri sebebin bilinmesi ile bilenebileceği anlamına gelmektedir. O'nun bilgisinde geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman gibi kayıtlar bulunmamaktadır. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, 3. bs, Litera Yayıncılık, 2015, s. 166.

filozoflar, Allah'ın değişen tikelleri tümel bir şekilde bilebileceğini iddia etmişlerdir.¹⁰⁸

Mu'tezilî âlimler filozoflar tarafından iddia edilen bu durumu bertaraf etmek için bir şeyin var olduğuna dair bilginin, var olacağına dair bilgiyle aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre mâlûmun yokluktan varlık sahasına geçmesi, onun bilgisinde bir değişikliği gerektirmemektedir. Çünkü bu iki bilgi aynıdır. Örneğin; bir şahsın yarın bir yere gideceğini bilen kimse, onun bu işi gerçekleştirdiğinde -yarın olduğunda- aynı bilgiyle bunu bilmektedir.¹⁰⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Mu'tezilî âlimler tarafından ileri sürülen bir şeyin var olduğuna dair bilgisi ile var olacağına dair bilgisinin aynı olduğu görüşüne katılmamakta ve bunun doğru olmadığını birkaç açıdan gerekçelendirmektedir.¹¹⁰ Öncelikli olarak ona göre gerçekleşmiş olanla, gerçekleşecek olan arasında hakikat farkı bulunmaktadır. Bu iki durumun hakikati aynı değildir. Dolayısıyla iki farklı hakikate dair bilginin de farklı olması gerekmektedir.¹¹¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ikinci itirazı bir şeyin gerçekleştiğine dair bilmenin şartı, o şeyin gerçekleşmiş olmasıdır. Gerçekleşeceğine dair bilmenin şartı ise henüz gerçekleşmemiş olmasıdır. Bu iki durumun aynı olduğunu kabul ettiğimiz de şartlar

¹⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 194; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 122.

¹⁰⁹ Basrî, **Taşaffuh**, s. 66-67, 69; Hillî, **Menâhicü'l-yaqîn**, s. 169; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 122, 124.

¹¹⁰ Hillî, **Menâhicü'l-yaqîn**, s. 170; Ucâlî, **Kâmil**, s. 346-347; Bir şeyin var olmadan önceki haline dair bilginin sanki mevcûdmuş gibi algılanmasına Ebü'l-Hüseyin el-Basrî karşı çıkmaktadır. Faraza Allah'ın ezeli ilminde kâfir olarak bilinen birisinin iman etmesi onun ilminde bir değişiklik ifade edip etmeyeceğini düşünülebilir. Çünkü ezeli ilminde kâfir olanın iman etmesi hakiki bir değişim olarak kabul edilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada iman etmesini mevcûd haliymiş gibi algılanmasına dikkat çekmektedir. Bunun bir şeyin bilgisinin başka bir bilgiyi ispat etmesi olarak değerlendirmekte olup bunu inkılap olarak kabul etmemektedir. İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 207; Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 605; Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Me'tâlib**, C. 9, s. 52.

¹¹¹ Verilen örnekler değişmekle birlikte varılan sonuç aynıdır. Bkz: Basrî, **Taşaffuh**, s. 66-67, 70; Fahreddin er-Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 195; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 126; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. 4, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. bs, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998, s. 121; İbnü'l-Melâhimî bu delili Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den nakille Ebû Ali ve Ebu Kasım el-Kâ'bi'ye nispet etmektedir. Bize göre doğru olarak nitelendirdiği delilde bir şeyin yokluktan sonra var olması durumunda Allah'ın ona yönelik bilgisinin taalluku ve o var olan şeyin Allah'a tebeyyününde var olduğu bir yenilenme ortaya çıkmaktadır. Bu da bir şeyin var olacağına dair bilgisinin taalluku ile varlık kazandığı durumdaki bilgisinin taallukunun aynı olmadığını göstermektedir. Bkz. İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 128; Krş. Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 1, s. 319; Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd, **Şerhu Nehci'l-belâğa**, C. 3, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965, s. 233.

arasında çelişki ortaya çıkmaktadır. Veya diğer bir ifade ile şartlar arasında farklılığın söz konusu olmaması, şartların aynı olmasını gerektirmektedir. Örneğin; bir şahsın yarın bir işi yapacağına dair bilgi ile o işi yaptığında ortaya çıkan bilgiyi düşünelim. Bu şahsın yarın yapacağı işe dair bilgiye yarın oluşan bilgi eklendiğinde ancak durumu anlaşılabilir. Bu da önceki iki farklı bilginin uzantısı olup, birbirlerinin aynısı değildir.¹¹²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin diğer bir itirazı da bir önceki itiraza benzemektedir. Bir şeyin gerçekleştiğine dair bilgisi, gerçekleşeceğini bilmemekle birlikte olabilir veya tam tersi de söz konusu olabilir. Örneğin; hâdis bir varlığın varlığa çıkma esnasında bilindiği ve varlığa gelmeden önce fark edilmediği durum böyledir veya tam tersi de düşünülebilir. Varlığa çıkmadan önce bilindiği fakat oluşu esnasında fark edilmediği de olabilir. Bu da iki bilinenin farklı olduğunu göstermektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ilmin mâlûma tâbi olduğu kabulünü göz önüne alırsak doğal olarak bilinenlerin farklı olmasından hareketle bilgilerin de farklı olacağı sonucuna vardığını görebiliriz.¹¹³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yapmış olduğu itirazlarda dikkat çeken nokta farklı zamanlarda oluşan bilgilerin farklı olacağı, aynı kabul edilemeyeceğidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ilimin mâlûma tâbi olduğunu yani izafet olduğunu kabul etmesi de Basrî'nin buradaki tavrının anlaşılması noktasında önemli olduğunu düşünüyoruz.¹¹⁴ Çünkü farklı zaman ve mekanlarda oluşan mâlûmun farklı olması, ortaya çıkacak bilgilerin de aynı olmayıp farklı olmasını gerektirmektedir. Aksi takdirde bilmekle bilmemek, bilinme ile bilinmemenin aynı olması gibi çelişik bir durum söz konusu olacaktır.

Anlaşıldığı üzere Mu'tezile bu problemi bilgiyi izafet kabul ederek çözmeye çalışmaktadır. Fahreddin er-Râzî de Mu'tezile gibi bilgiyi izafet olarak kabul ederek

¹¹² Fahreddin er-Râzî, *Erba'în*, C. 1, s. 195-196; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 126; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 4, s. 121, 125.

¹¹³ Fahreddin er-Râzî, *Erba'în*, C. 1, s. 195; Bir şeyin var olmadan önce mevcüdiyetinin bilinmemesi gibi durumları Allah hakkında ifade etmek O'nun cehalet gibi bir şeyle veya ilme zıt bir vasıf ile ittisaf etmesinin gerektirmemektedir. Ucâlî, *Kâmil*, s. 339; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 126; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 4, s. 122, 125; Cürçânî bu üçüncü itirazın farklı bir ifade tarzının olduğunu aktarmaktadır: Birşeyin gerçekleşmesinden önce gerçekleşeceğine inanılması bilgi iken onun gerçekleştiğine inanmak cehalettir. Gerçekleştikten sonra ise tam tersi söz konusudur. Bu da iki bilginin farklı olduğunu göstermektedir. Bkz: Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 128.

¹¹⁴ Basrî bu izafeti "taalluk" olarak isimlendirmektedir. Tûsî, *Telhîş*, s. 157.

bu durumu çözmeye çalışmıştır. Onlara göre mâlûmdaki değişim Allah'ın zâtında bir değişikliği gerektirmemekte olup, değişim izafetlerde gerçekleşmektedir.¹¹⁵ Çünkü Allah'ın bilgisi mâlûm ile âlim arasındaki izafet olarak kabul edilmektedir. İzafetlerde değişimin olması da imkân dahilindedir.¹¹⁶ Mu'tezile Allah'ın bir şeyin olacağına dair bilgisi ile olduğuna dair bilgisinin aynı olduğunu, Allah'ın bilgisinde bir değişiklik olmadığını ifade etmektedir. Lakin bilgiyi izafet olarak kabul etmek bilgide değişikliği gerektirmektedir. Teftâzânî bilginin izafet olduğunu kabul edip değişmediğini iddia etmenin mümkün olmadığını beyan etmektedir. Muhtemelen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Mu'tezile'nin bu açmazını fark ederek Allah'ın tikellere dair bilgisinin değiştiğini söylemektedir. O Allah'ın değişen tek tek olaylara dair bilgisinin mevzu bahis tikellerin değişmesi ile değiştiğini ve onların varlık kazanmasından sonra bu bilginin oluştuğunu ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bu değişimin kadîm olan Allah'ın zâtında meydana gelmesini yadırganacak veya eleştirilecek bir durum olarak da değerlendirmemektedir. Anlaşıldığı üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre izafelerden müteşekkil olan bu hâdis bilgiler ile nitelenmesinde bir beis bulunmamaktadır.¹¹⁷

Bilginin bilen ile bilinen arasında izafet olarak kabul edilmesi dolaylı olarak Allah'ın ilminin ezeli olduğunu ikrar anlamına gelmektedir. Kaldı ki Mu'tezile zâtı gereği âlim olanın var olmadan önce eşyayı bilmesi gerektiğini, yoktan yaratmanın eşyaya dair ezeli bilgiyi yok etmediğini söylemektedir.¹¹⁸ Burada ortaya izafetin tarafları arasındaki etkileşim farklı bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Bilenin ezeli olduğunu kabul ettiğimizde bilinenin de ezeli olması gerekmez mi? sorusu gündeme

¹¹⁵ Fahreddin er-Râzî'nin Meâlim eserine şerh yazan İbn Tilimsâni Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin taalluk dediği şeyle Fahreddin er-Râzî'nin izafet dediği şey arasında bir benzerlik bulmaktadır. Ayrıca diğer taraftan Basrî gibi Fahreddin er-Râzî'nin de izafetlerdeki değişimin yani teceddüdün zâtta gerçekleştiğini söylediğini aktarmaktadır. Bkz: Abdullah b Muhammed b Ali el-Fehrî İbn Tilimsâni, **Şerhu'l-Me'âlim fî uşûli'l-fıkh**, thk. Avvâd Mahmûd Avvâd Sâlim, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011, s. 328-329.

¹¹⁶ Fahreddin er-Râzî, Muhaşşal, ss. 154-55; Fahreddin er-Râzî her ne kadar bir çözüm getirse de aslında problem ortada durmaktadır. Çünkü ilmin mâlûma tâbi olmasıyla temelde mâlûmun değişiminin bilende değişimi gerektireceğini ifade etmektedir. Her ne kadar kendisi değişimin izafette olduğunu ileri sürse de bu ilişkinin bilgiye dayalı olması sebebiyle değişiklikte bir bilgi değişikliğidir. Hanefi Özcan bu şekilde ilim sıfatının bir izafi yönünün bir de hakiki yönünün olmasının bu konuyu tam olarak temellendiremeyeceğini ifade etmektedir. Bkz: Hanifi Özcan, "Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 5 (1989), s. 270.

¹¹⁷ Bkz. Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsid**, C. 4, s. 126-127; Ayr. Bkz: Tûsî, **Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye**, s. 86.

¹¹⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 127.

gelmektedir. Buradan hareketle de âlemin ezeli olduğu fikri hasıl olacaktır. Eğer Allah sonsuzları biliyorsa, bilmenin, bilginin de sonsuz olması gerekmekte olup dolayısıyla sonsuz mâlûmların varlığı ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan Allah'ın eşyaya dair bilgisinin ezeli olduğunu iddia etmek eşyanın da ezeli olduğunu gerektirmez mi? Mu'tezile bu problemi mümkün ma'dûmların şey olduklarını kabul ederek aşmaya çalışmaktadır. Eşyanın varlık kazanmadan önce de- ma'dûm olsalar bile- şey olduklarını, durumlarının sübûtî bir şey olduğunu ifade etmişlerdir. Şeylik ve sübûtîlik ifade etmeleri dolayısıyla Allah'ın bilgisinin onlara taalluk etmesi mümkündür.¹¹⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ma'dûmun şey olduğunu kabul etmediği bilinmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada Allah'ın ezeli bilgisinin şeylerin mâhiyet ve hakikatlerine taalluk ettiğini ifade etmektedir. Allah'ın mâhiyetlere taalluk eden bu bilgisi ezeli olup değişmez. Bu mâhiyetlere ait bilgisinin geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman içerisinde tahakkuk etmesi ile oluşan bilgi ise hâdistir. Allah'ın bu sonradan meydana gelen hâdis olan tikellere dair bilgisi, tasavvuru da hâdistir. Lakin böyle bir durumu Allah'a izafe etmekte bir beis bulunmamaktadır. Dolayısıyla mâhiyetlere dair bilginin bilineni de ezeli kılmasını gerektirmemektedir.¹²⁰

İman ve küfür üzerinden bakıldığında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre insandan sâdır olan iman ise Allah'ın ezeli ilmindeki bilgi bu imana dairdir. İnsandan sâdır olan eylem küfür ise de Allah'ın ezeli ilmindeki bilgi de bu küfre dairdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadelerinden anlaşılan Allah'ın ilmi mâlûma ezelde -külli olarak- tabii olduğudur. Bu açıdan bakıldığında aslında insanın durumu ezeli olarak bilinmektedir.¹²¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tikellerin bilgisine Allah'ın yenilenen/teceddüd eden bir bilgi ile bildiğini söylerken küllîleri ezeli olarak bildiğini ifade etmektedir.¹²²

¹¹⁹ Bkz. Muhammet Ali Koca, "Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", İstanbul, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013, s. 95-100.

¹²⁰ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûnîka**, s. 110.

¹²¹ Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Meâlîb**, C. 9, s. 52-54.

¹²² Bkz: Basrî, **Taşaffuh**, s. 64-65; Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr**, C. 1, s. 324; İbn Teymiyye bu tecceddün Allah'ın ilminde gerçekleşiyor olmasından dolayı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bedayı savunduğunu ima etmektedir. Bkz: Takıyyüddin İbn Teymiyye, "Risâletün fî tahkîki mes'eleti ilmillâhi", C. 1, **Câmi' u'r-resâ'il**, thk. Muhammed Reşad Salim, 1. bs, Riyad, Daru'l-Ata', 1422, s. 180.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bilgiyi izafet olarak kabul edip, ma'dûmun şey olduğunu kabul etmemesine rağmen ma'dûmun bilinmeyeceğini iddia etmemiş bunun mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Allah olanı, olmuş olanı, olacak olanı vs her şeye âlimdir.¹²³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî eşyanın var olmadan önce Allah tarafından ezeli olarak bilindiğini, öncelikli olarak O'nun ilminin ezeliliği ile açıklamaktadır.¹²⁴ Ayrıca fiillerin belirli zamanlara tahsisi de var olmadan önce bilindiklerini göstermektedir. Zât-sıfat ilişkisi açısından bakıldığında sıfatlar ona göre zâtın aynısı olup zâtın birer hükmüdür. Zât bu ilmi bir şartla gerektirmektedir. Bu şart da ya hâdistir ya da kadîmdir. Hâdis olması devir ve teselsül ifade etmesi sebebiyle geçersizdir. Bu sebeple bunun kadîm olması gerekmektedir. Kadîm olması sebebiyle de hâdis olan eşyaya tekaddüm etmesi demektir ki bu da eşyanın var olmadan önce bilinmesi demektir. Diğer taraftan güneşin doğup batması, kıyamete dair bilgilerimiz, öleceğimizi bilmemiz gibi ma'dûm olan şeylere dair biz insanların da bilgisi söz konusudur. Yani beşerî düzlemde insanın da ma'dûmâtta bazı şeylere dair bilgisi vardır. Şayet ma'dûmun bilinmesi imkânsız olsaydı, bu tüm âlim sıfatına hâiz olanlar için geçerli olurdu. Bu gibi durumlar Allah'ın ezelde eşyayı var olmadan önce bildiğini ifade etmektedir.¹²⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın eşyayı hakikati ve mâhiyeti ile genel olarak bildiğini söyleyerek, Allah'ın ilminin ezeli olduğunu kabul etmekte, diğer taraftan bilgiyi bilenle bilinen arasında izafet olarak kabul etmesi dolayısıyla, ezeli ilmiyle hakikat ve mâhiyetini bildiği şeylerin, zamana tekabül ederek ayrılması veya şahıslaşması ile oluşan yeni bilginin hâdis olduğunu açıkça söylemiş ve bunun Allah'ın ilminde değişime sebebiyet vermesini de eleştirilecek bir durum olarak değerlendirmemiştir.¹²⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadelerinden anlaşılan Allah'ın ezeli ilminin mâhiyetler bilgisi olarak tasavvur edilmesidir. Bu mâhiyetlere dair ilmin gerçekleşmesi/teşahhus etmesi diğer bir ifade ortaya çıkması neticesinde ortaya yeni bir bilgi çıkmaktadır yani mâhiyetler ilmi gerçeklik bilgisi halini almaktadır.

¹²³ Ucâlî, **Kâmil**, s. 335.

¹²⁴ Basrî, **Taşaffuh**, s. 62; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî konuyu desteklemek amacıyla Allah'ın gaybı bildiğine dair ayetler başta olmak üzere gelecekte haber veren bazı ayetleri de delil olarak zikretmektedir. Bkz: Basrî, **a.g.e.**, s. 63.

¹²⁵ Basrî, **Taşaffuh**, s. 60-61; Ucâlî, **Kâmil**, s. 336-337.

¹²⁶ Ucâlî, **Kâmil**, s. 340.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî -Fahreddin er-Râzî'nin de beyan ettiği gibi- bu noktadaki görüşünü eşyanın var olmadan önce mâhiyetlerinin bilindiği görüşü üzerine bina etmektedir. Bu da aslında küllî bir bilgidir ve mâlûmun değişmesi ile küllî bilgi değişmemektedir.¹²⁷ Kelâm âlimlerinin felsefecilere yönelttiği eleştirilerinden birini de aslında bu mesele oluşturmaktadır. Diğer bir ifade ile kelâm-felsefe etkileşiminin ipuçlarını bu mesele üzerinde yapılmış yorumlar aracılığı ile takip etmek de mümkündür. Kelâm tarihinde istirsal¹²⁸ meselesi olarak zikredilen bu mesele Allah'ın bilgisinin mâlûmlar ile ilişkisine dair yorumu ifade etmektedir. Cüveynî'de en net ifadesini bulduğumuz istirsalden kasıt Allah'ın ilminin sonsuz cevherlere taallukunun anlamı, sonsuz fertler düşünülmeksizin bunlara istirsal yoluyla ilişmesidir. Allah'ın bilgisinin çeşitli türlere istirsal etmesini mümkün görmeyen Cüveynî, bu türlerin özelliklerinin birbirlerinden farklı olduğunu ve bu sebeple ilâhî ilmin bunlara tafsili bir şekilde taalluk etmesinin de mümkün olmadığını söylemektedir.¹²⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de ifade ettiği gibi buradaki temel nokta Allah'ın ilminin gayr-ı mütenâhîlere taallukunun tafsili bir şekilde olamayacağı, cümleten veya diğer bir ifade ile istirsalî şekilde olacağıdır.¹³⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın tüm mâlûmları bilmesi noktasında bir soru sormaktadır: Allah'ın gayr-ı mütenâhîlere dair bilgisinin olması, bu mütenâhîlere ilişkin taallukunda sınırsız olmasını gerektirmektedir. Diğer bir ifade ile sonsuz mâlûmâtı bilmek aynı zaman da sonsuz bilgileri de gerektirmektedir. Eğer bu câiz olursa bu durumda mâlûmâtında gayr-i mütenâhi yani sınırsız olması gerekmez mi?

¹²⁷ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 291.

¹²⁸ Sözlükte salıvermek, güvenmek gibi anlamlara gelen istirsal kelimesi alsında alım-satım, icare gibi akitleri ilgilendiren bir kavramdır. Cüveynî bunu kelâmî açıdan kullanmıştır. Cengiz Kallek, "İstirsâl", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 13, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, s. 375-376.

¹²⁹ Cüveynî bu konuda farklı eserlerinde farklı görüşler beyan etmektedir. Lakin bu görüşünü en net bir şekilde *el-Burhân*'da ifade eder. Cüveynî buradan türlerin sınırlılıkları üzerinden hareket ederek Allah'ın ilminin sınırsız/gayr-i mütenâhîlere taalluk etmeyeceğini söylemektedir. O bu türlerin sınırlı olduğunu kabul ettiğimizde Allah'ın ilminin bunlara tafsili bir şekilde taalluk etmesinde bir problem olmadığını beyan etmektedir. Hatta Allah'ın gayr-i mütenâhîleri tafsili olarak bilebileceğini söyleyenleri ahmaklık ile itham etmektedir. Ona göre Allah'ın ilmi gayr-i mütenâhîlere taalluk ederse bu taalluk tafsili olmayıp istirsalî olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Macid Sevgili, "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar", **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. I, No: 2, 2014, s. 139-157.

¹³⁰ İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 9, s. 105; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûzü'l-'aql ve'n-naql** = **Muvâfaqatü şahîhi'l-menkül li-şarîhi'l-ma'kül**, C. 3, thk. Muhammed Reşad Salim, 2. bs, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, s. 46; Ucâlî, **Kâmil**, s. 336.

Buna kendisi iki farklı şekilde cevap vermektedir:

Birincisi yukarıda geçen cevaptır: Cinslerin bilinen şeylerin mâhiyetleri sınırlıdır. Cinsler gibi türler de sınırlıdır. Zâtıyla âlim olan da bu cins ve türleri mâhiyetleri itibari ile bilmektedir. Ve aynı şekilde bu cinslerden varlık sahasına bir şahıs çıktığında onu var olarak bilir ve varlık anında diğer varlıklar ile ortak olduğu hallerde dahi onu diğer şahıslardan ayırt eder. Bu durum tüm şahıslar için söz konudur.

İkinci cevap ise ona göre gayri mütenâhilerin var olmasının imkânsızlığı delile muhtaçtır. Aksi yönde delil olmadıkça mutlak anlamda bunun inkâr edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunun imkânsızlığını gösteren delilden dolayı mümkün görmediğini ifade etmekle birlikte mutlak anlamda gayri mütenâhilerin imkânsız olduğunu ifade etmemektedir. Her ne kadar bu ikinci cevap hakkında belirli şüpheleri olduğunu ifade etse de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin buradaki açıklamalarından anlaşılan, gayr-i mütenâhi cinslerin imkân dahilinde olduğudur. Basrî'nin bu noktada kendisinden önceki Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Câhiz gibi âlimlerin benimsemiş olduğu gayr-i mütenâhi cinslerin varlığının geçmişte de gelecekte de imkânsız olduğu görüşü yerine felsefeciler tarafından benimsenen gayr-i mütenâhi cinslerin varlığının mümkün olduğu görüşüne meylettği anlaşılmaktadır.¹³¹ Burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından dikkat çeken nokta kendini nispet ettiği ekolden ziyade felsefî anlayışa yönelmesidir. Çünkü sonsuza veya gayr-i mütenâhilere ilm-i ilâhînin tafsîlî olarak taalluk edemeyeceğini ifade etmek felsefeciler tarafından dile getirilen Allah'ın ilminin cüzîyyâta taalluk etmediği görüşüne yönelmek olarak anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım Ebü'l-Hüseyin el-Basrî üzerindeki felsefî etkiyi gösteren bir işaret olarak da değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah eşyanın durumunu ezeli olarak bilmektedir. Buradaki durumdan kasıt eşyanın hakikati ve mâhiyetidir. Lakin ilmin mâlûma tâbi olması sebebiyle değişen tikellerin durumunu mâlûm ortaya çıktıktan sonra bilmektedir. Çünkü bunlar önce nefy-i mahz halinde olup

¹³¹ Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 110-111; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql = Muvâfaqatü şahihi'l-menkül li-şarîhi'l-ma'kül**, C. 1, thk. Muhammed Reşad Salim, 2. bs, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, s. 305; İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruz**, C. 8, s. 345-346.

ma'dûmdurlar. Diğer türlü Allah'ın bu değişen tikelleri ezelî olarak bildiği varsayıldığında ilmin vücubiyet ve imkânsızlığa sebep vereceği göz önüne alındığında insan için irade hürriyeti gibi bir durum da mümkün değildir.¹³²

2.3.1.4. Kâdiriyyet

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî -Mu'tezile kelâm sisteminde zâtî sıfatlar arasında kabul edilen¹³³ kudret sıfatını ilim sıfatı ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmaktadır. Kâdiriyyet, âlimiyet gibi ezelî bir sıfattır. Bunun anlamı da ezelde kendisinden fiilin sâdir olma imkânına sahip başka bir zâtın olmayışdır.¹³⁴ Öncelikli olarak kâdirin tanımını yapmaktadır. Ona göre kâdir, engeller ortadan kalktığında ve fiilin kendisinde imkânsızlık barındırmadığı durumlarda fiili yapması ya da yapmaması imkânı dahilinde olandır.¹³⁵ Bir sıfat olarak Allah'a izafe edildiğinde kudreti, O'nun iş ve fiillerinde gafletin, gelişigüzeğin ve dikkatsizliğin bulunmaması şeklinde izah etmektedir.¹³⁶ Beşeri düzlemde kulun kâdir olması demek rutubet-sıcaklık-nem-kuruluk, sağduyu ve sağlam sinir sistemi gibi unsurların oluşturduğu bünye-i mahsusa anlamına gelirken¹³⁷, Allah hakkında bu durum söz konusu değildir. Allah

¹³² Hanifi Özcan, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından ileri sürülen bu görüşün süreç felsefesinin islam dünyasındaki temelleri olarak değerlendirmektedir. Bkz: Özcan, "Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", s. 280-281.

¹³³ Basrî, **Taşaffuh**, s. 59, 77.

¹³⁴ Basrî, **a.g.e.**, s. 58-59.

¹³⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 184; Kâdirin fiili yapmaya ve yapmamaya imkânının olması şeklindeki kayıtlar fiilde ihtiyar sahibi olmasının ispatı noktasında önemlidir. Zira Âlemin muhdisinin fiili yapma veya yapmama imkânını sahip olması demek onun zorunlu olarak değil fail-i muhtâr olarak âlemi var ettiğini ifade etmektedir. Bu şekilde kâdir olması sıhhat bulmaktadır. İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 185.

¹³⁶ Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, **Ğayetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm**, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1971, s. 52-53.

¹³⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncesi Mu'tezili alimler fiilin bu bütünden direk olarak karşı çıkmaktadırlar. Onlar bünyeye ilave olarak kudret tespit etmektedirler. Mânâ olarak tespit ettikleri bu ilave unsur bünyenin dışında bulunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise kudretin bu bünyenin dışında tutulmasına karşı çıkarak, kudretin bünyeyi mahsusada bulunmasını gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bünyeye ilave olarak ayrı bir mana tespit etmek doğru değildir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 232; Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 175; Basrî öncesinden kudretin bünyeye zaid bir unsur olduğunu ifade etmek için farklı deliller de ileri sürülmektedir. Bunlardan bir tanesi bünyeyi farklı unsurlar oluşturmaktadır. Bu sebeple bu farklı unsurların oluşturduğu bünyeden fiilin meydana gelmesi ancak bu bünye dışında bir unsur ile mümkün olmaktadır. Bu aslında fiilin hükmü ile alakalıdır. Yani farklı çeşitliliğe sahip unsurların bir araya gelerek oluşturdukları bütünden tek bir hükmün sadır olması ancak zaid bir unsur ile söz konusu olmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin nazarında bu durumun Behşemilerin ifade ettiği gibi olmadığı noktasında birçok örneği bulunmaktadır. Mesela insanın kendisi böyle bir durumdur. Farklı bileşenlerden müteşekkil olmasına rağmen insan hükmü bakımından tekdir. Diğer tarafta cisimlerin sertliği ve yumuşaklığı da buna örnek gösterilebilir. Farklı

hakkındaki kâdiriyyette, zâtı diğer vesair zâtlardan ayıran bir özellik söz konusudur. Diğer taraftan beşeri kudrette zâid bir unsur söz konusu iken Allah'ın kudretinde dâîsine zâid bu durum Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından kabul edilmemektedir.¹³⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın kudretini ispatlama noktasında klasik anlamda yapılan kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yönteminden hareketle bir çıkarımda bulunmamaktadır. Onun taksim ve kısme yöntemi dediği yöntemi burada da kullandığı anlaşılmaktadır. Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemine göre kulların fiillerinden hareketle kudret ispat edilmektedir. Basrî'ye göre mümkün olanın bir müessire ihtiyaç duymasına dair bilgi zorunludur. Bu sebeple burada kıyasa ihtiyaç bulunmamaktadır. Tanrıdan bir fiilin yokken sâdır olması ancak onun o fiile tam müessir olması ile anlaşılabilir. Yani o fiil var olduğunda da olmadığına da müessir etkisi ile anlaşılabilir. Basrî'nin kıyas metodunu kullanmaması doğal olarak onun mânâ ispat etmesinin de önüne geçmiştir. O Allah'ın kâdiriyyeti, diri olması, âlimiyyeti gibi sıfatlarda bir mânâ ve hâl tesbit etmemiştir.¹³⁹

Kudret sıfatı ile ilgili tartışmalardan bir tanesi de kudretin etki alanıdır. Allah'ın kudretinin kabihe/kötülüğe taalluk edip etmediği noktasında kelâm âlimleri farklı görüşler beyan etmişlerdir. Senevi ve Mecûsîler Allah'ın kudretinin elem, kötülük gibi şeylere kâdir olmadığını söylemektedirler. Onlara göre iyiliğin fâili iyi, kötülüğün fâili de kötüdür. Bir fâilin hem iyi hem de kötü olması mümkün olmadığı için kötülüğü, tanrının kudretinin etki alanına dahil etmemişlerdir.¹⁴⁰

Genel olarak Mu'tezilî âlimler adalet ilkesi gereği Allah'ın kudretini sınırlandırma cihetine gitmişlerdir. Lakin buradaki sınırlandırma mâhiyet itibarıyla olmayıp kudretin taalluku itibarıyla olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴¹ Buradaki dikkat edilmesi gereken husus, kabihi yapabilecek kudrete sahip iken yapmaması ve kudretine kabihin hiçbir yönden bitişmemesidir. Belirli istisnalar olmasıyla birlikte genel olarak Mu'tezilî âlimler Allah'ın mutlaklığına hâlel getirmemek için kötülüğe

özellikteki unsurlardan oluşmalarına rağmen sert veya kuru şeklinde bir hüküm almaktadırlar. Bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 243-244.

¹³⁸ Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 166.

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 288-289; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 167, 387.

¹⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 156; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 112.

¹⁴¹ Seyithan Can, "Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)", **Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII, No: 36, 2019, s. 593.

kâdir olmamak yerine ‘kâdir olup yapmayı tercih etmeme’ şeklinde bir tavır benimsemişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak Allah kötülüğe kâdir olup onları yaratmamıştır.¹⁴² Nazzâm, Câhiz ve Esvârî Allah’ın kudretinin kötülüğe, şerre, yalan ve cehalete -noksanlık ve muhtaçlık ifade etmesi sebebiyle- taalluk etmeyeceğini söylerken¹⁴³ Ebü’l-Hüzeyl Allâf bunun Allah için imkânsız olduğunu Allah’ın bunlara kâdir olduğunu¹⁴⁴ lakin hikmetinden dolayı bunu yapmadığını ifade etmektedir. Diğer taraftan kötülük yapmak eksiklik olduğu için Allah’ın bunu yapması mümkün değildir.¹⁴⁵ Lakin Ebü’l-Hüzeyl Allâf’a göre imkânsız olan kudretin sınırlarına dahil değildir. Kādî Abdülcebbâr da mezkûr âlimlerin iddialarına karşı kabihe kâdir olduğunun altını çizerek, Allah’ın ihsan kapsamında iyi fiillere güç yetirmesinin doğal sonucu olarak kabihin nefyedilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁴⁶ Mu‘tezile “kötülük, fâil kim olursa olsun kınanmayı hak eder” ilkesinden hareketle meseleye baktığı için Allah’ın kudret ve iradesinin kötülüğe taalluk etmesini mümkün görmemektedir.¹⁴⁷

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’de Allah’ın kâdiriyeti açısından bunların mümkün olduğunu¹⁴⁸, Allah’ın kötü fiile dair sâikinın olmasının imkânsızlığı açısından ise muhal olduğunu ifade etmekte olup Allah’ın tüm mümkünata kâdir olduğunu söylemektedir. Zîra fiil dâî ile fâilden sâdir olmaktadır. Allah hakkında kabîhe dair

¹⁴² Can, **a.g.e.**, s. 596.

¹⁴³ Çüşemî, ‘**Uyûnî’l-mesâ’il**, s. 69.

¹⁴⁴ Basrî, **Taşaffuḥ**, s. 89; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniḳa**, s. 112-113; Ebü’l-Hasen Kādî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, **el-Muḡnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: rü’yetü’l-bari**, C. 6, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, ed-Darü’l-Mısriyye, 1963, s. 127.

¹⁴⁵ Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî el-Basrî Eş‘arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri -Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfü’l-muşallîn-**, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, Kabalıcı Yayınları, 2005, s. 181-182.

¹⁴⁶ Mu‘tezile içerisindeki tartışmanın ayrıntısı için bkz. Basrî, **Taşaffuḥ**, s. 89-114.

¹⁴⁷ Hüseyin Maraz, “Mu‘tezile’de Yaratılışın Gayesi ve İlahî Fiillerin Değer Analizi”, **Kader**, C. 18, No: 1, 2020, s. 93.

¹⁴⁸ Allah’ın kudretinin ezeli olarak kabul edilmesi sebebiyle tüm cinslere kâdirdir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ezeli olarak sabit olan bir kudreti hiçbir fiilin sınırlandıramayacağını savunmaktadır. Basrî, **Taşaffuḥ**, s. 77, 79; Cinsler/türler birer makdurdur. Yani kudret kapsamındadır. Zâtıyla kâdir olanın tüm makdurata kâdir olması gerektiğinden dolayı Allah’ın kudreti cinsleri de kapsamaktadır. Basrî, **a.g.e.**, s. 93; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bunu bazı ayetlere dayanarak da delillendirmeye çalışmaktadır. Bazı ayetlerde Allah’ın kullarına zülmetmeyeceği geçmektedir (Bkz: Yunus 10/14). Buradan hareket Basrî Allah’ın kendisini zülmetmemekle medhettiğini ifade etmektedir. Bir fiili yapmayacağını söylemesi ve bunun da medih ifade etmesi aslında o fiile kâdir olması anlamına gelmektedir. Kâdir olmadığı bir fiili işlememe gibi bir durumu söz konusu değildir. Burdaki medhin gerçekleşebilmesi için Allah’ın zülme diğer bir ifade ile kabihe kâdir olması gerektiği ifade edilmektedir. Basrî, **a.g.e.**, s. 94.

bir dâînin olması söz konusu olmadığı için, bunun fiili anlamda imkânı yoktur.¹⁴⁹ Zulüm örneği üzerinden bakarsak Allah'ın âlim ve herşeyden müstağni olduğu sabittir. Şayet Allah hakkında zulüm takdir edersek ona aynı zamanda cehalet ve muhtaçlık isnad etmiş oluruz ki bu da âlim ve müstagnî olandan zulümün vuku bulması demektir. Bu da imkânsız bir şeydir. Çünkü Allah'ın kötülüğe dair dâîsinin olmaması, bunu imkânsız kılmaktadır. Bu sebeple gerçekleşmesi imkânsız olan şey sebebiyle cehalet ve zülme ihtiyaç duyulması söz konusu değildir.¹⁵⁰ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından ileri sürülen ve daha sonra Mu'tezile'nin ekseriyeti tarafından benimsenen görüşün Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından da -genel anlamda- kabul edildiği anlaşılmaktadır.¹⁵¹ Bu açıdan bakıldığından Allah'ın kabih olan ile ilişkisi kudretten ziyade adalet, ilim ve hikmet açısından imkânsızlık ifade etmesi sebebiyle olduğu öne çıkmaktadır.¹⁵²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Nazzâm tarafından ileri sürülen cehalet ve ihtiyaç eleştirisini kabul etmediği açıkça ortadadır. Nazzâm'a göre şayet 'Allah kötülüğe kâdirdir' denilirse kötülüğün ondan vücut bulması imkân dahilinde olmaktadır. Çünkü ona göre bir şeye kâdir olundu mu o şey kâdirden varlık kazanmış olur ki, bu da kötülüğün fâilinin cehaletine ve bir şeye ihtiyaç duyması anlamına gelmektedir. Nazzâm'a göre şayet Allah hakkında cehaletin delili ve ihtiyaç imkân dahilinde olursa bunun medlulü de hakkında câiz olmaktadır ki Allah bundan münezzehtir.¹⁵³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî yukarıda da ifade edildiği üzere buna karşı çıkmaktadır. Temelde mutlak âlim ve ganî olan hakkında zaten cehalet ve ihtiyacın söz konusu

¹⁴⁹ Basrî Allah'ın kabih fiili işlememesini gerekli kılan üç ihtimal olabileceğini ifade etmektedir. Bu da ya kabihin kabih olması sebebiyle ya da kabihin türü ile olmasıyla veyahut dâî sebebiyle olabileceğini ifade etmektedir. İlk iki ihtimali tartışan Basrî, Allah'ın kabih fiil işlemesinin mümkün olmayışının yegâne sebebinin dâî olduğunu ifade etmektedir. Basrî, **Taşaffuh**, s. 93-94; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 2, s. 7-8; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 114; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 115; İbn Ebi'l-Hadîd, **Ta'lik**, s. 411a-b; Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Allah hakkında kötü fiile dâir sâikin olmasının imkânsız olduğu görüşünden dolayı Nazzâm ile aynı düşündüğünü iddiâ etmektedir. Çünkü bir fiile dair sâik söz konusu olmadığında o fiilin ortaya çıkması mümkün değildir. Sâiksiz fiil söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah'ın kötülöklere, şerre dair sâikin olmaması onları yapmayacağı anlamına gelmektedir. Bu sonuçta Nazzâm'ın görüşü ile aynı kapıya çıkmaktadır. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 113, 226-227, 290.

¹⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 520-521; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 127.

¹⁵¹ Basrî, Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın kötülüğe kâdir olduğunu lakin ondan kötülüğün ortaya çıkmasının imkânsız olduğunu da aktarmaktadır. Diğer taraftan Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünü benimseyen Ebü Ali Cübbâi ve Ebü Hâşim Cübbâi'nin Allah'tan kötülüğün sâdir olabileceğini ifade ettiklerini aktarmaktadır. Basrî, **Taşaffuh**, s. 89.

¹⁵² Basrî, **a.g.e.**, s. 95.

¹⁵³ Basrî, **a.g.e.**, s. 94-95; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 162.

olması mümkün değildir. Ona göre Allah zulme kâdirdir lakin ondan zulmün sâdır olması imkânsızdır. Ondan zulmün sâdır olmasının imkânsız olması, Allah hakkında cehalet delilinin ve buna ihtiyacının imkân dahilinde olmasını da imkânsız kılmaktadır. Böylece medlulün imkânı da söz konusu değildir.¹⁵⁴

Aynı mesele hidayet-dalalet konusunda da gündeme gelmektedir. Allah'ın günahkarlara hidayet etmeye kâdir olup olmadığı, kâfirleri masum olarak yaratıp yaratamayacağı tartışılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Allah'ın kudretinin buna şamil olduğunu ifade etmekle birlikte ilim ve hikmet gereği bu şekilde yaratmadığını söylemektedir. Yani Allah'ın mutlak anlamda buna kâdir olduğunu ikrar etmekte lakin buradan, kulların bünyesinde ve yaratılışında bir değişikliğe sebebiyet vermek anlamında, kudrete muhalif bir anlam çıkarılmaması gerektiğini açıklamaktadır.¹⁵⁵

Özetle ifade etmek gerekirse Mu'tezile'nin bu noktadaki yaklaşımı bilfiil-bilkuvve olarak iki ayrı şekilde değerlendirilmelidir. Allah'ın kötülüğü bilfiil irade etmesi, yaratması adaleti gereği tüm Mu'tezilî âlimleri tarafından imkân dahilinde görülmemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de bilkuvve bunun mümkün olduğunu ancak Allah hakkında kabihe dair bir dâî söz konusu olamayacağı içinde fiilî anlamda imkânsız olduğunu belirtmektedir. Onun açısından kudret fiilin cinsine/türüne taalluk etmektedir. Yani bir fiile kâdir olmak aynı zamanda aynı cinse de kâdir olmak anlamına gelmektedir. Bu fiilin iyi veya kötü olmasına bakılmaksızın var olan bir hükümdür. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında kâdirin kabihe olan fiile de güç yetirebilmesi gerekmektedir. Lakin dâî açısından bakıldığında ise bu imkân dahilinden çıkmaktadır.¹⁵⁶

2.3.1.5. Hayat

Allah'ın diri [hay] olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hayatın ne anlam ifade ettiğine geldiğimizde farklı görüş beyan edenler ortaya çıkmaktadır. Hayat sıfatını ilim ve kudrete ircâ ederek açıklamaya çalışan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hayatı sıfat kabul eden Eş'arî ve Mu'tezile'nin genelinin aksine,

¹⁵⁴ Basrî, **Taşaffuh**, s. 101; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 167.

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, **el-'Avâşım ve'l-kavâşım fi'z-zeb'an sünneti Ebi'l-Kâsım**, C. 6, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, s. 103-104.

¹⁵⁶ Bzk: Basrî, **Taşaffuh**, s. 89, 90, 93, 94, 97; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 128.

“Allah’ın hay olmasının O’nun âlim ve kâdir olmasının imkânsız olmaması” anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁵⁷ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî burada imkânsızlığı ortadan kaldıran şeyin zât olduğunu ifade ederken, diğerleri bunun hayat sıfatı ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹⁵⁸ Hayatı, Eş’arîlerin ve Mu‘tezile’nin çoğunluğu kudret ve ilmin imkânını gerektiren bir sıfat olarak kabul etmektedirler. Kudret ve ilim açısından bakıldığında Ebü’l-Hüseyin el-Basrî burada diğerleri ile hemfikir iken bunun ayrı bir sıfat olarak değerlendirilmesi noktasından farklılaşmaktadır. O bu imkânı zâta ircâ etmekte olup ayrı bir sıfat sebebiyle olmasına karşı çıkmaktadır.¹⁵⁹

Ezelî olarak kâdir ve âlim olanın ezelî olarak hay olmasının zorunluluğu noktasında bir ihtilaf söz konusu değildir.¹⁶⁰ İhtilaf bunun selbî bir sıfat mı sübûti bir sıfat mı olduğu noktasındadır. Bu sebeple Ebü’l-Hüseyin el-Basrî “Allah’ın hay olmasının O’nun âlim ve kâdir olmasının imkânsız olmaması” şeklinde tanımlamakta ve bu imkânsızlığı gidermenin zât ile mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî burada imkânı selbî açıdan ele almaktadır. Ona göre “bilmesi ve güç yetirmesi imkânsız değildir” ifadesi “bilmesi ve güç yetirmesi zorunludur” sonucunu doğurmaktadır. Aynı şekilde âlim ve kâdir olanın hay olması imkânsız değildir. Yani âlim ve kâdir olanın hayat sahibi olmaması imkânsızdır. O halde Allah’ın hayat sahibi olması gerekmektedir. Bu gerekliliği de zât sağlamaktadır.¹⁶¹

Zâtlar, bilmesinin ve güç yetirmesinin sahih olduğu zât ve cemâdat gibi bunun mümkün olmadığı zât şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bunların zâtiyyet bakımından eşit oldukları üzerinden bir eleştiri yöneltilmektedir. Şayet bilmesi ve güç

¹⁵⁷ Ansî, *el-Meḥaccetü’l-beyzâ*, s. 24b.

¹⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣal*, s. 146; Fahreddin er-Râzî, *Erba’în*, C. 1, s. 218; Ucâlî, *Kâmil*, s. 252-253; Tûsî, *Telhîş*, s. 281; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, C. 1, s. 436; Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, s. 180; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî Beyzâvî, *Ṭavâli’u’l-envâr min meṭâli’i’l-enẓâr = Kelam Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 190-191; Diğer bir ifade ile “Hayat, Allah’ın bilmesi ve güç yetirmesinin mümkün oluşudur” Cürcânî, *Şerḥu’l-Mevâkıf*, C. 3, s. 134; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Emrâzû’l-kalb ve şifâ’ühû*, 2. bs, Kahire, Matbatü’s-Selefiyye, 1399, s. 13.

¹⁵⁹ Hillî, *Menâhicü’l-yakîn*, s. 274; Cürcânî, *Şerḥu’l-Mevâkıf*, C. 3, s. 134-135.

¹⁶⁰ Basrî, *Taşaffuḥ*, s. 74; İbnü’l-Melâhimî, *Fâ’ik*, s. 70.

¹⁶¹ İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerḥu’l-Âyâtü’l-beyyinât*, s. 142-143; Beşeri düzlemde insandaki ilim ve kudret vasfını sağlayan şey de bünye, rutubet ve bunun dışındaki bütününü oluşturan unsurlar değildir. Diğer bir ifade ile anâsır-ı erbaa’nın bir araya gelerek bir bütün oluşturabilmesi için hay sıfatına ihtiyacı vardır. Bu sebeple hay sıfatı cümleye racî olmayıp buna da ihtiyaç duymamaktadır. Fakat ilim ve kudret sıfatlarında durum aynı değildir. İbnü’l-Melâhimî, *Mu’temed*, s. 209-208.

yetirmesinin sahih olduğu ile olmadığı arasında bir ayrışma söz konusu olmazsa aralarında böyle bir farkın olmaması gerekirdi. Yani zâtiyyet bakımından eşit olmaları hasebiyle tüm zâtların aynı özelliklere hâiz olması söz konusu olurdu.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Allah'ın zât-ı mahsusası ile diğer vesair zâtlardan ayrı olduğunu hatırlatarak, Allah için âlimiyet, kâdiriyet gibi sıfatlarının illetinin niçin zât-ı mahsusasının olamayacağını sormaktadır. Fahrettin er-Razî tarafından bu itiraz kabul edilmese de güzel bir soru olarak değerlendirilmektedir.¹⁶²

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin sıfatlar noktasında Allah'ın âlim, kâdir ve mürîd olmasını ispat ettiği bilinmektedir.¹⁶³ Hay/diri olmayı da kabul etmektedir. Lakin Basrî'yi kendisinden önceki Mu'tezile gelenekten ayıran temel nokta hayatı, bir sıfat olarak görmek yerine bir hususiyet olarak telakki etmesidir. Dikkat edilirse tanımda sıfat ifadesini zikretmemekte onu "zâtın bilmesinin ve güç yetirmesinin sahih oluş şekli" veya Allah'ın hay olmasını O'nun âlim ve kâdir olmasının imkânsız olmaması şeklinde tanımlamaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hayatı zâtın zorunlu olarak sahip olması gereken bir özellik olarak addetmektedir. Burada değinilmesi gereken noktalardan bir tanesi de Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kudret ve hayat sıfatını ilim sıfatına ircâ etmesidir.¹⁶⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Allah'ın hay ve kâdir sıfatlarını "âlimiyet" denilen tek sığata ircâ ederek filozofların görüşüne yakın görüş belirtmektedir. Bazı kaynaklarda bu filozofların görüşünün aynısı olarak değerlendirilmektedir.¹⁶⁵ Basrî'nin sıfatları bu ircâsı Bâkıllanî'nin sıfatlar arasındaki illiyet ilişkisine benzemektedir. O'na göre ilim sıfatı, hayat sıfatını gerektirmektedir. Yani ilim sıfatı olan zâtın hayat sahibi olması gerekmektedir. İlim sıfatının tek başına bir etkinliğinin olmasının mümkün görmediği için hayat ile illetlendirmektedir. Aynı

¹⁶² Fahreddîn Muhammed b Ömer b el-Hüseyn er-Râzî, **el-Erbain fî usulî'd-din**, Kahire, Mektebetü'l-Külliyatî'l-Ezheriyye, 1986, s. 218 Fahreddin er-Râzî "Allah'ın hay olmasının O'nun âlim ve kâdir olmasının imkânsız olmaması" şeklinde bir tanımın imkânsızlığın nefyedilmesine/olumuzlanmasına işaret olduğunu fakat imkânsızlığın da haddi zâtında olumsuzluk olduğuna dikkat çekerek böyle bir durum söz konusu olduğunda olumsuzluğun olumsuzlanması olacağını belirtmektedir. Bunun ise sübuti bir iş olduğunu ve bu işin aynı zât olmadığını söylemektedir.

¹⁶³ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C. 1, s. 96.

¹⁶⁴ Bkz. Basrî, **Taşaffuh**, s. 54-58.

¹⁶⁵ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C. 1, s. 60; Abdülhamid, **İslam'da İ'tikadi Mezhebler ve Akaid Esasları**, s. 236; İbn Sinâ'ya göre tüm sıfatlar nihayetinde ilim sıfatına dönmekte, dayanmaktadır. Bkz. İbn Sinâ, **Kitabu's-Şifa, Metafizik II**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2005, s. 109, 113.

şekilde iradeli varlığın da hayat, ilim, kudret gibi sıfatlara vasıflanmış olması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında hayat sıfatı diğer tüm sıfatların zorunlu şartı konumundadır.¹⁶⁶

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hayatı zâtın zorunlu olarak sahip olması gereken zorunlu zâtî özelliği olarak kabul ettiğini ifade edebiliriz. Aslında bakıldığında temelde tartışmanın sıfatların zât üzerine zâid olup olmadığı ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda zikredildiği üzere gerek Bâkılânî olsun gerek Fahreddin er-Râzî ve sonrasında hayatın zâtın zorunlu sıfatlarından olduğu noktasında bir ihtilaf bulunmamakta olup her âlim ve kâdir olanın zorunlu olarak hay olması gerektiğini kelâm âlimleri gerek zımnîen gerek sarahaten ifade etmektedirler. Bir grup âlim hayatı zât üzerine zâid sübûtî bir sıfat olarak değerlendirirken diğer bir grup da bunun zâta ircâ ederek zâtın aynı olduğunu ifade etmektedirler.¹⁶⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Allah'ın hayat sıfatını âlim olmasının temel şartı kabul etmektedir. Hayatı zâtî bir hususiyet olarak kabul eden Basrî, zât için hay olmasının sıhhatini zorunlu görmekte, hay olması da âlim olmasını gerektirmektedir. Hayat sıfatı ilim sıfatını gerektirmektedir. Hayat ile ilim arasında böyle bir zorunluluk ilişkisi kurmanın doğru olmadığı, bunun bir cevaz olduğu, zorunluluk ifade etmediği şeklinde bir itiraz dile getirilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre hay olmasını zât zorunlu olarak gerektirmektedir. Kendinde bu hayat mânâsını taşıyan benzer şeylerin de hayat sıfatını almaları gerekmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta sıfattaki bulunan illetin mevsuf için söz konusu olmamasıdır.¹⁶⁸

2.3.1.6. Semî' ve Basîr

Allah'ın işiten ve gören olduğu noktasında Müslümanlar arasında fikir birliği bulunmakla birlikte bunların ne anlam ifade ettiği noktasında ihtilaf vâkî olmuştur.

¹⁶⁶ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 238; Bkz. Karadaş, **Bakılani'ye göre Allah ve alem tasavvuru**, s. 99-102.

¹⁶⁷ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd**, Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988, s. 266; Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâ'id fî şerhi Tecridi'l-'akâ'id**, C. 2, thk. Halid b. Hammad el-Advani, Kuveyt, Darü'z-Ziya, 2012, s. 939; Yusuf Arıkaner, "Ebu's-Sena Şemseddin el-İsfahani'nin Uluhiyet Anlayışı", İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018, s. 85-86.

¹⁶⁸ Basrî, **Taşaffuh**, s. 7.

Görme ve duyma aynı zamanda görülen ve duyulan şeye dair bilgi vermesi, dış dünyaya dair en önemli bilgi sebeplerinden birisi olması sebebiyle, bilginin de konusu olmaktadır. Bu açıdan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, filozoflar ve Ka'bî ile aynı fikri benimseyerek Semî' ve Basîr sıfatlarını Allah'ın duyulur ve görülür olanları bilmesi şeklinde yorumlamaktadır.¹⁶⁹

Genel olarak Semî' ve Basîr sıfatları müstakil birer sıfat olarak kabul edilmektedir. Hayat sahibi olanın gören ve duyan olması gerektiği, aksi takdirde zıddı ile nitelenmesi gerekeceği düşüncesiyle Allah'ın Semî' ve Basîr sıfatlarını kabul etmektedirler. Allah'a noksanlık izafe etmemek amacıyla böyle bir görüşe başvurulmaktadır.¹⁷⁰

Fahreddîn er-Râzî bu noktada insanın görmesi ile Allah'ın görmesi veya işitmesi arasında zorunlu bir kıyas yapılacağı şeklinde bir itirazdan bahsetmektedir. Yani insanın görmesi veya işitmesiyle Allah'ın görmesi veya işitmesi arasında hüküm birliğinin olmayacağı şeklindeki itirazı dile getirmektedir.¹⁷¹ Ebû Hâşim el-Cübbâî semî' ve basîri Allah hakkında câiz görürken; Bağdat Mu'tezilesine mensup âlimler bunu Allah hakkında câiz görmeyip, insanlar açısından mümkün görmüşlerdir. İki farklı kategorik düzlem arasında kıyası da kabul etmedikleri için bu grup âlimler semî ve basîr sıfatlarını kabul etmeme yönünde görüş belirtmişlerdir. Daha doğrusu bu iki sıfatı ilim sıfatına ircâ etmektedirler.¹⁷²

İdrak ile ilgili olarak gündeme gelen nokta idrake konu olan şeylerin algılanmasına etki eden unsurun ne olduğudur. Görme, duyma, tatma gibi hislerin neticesinde oluşan idrak hissedilenlerin tesiri ile mi gerçekleşmektedir yoksa bu etkiye ilave bir unsur mu söz konudur? İnsanlar açısından baktığımızda bu tesire ilave bir unsurun olduğu görülmektedir. Meselenin nirengi noktası ise Allah hakkında bu zâidliğin izafe edilip edilmediğidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu zâid unsuru Allah hakkında câiz görmemektedir. Allah hakkında bu zâid unsuru câiz

¹⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 149; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniḳa**, s. 120.

¹⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 150.

¹⁷¹ Fahreddin er-Râzî, **a.y.**

¹⁷² İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 37; İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 236.

görenler bunun hayat olduğunu savunmaktadırlar.¹⁷³ Bu sebeple bu görüşü benimseyen âlimler Allah'ın semî' ve basîr olmasını hayat sıfatına ircâ etmektedirler. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise bu zâid etkiyi kabul etmediği için bu sıfatları ilim sıfatına indirgemektedir.¹⁷⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ifade ettiğimiz gibi Allah hakkında zâidliği kabul etmemekte ve bunun hayata ircâ edilmesine de karşı çıkmaktadır.¹⁷⁵ Şayet Allah kullardaki gibi idrak sıfatına hâiz olsaydı bunun sadece hay sebebiyle olması gerekirdi. Eğer böyle bir durum olursa da bizim hay olmamız da herhangi bir şart ve duyu olmaksızın idrak edenler olmamız gerekmektedir. Yani eğer ki sadece hayat sıfatı ile idrak edebiliyorsak aynı şekilde diğer hayat sahiplerinin de duyulara ve diğer duyumsama şartlarına ihtiyaç duymadan idrak etmesi gerekirdi. Çünkü hayatın mânâsı içimizde hasıl olmaktadır. Ve bu sıfat şahid olsun gaib olsun bir farklılık arz etmemekte olup bu nokta da zâtı ile hay olanla bir hayatla hay olan arasında tesir bakımından bir fark söz konusu değildir. Çünkü âlim olmamızda olduğu gibi bu sıfatın hakikati - zâtı gereği veya bir mânâ ile olsun fark etmeksizin- ortadadır. Bu vasfın sahiplenilmesine göre sıfatın hakikatinde bir farklılık söz konusu olmamaktadır.¹⁷⁶ Duyuların ve hayat mahallinin kullanımı bu durumu izah etmede yardımcı olmaktadır. İdrak sıfatı bu iki unsura ya ihtiyaç duymaktadır ya da duymamaktadır. Şayet idrak sıfatında bu iki durumu ihtiyaç olarak kabul edersek bu durumda Allah hakkında idrak sıfatı imkânsız olmaktadır. Zîra Allah hakkında duyu ve bu şekilde bir hayat mahalli düşünmek imkânsızdır. İdrak sıfatında bu iki duruma

¹⁷³ Örneğin; Ebû Hâşim Allah'ın müdrekatı idrak etmesi için tek şart ileri sürmektedir o da hayattır. Hayatın dışında bir şart ileri sürmemektedir. Hayat sahibi olmanın da tek bir şartı bulunmaktadır: menfilikten ari olmaktır. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 41; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ucûl**, C. 2, s. 422.

¹⁷⁴ Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 236-237; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 37-38; Ucâlî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin idrak sıfatını ispat ve nefyedenlere itiraz ettiğini lakin idrake cevaz verecek bir söz de sarf etmediğini söylemektedir. Ucâlî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu konuda tevakkuf etmiş gibi olduğunu düşünmektedir. Bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 277.

¹⁷⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî idrakte zait unsur olmayı sadece Allah hakkında değil beşeri düzlemde de kabul etmemektedir. Ona göre öncelikli olarak idrakin nefyedilmesinden önce müdrikin müdrik olmasını detaylı bir şekilde incelemek gerekmektedir. O bütüne nispet edilen bir hal midir ya da bir duyuya hasredilmiş zâid bir unsur mudur sorunu sorar. İdrak ile ilgili tartışan konulardan bir tanesini de idrakin bir mânâ olup olmadığı veyahut zâid bir unsur teşkil edip etmediğidir. Ebû Ali el-Cübbâi ve Belhî idrakin bir mânâ olduğunu ileri sürerken Ebû Hâşim el-Cübbâi de idrakin bir mânâ olmadığını söylemektedir ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşü de bu yöndedir. İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 360-361; Ayr. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ucûl**, C. 2, s. 390-393.

¹⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ucûl**, C. 2, s. 426-427.

ihtiyaç duyulmazsa zaten direk idrakin temel şartları ortadan kalkmış olmaktadır ki, bu durumda da kendi kendini nakzetmektedir.¹⁷⁷

Ayrıca burada kıyas açısından da bir problem bulunmaktadır ki biz bir hayatla diri iken, Allah zâtı sebebiyle haydır. Biz hayat sıfatıyla diri olmamızın doğal neticesi olarak duyulara ihtiyaç duymaktayız. Aynı şekilde bir kudretle kâdir olmamız sebebiyle fiillerimizde organlara, aletlere, sebeplere ihtiyaç duymaktayız. Lakin zâtıyla kâdir olan bunlardan müstağnidir. Aynı şekilde zâtıyla hay olanda duyulardan müstağnidir. Buradan hareketle şahid âlemde ispat ettiğimiz idraki, gaibte de ispat edersek Allah hakkında da duyu ispat etmemiz gerekecektir ki Allah bundan münezzehtir.¹⁷⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hayatın gaib bir sıfat olduğunu kabul etmektedir lakin bunun idrak sıfatını gerektirmesine karşı çıkmaktadır.¹⁷⁹

Hayat ve idrak arasındaki gereklilik ilişkisine dayanılarak, Allah hakkında idrakin nefyedilmesinin, hayatın da nefyedilmesini gerektireceğini ifade edenlere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, şehvet ve nefret gibi durumların da sıhhatinin hayatın levazımından olduğunu hatırlatmaktadır. Nasıl ki şehvet ve nefreti Allah hakkında nefyetmemiz ondan hayatı nefyetmiyorsa idrak sıfatı içinde durum aynıdır.¹⁸⁰

Semî' ve Basîr sıfatlarının ilim sıfatına ircâ edilmesinin ip uçlarını Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görmeyi tanımlayışından da ulaşabiliriz. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî -filozoflar ile aynı fikri benimseyerek- görmeyi göz bebeğinin görülenin sûretiyle etkileşimde bulunması/etkilenmesi olarak yorumlamaktadır.¹⁸¹ Bu da görülen nesnenin gören üzerinde tesir, iz bırakmasına sebep olmaktadır. Böyle bir tasavvurun -fizikî izafetleri gerektirmesi sebebiyle- Allah hakkında imkânsız olması, Allah'ın Semî' ve Basîr sıfatlarını "duyulur ve görülür olanları bilmesi" şeklinde yorumlamasını dolaylı olarak gerektirmektedir.

İlim sıfatı veya Semî' ve Basîr sıfatları çerçevesinde tartışılan konulardan bir tanesi de Allah'ın duyulur ve görülür olanları idrak etmesinin mümkün olup

¹⁷⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 236.

¹⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 2, s. 426.

¹⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, **a.g.e.**, C. 2, s. 427.

¹⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, **a.g.e.**, C. 2, s. 430.

¹⁸¹ Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 91; Tûsî, Allah hakkında Semî' ve Basîr sıfatlarının ispat edilebilmesi için Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından ileri sürülen görme nazariyesinin kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Tûsî, **Telḥîṣ**, s. 172.

olmadığıdır. Yani Allah'ın görülür ve duyulurları idrak etmesi mümkün müdür? Genel olarak işitmenin sesin hava aracılığıyla duyu kanalına iletilmesi şeklinde yön, hareket ve cisimsel şekilde ifade edilmesi; görmenin de aynı şekilde -yukarıda ifade edildiği üzere- fiziksel süreçler şeklinde gerçekleşmesi sebebiyle filozoflar başta olmak üzere Nazzâm'ın, Bîşr b. Mu'temir'in ve Hayyât'ın bunu mümkün görmediği kaynaklarda geçmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de bu görüşe meylettiği Allah hakkında “görülür ve duyulurları idrak eden (müdrik)” şeklinde söylenemeyeceğini savunduğu ifade edilmektedir. O, idraki ilim sıfatına ırcâ etmektedir.¹⁸²

Genel olarak kelâm âlimlerine göre Allah isterse görülenlerin idrakini göz olmaksızın yaratabilir. Yine Allah işitilenlerin idrakini kulak olmaksızın yaratabilir. Felsefî çizgiye göre ise bir duyunun yitimi aynı zamanda o duyunun idrak ettiği varlık alanını da yitirmek demektir. Örneğin; göz yoksa görülenlerden mahrumiyet söz konusu demektir. Bu açıdan bakıldığında Allah'a göz ve kulak izafe etmenin imkânsız olması O'nun duyulur ve görülür olanları idrak etmesinin de mümkün olmadığı anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu noktada genel kelâmî kanaatten ayrılarak felsefî çizginin benimsemiş olduğu görüşe meyletmiştir.

Görme ve duyma tanımlarının bu fikrin hasıl olmasındaki etkisi kadar muhtemelen idrakin ne olduğunun etkisi de bulunmaktadır. Veya diğer bir ifade ile Allah'ın duyulur ve görülür olanları bilmesi mümkün iken, ‘duyulur ve görülür olanları idrak eden’ şeklinde vasıflanması neden mümkün değildir? Burada idrakin genel olarak düşünce tarihimizde zihnî faaliyetlerin aşamaları için kullanılmış olmasının, algılanan şeyin zihinde temessül etmesinin veya sûretin zihinde hasıl olması gibi tanımlamaların etkisi büyüktür. Ayrıca idrakin gerçekleşmesi için duyulara, hafıza ve vehim gücüne ihtiyaç duyulması kanaatimizce Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin “Allah'ın duyulur ve görülür olanları idrak eden” şeklinde vasıflanmasının mümkün olmadığı görüşüne meyletmesine neden olmuştur.¹⁸³

¹⁸² Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 120, 289; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 37-38; Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd, **Şerhu Nehci'l-belâğa**, C. 5, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965, s. 157.

¹⁸³ İdrakin tanımı ve mahiyeti için bkz. Hayati Hökelekli, “İdrak”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 21, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, s. 477-478.

2.3.2. Zât-Sıfat İlişkisi: Ahkâm

Kelâm âlimleri -zâta zâid olup olmadığına bakmaksızın- Allah’a kemâl açısından izafe edilen sıfatlara; sıfat, mânâ ve hal kavramlarını vermişlerdir. Lakin genel olarak mânâ ve hal kavramı kullanılmaktadır. Zîra sıfat lafzını kullananlar da bunların birer mânâ olduğunu kabul etmektedirler. Ebü’l Hüseyin el-Basrî sıfatlar ile ilgili olarak hâl ve meâni kavramlarını kabul etmemekte, bu kavramlar yerine hüküm [ahkam] kavramını kullanmaktadır.¹⁸⁴ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’ye göre sıfatlar zâtın durum ve hallerini bildiren hususiyetler ve hükümlerdir. Kudret üzerinden örnek vermek gerekirse kâdiriyyet fiilin kendisi sebebiyle sahih olduğu emirden ibarettir. Allah’u Teâlâ’dan fiil zâtı mahsusası sebebiyle ortaya çıkar ya da çıkması sahih olur. Zâta zâid bir kudret söz konusu değildir. Zâtın hususiyeti olan bu hükümler aslında zâtın -bir nevi- aynıdır.¹⁸⁵

Kelâm âlimleri içerisinde erken dönemlerden itibaren başlayan zât-sıfat ilişkisine yönelik tartışmalarda Mu‘tezilî âlimlerin genel tavrı zât-sıfat özdeşliği yönünde olmuştur. Zât’ın sıfatlarla olan ilişkisini ifade etmek için sıfat, mânâ ve ahval gibi tanımlamalar yapsalar da temelde Mu‘tezile içerisinde sıfatların varlıksal olarak bir gerçekliğinden ziyade zihni bir gerçekliğinin var olduğu düşüncesi hakimdir.¹⁸⁶ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî de bu hâkim düşünceye tâbi olmuş lakin zât-sıfat ilişkisini mânâ veya ahval teorileri gibi genel yaygın kanaatin aksine ahkam anlayışı ile dile getirmiştir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Akgündüz, “Ebü’l-Hüseyin el-Basrî”, s. 327; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uqûl**, C. 1, s. 542.

¹⁸⁵ Fahrettin er-Râzî bu düşünceyi felsefecilerin sıfat anlayışı ve Hristiyanların uknum anlayışı ile benzerlik arz ettiğini ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uqûl**, C. 1, s. 545.

¹⁸⁶ Emre Köksal, “İlk Dönem Mu‘tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 40, 2018, s. 84, 93.

¹⁸⁷ Bkz: İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 182; İbn Ebi’l-Hadîd, **Ta‘lîk**, s. 416b; Allah’ın cisim olmaması ve cismaniyetin ondan nefyedilmesi en başta gelen hususiyetlerdendir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve Mu‘tezilî âlimlerin büyük çoğunluğuna göre peygamberin doğruluğu mucize ile bilinmektedir. Mucizenin de Allah’ın fiili olduğu ve yalancının elinde izhar etmeyeceği mâlumdur. Çünkü yalancının elinde mucizenin izhar edilmesi kabih bir durumdur ve Allah’ın kabih fiil işlemesi de muhaldır. Çünkü Allah kabihin kabihliğini bilmesi sebebiyle ondan müstağnidir yani kabihe dair bir ihtiyacı söz konusu değildir. Bir şeyden müstağni olan ve kabihliğini bilen o şeyi yapmaz. Buradaki temel nokta da müstagniliktir. Allah’ın müstağni olması da O’nun cisim olmaması ile bilinmektedir. Cisim olmaması da sıfatların nefyi ile bilinmektedir. Bu sebeple sıfatları nefyetmeyip ispat edildiğinde Allah’a cisimlik izafe edileceğini düşünmektedirler. Bu da zincirleme olarak cisim olan, müstağni olamaz, müstağni olamayan da kabih fiili yapmak noktasında bir engeli söz konusu olamaz. Bu da yalancının elinde mucizenin izhar edilmesini makul konumuna çıkarır ki bu da

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, sıfatların zâtla özdeşleştirilmesine dair yapılan eleştiriler arasında iki şeyin birbirinden farklı olmasına rağmen hepsinin tek bir zâta ircâ edilmesini zikretmektedir. İki şey veya iki sıfat birbirlerinden ayrı ise bunların kaynaklarının da birbirlerinden ayrı olması gerektiğini savunan veya bir noktada nefy ve isbat bakımında aralarında benzerlik olanların da aynı hükme tâbi olmaları gerektiğini ifade edenler olduğu belirtilmektedir. İki farklı sıfatın aynı kaynağa ircâsını problemli görmektedirler. Diğer taraftan aralarında belirli noktalarda benzerlik olan şeylerin de aynı hükme tâbi olması gerektiğini savunanlar sıfatların da hepsinin kadîm kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.¹⁸⁸ Allah'a nispet edilen kudret, ilim, hayat gibi sıfatlar aslında O'nun zâtının hükümleridir. Bu sebeple zâtta herhangi bir değişiklik söz konusu olmamakla birlikte zât bu hükümleri zorunlu olarak almaktadır.¹⁸⁹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre sıfatlar arasında farklılıkların olması her birinin farklı bir kaynak tarafından ortaya konulmasını gerektirmemektedir. Çünkü ayrışma ya da benzeşme ancak mâhiyet hakkında konuşulabilecek bir şeydir. Hâdis varlıkların, varlıklarının zorunlu olmaması aralarında ortak bir vasıftır ve bu nefy yönünden bir ortaklıktır. Bir hükmün nefyi için ona etki eden müessirin onu nefyetmesi gerekmektedir. Hâdislerin bir noktada ortak olmaları aralarında benzerlik gerektirmez. Çünkü benzerlik denilen şey ancak mâhiyette söz konusu olabilmektedir.¹⁹⁰

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî zât-sıfat arasındaki tüm fiili ayrımları reddetmektedir. Ebû Hâşim sıfatları zâtın üzerine zâid bir hal olarak görmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ise zât ile özdeş kabul etmektedir. Allah'ın hareket etmesi demek O'nun zâtına zâid bir hareket etme kudreti hali olmayıp bizzât zâtının bunu yapması veya zâtıyla buna kâdir olmasıdır. Genel bir kural olarak her zât doğası itibariyle birbirinden ayrılmaktadır. O'na göre zâtlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar zâtlara eklenen bir

peygamberliğin en temel doğrulama noktasını ortadan kaldırır. Bu açıdan bakıldığında sıfatların nefyedilmesi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Mu'tezili âlimler açısından kilit bir noktadır. İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 1, s. 307.

¹⁸⁸ Basrî, **Taşaffuh**, s. 5; Sıfatlar konusunda Mu'tezile açısından akıldan tutulması gereken noktalardan bir tanesi şahidde sabit olan illetin gaib için söz konusu olmamasıdır. Bu Allah'la mahlukat arasında benzerlik anlamına gelmesi sebebiyle kabul edilmemektedir. Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 683.

¹⁸⁹ Basrî, **Taşaffuh**, s. 13-14; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 69.

¹⁹⁰ Basrî, **Taşaffuh**, s. 5.

şeyden dolayı değil zâtların kendisinden dolayıdır.¹⁹¹ Basrî her sıfatın zât harici bir varlığı olduğunu ve zâtın aynı olmadığını iddia eden genel anlamıyla Sıfâtiyye (Küllabiyye, Eş‘arîyye)’nin görüşünü ve Ebû Hâşim’in ahval teorisini kabul etmemektedir.¹⁹² Ebü’l-Hüseyn el-Basrî sıfatlar hakkında hüküm/ahkam görüşünü savunarak Eş‘arîler tarafından ileri sürülen meânî görüşüne karşı çıkmakla birlikte aynı zamanda Eş‘arîlerin Mu‘tezile için kullandıkları ‘muattıla’ ifadesini de bertaraf etmeye çalışmaktadır. Çünkü ona göre sıfatlar birer hükümden ibaret olup, Allah’ın tavsif edilmesinde zâtından ayrı zâid hükümlerdir. Lakin buradaki zâidlik varlıksal anlamda hariçte bir varlığının bulunması olarak yorumlanmamalıdır. Buradaki zâtta zâidlik bilgiye konu olması açısındanandır.¹⁹³

Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin Allah’ın zâtıyla âlim, kâdir, hay olduğu noktasında herhangi bir itirazı söz konusu yoktur.¹⁹⁴ Burada zât ile sıfatlar arasındaki ilişkinin neliği gündeme gelmektedir. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî Eş‘arîler tarafından ileri sürülen zâtâ zâid olarak kabul edilen mânâ sıfatlarını reddetmektedir.¹⁹⁵ Diğer taraftan ahval teorisini savunanlar gibi zâtın birer hali olduğuna dair düşünceye de karşı çıkmaktadır. Sıfatlar ona göre zâtın hükümleridir. Onun dile getirdiği hüküm ifadeleri aslında mânâ ve ahvale bir itirazdır.¹⁹⁶ Sıfatların hüküm olması demek zâtın gerektirdiği bir hüküm olup, bunun dışında bir varlığı veya gerçekliği söz konusu değildir. Ontolojik anlamda bir varlığı olmaması sebebiyle zâtan ayrı

¹⁹¹ Gimaret, “Abu’l-Ḥosayn Baṣrî”, s. 322-324; Masoud Jalali-Moqaddam, Bujnurdî, “Abû’l-Husayn al-Basrî”, s. 368.

¹⁹² İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 339; Fahreddin er-Râzî, **İ‘tikâdât**, s. 45; Cürçânî, **Şerḥu’l-Mevâkıf**, C. 3, s. 29; Schmidtke, **The Theology of al-‘Allāma al-Ḥillî (d. 726/1325)**, s. 174; Fahreddin er-Râzî bir yerde Basrî’nin Allah’ın âlim olmasını halle ispat ettiğini ama sonradan bu fikrinden de geri döndüğünü nakletmektedir. Diğer sıfatlarda da ne mânâ ne de hal tespit etmiştir. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniqa**, s. 289.

¹⁹³ İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 69, 80.

¹⁹⁴ Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen Tûsî, **Ḳavâ‘idü’l-‘aḳā’id**, thk. Ali Hasan Hazım, 1. bs, Beyrut, Dârü’l-Gurbe, 1992, s. 48.

¹⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uḳûl**, C. 2, s. 400; Örneğin; Allah’ın fiillerinin muhkem olması üzerinden mânâ ve hal görüşünü ispat etmeye çalışanlar bulunmaktadır. Ahkam görüşü açısından bakıldığında Allah’ın fiillerinin muhkem olması sıfatların mânâ veya hal olmasını gerektirmemektedir. Çünkü Allah’ın fiillerinin muhkemliği zâta zâit kudret gibi sıfatlarının varlığını gerektirmemektedir. Diğer taraftan şayet fiilin muhkemliği bu mânâ veya halleri gerektirdiğini söylesek fiilin zâtı gerektirmediğini ifade etmiş oluruz. Bu da zâtın reddi anlamına gelmesi sebebiyle muhal bir durumdur. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse Allah’ın fiillerinin muhkem olması direk kudret ve ilim gibi sıfatlara değil her şeyin bilen ve yapan bir zâta işaret etmektedir. İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 70.

¹⁹⁶ Ucâlî, **Kâmil**, s. 217; Gimaret, “Abu’l-Ḥosayn Baṣrî”, s. 322-324.

düşünülememekte olup böylelikle Mu‘tezile’nin en hassas olduğu taaddüd-i kudemâ anlayışına da muvafık kalınmaktadır.¹⁹⁷

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî haller görüşünü bilgi açısından eleştirmektedir. Behşemiler’e göre zâtın haller vasıtasıyla bilinmesi, Basrî tarafından geçersiz bir görüş olarak değerlendirilmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî mâlûm ile kastettikleri eğer zâtın kendisi ise bunun zaten kendi görüşleri olduğunun altını çizmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bunun anlamının mâlûm olanın tek zât olduğu, haller olmadığı anlamına geldiğini ifade etmektedir. Mâlûm olması sebebiyle de zât, mevcûdudur; haller ise mevcûd değildirler. Mevcûd denildiğinde doğrudan anlaşılan şey sadece zâtın bilinmesi, mâlûm olmasıdır. Haller mâlûm olmadığından bilginin tahtına girmeleri de söz konusu değildir. Mâlûm ve mevcûd olmayan hallerin önünde bir ihtimal kalmaktadır ki o ma‘dûm olmalarıdır. Lakin bu görüşte halleri savunanlar tarafından kabul edilmemektedir.¹⁹⁸

Yukarıda da ifade edildiği üzere -bilgiye konu olması açısından- ahkâmın bir zâidliği söz konusudur. Basrî aslında doğrudan sıfatlara hal denilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü o sıfatları zâtın zorunlu olarak gerektirdiği hükümler şeklinde değerlendirmektedir. Örneğin; âlim sıfatı zâtın bilme işlevini gösteren hükümdür. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin ilim sıfatında ‘hâl’ kavramını kullandığı aktarılmaktadır. Lakin buradaki halden kasıt Behşemilerin anladığı şekilde bir hal değildir.¹⁹⁹ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî hal ile hüküm kavramlarının arasını ayırmaktadır. Ona göre hal, zâtın özel hali olması sebebiyle hali bilmenin yolu zâtı bilmekten geçmektedir. Lakin hüküm için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Yani hükümleri bilmek için zâtın dışında bir şey gerekmektedir. Onu da ‘mâlûm için tebeyyün’ olarak açıklamaktadır. Aksi takdirde zât âlim hükmünü alamamaktadır. Başka bir deyişle, âlimlik hükmünü alabilmesi için mâlûmun tebeyyünü gerekmektedir ki bu da zâttan ayrı bir şeydir. Bu ayrı durum da zâtın âlim olduğunun bilinmesini sağlamaktadır. Bu durumda hal değil bilakis hükümdür.²⁰⁰

¹⁹⁷ İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 73.

¹⁹⁸ Bkz: İbnü’l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 81-82.

¹⁹⁹ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin buradaki hal ile kastının ne olduğu âlimiyyet bahsinde açıklanmaktadır.

²⁰⁰ İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 80; Ayr. Bkz: İbn Ebi’l-Hadîd, **Ta’îlik**, s. 416b; Özerol, “İbnü’l-Melahimi’nin Tevhid Anlayışı”, s. 212-213.

2.3.3. Allah'tan Nefyedilmesi Gereken Hususlar

Allah'tan nefyedilmesi gereken hususlar Allah'ın zâtının dışında olanlara nispetle elde edilen selbî ve tenzihî sıfatlar şeklinde literatürde yerini almıştır. Allah'ın mahlukata benzemesinden ve zâtına uygun olmayan vasıflardan tenzih edilmesi kastedilmektedir. Selbî veya tenzihi sıfatlar olarak ifade edilen bu hususiyetlerle açıklanmak istenen Allah'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığıdır. Bu açıdan bakıldığında bir şeyi ispat etmekten ziyade nefyetmek söz konusudur.

2.3.3.1. Allah'ın Zâtı Diğer Zâtlara Benzemez

Klasik kelâm eserlerimizde *Muhâlefetün li'l-Havâdis* olarak ifade edilen, Allah'ın zâtının veya mâhiyetinin diğer zât ve mâhiyetlere benzemediği konusu âlimlerin üzerinde hassasiyetle durduğu noktalardandır. Allah'ın zâtının diğer zâtlardan ayrı ve farklı olduğu noktasında bir fikir ayrılığı bulunmazken Allah'ın zâtının diğer zâtlardan nasıl ayrıştığı noktasında farklı yorumlar bulunmaktadır. Genel olarak Allah'ın zâtının diğerlerinden hal, taayyün, hakikat bakımından ve kendi zât-ı mahsûsası ile ayrıştığı şeklinde farklı görüşler bulunmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî zâtların birbirlerinden sıfatla, sıfatın gerektirdiği ile, illetle, fâille veya bunun gibi zâtının hakikati üzerine zâid bir unsurla ayrıştığını ifade etmektedir. Lakin Allah'ın zâtının diğer zâtlardan zâid bir unsur ile ayrıştığını kabul etmemektedir.²⁰¹

Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim Cübbâî'ye göre Allah'ın zâtı ile diğer zâtlar zâtiyyet ve hakikat açısından aynı kabul edilmektedir. Yani onlara göre varlık, bütün mevcûdât arasında ortak olup O'nun ayrıştırıcı vasfının olması mümkün değildir. Bu sebeple Allah'ın zâtı diğer zâtlardan haller vasıtasıyla ayrışmaktadır. Ebû Ali Cübbâî bunun zorunluluk, hayat, tam ilim ve tam bilgi olarak tespit ettiği dört halle gerçekleştiğini söylemektedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise Ebû Ali Cübbâî'nin zikrettiği dört hâli zorunlu kılan beşinci bir hâl zikretmekte buna da "ilahlık" ismini vermektedirler.²⁰²

²⁰¹ Basrî, *Taşaffuh*, s. 59; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, s. 295-296; Yahyâ b. Hamza, *Me'âlim*, s. 81.

²⁰² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 30.

Müteahhirûn dönem Eş‘arî âlimleri Allah’ın zâtının diğer zâtlardan ayrışmasının taayyünle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Zât ve hakikat yönünden ortak olanların ancak taayyün ve somutlaşma/teşahhus yoluyla ayrışacağını savunmaktadırlar.²⁰³

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî Allah’ın zâtının diğer zâtlara benzemediğini ifade etmekte ve Allah’ın zâtı ile diğer zâtlar arasındaki farkın Allah’ın zâtının kendisine özgü olması sebebiyle olduğunu beyan etmektedir. -Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ile aynı fikirde olan- Ebü’l-Hüseyin el-Basrî iki mevcûd arasındaki farklılığın zâttan kaynaklandığını, isimler ve hükümler dışında hakikatler arasında ortaklığın bulunmadığını savunmaktadırlar. Dolayısıyla kâim kılan cüzlerde ortaklığı da reddetmektedir. Bu duruma göre O, misil ve denklikten münezzehtir demektir.²⁰⁴ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’ye göre zâtiyyet bakımından bir eşitliğin olması söz konusu olduğu durumda bu zâtları ayıracak bir hal, sıfat vesairin olması gerekmektedir. Eğer Allah’ın zâtını diğer zâtlarla aynı kabul edersek bu durum söz konusu olabilir. Fakat bu sefer Allah’ın zâtını diğer zâtlardan ayıracak hususî bir sıfat gerecektir. Bu gereklilik ise sonsuza kadar uzanmayı ifade etmektedir. Bu da muhaldir. Özetle Ebü’l-Hüseyin el-Basrî Allah’ı diğer varlıklardan ayıranın zât sıfatı adı altında müstakil bir sıfat olmayıp kendine özgü zât-ı mahsusası olduğunu savunmaktadır.²⁰⁵

2.3.3.2. Allah’ın Hâdislere Mahal Olmaması

Kelâm âlimleri kadîmlik ve hâdisliğin birbirine zıt olması sebebiyle kadîm olan Allah’ın zâtının hâdislik ile ilişkilendirilmesinden uzak durmaya çalışmışlardır. Bu sebeple Allah’ın hâdislere mahal teşkil etmeyeceğini ifade etmişlerdir. Aksi takdirde iki zıt olan şeyin bir araya gelmesi sebebiyle çelişki söz konusu olacak ve muhal bir durum ortaya çıkacaktır. Kelâm âlimleri Allah’ın hâdislere mahal teşkil ettiği görüşünü genel olarak Kerrâmiyye’ye nisbet etmektedir.²⁰⁶ Diğer mezheplerin de yer

²⁰³ Cürcânî, a.y.

²⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniqa**, s. 290; Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, C. 3, s. 28-30; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 214.

²⁰⁵ İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘tamed**, s. 292; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniqa**, s. 290; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uqûl**, C. 3, s. 194.

²⁰⁶ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihâl**, C. 1, s. 124; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, s. 295; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlf Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tât en-Nîsâbûrî Cüveynî, **Lüma‘u’l-edille fi kavâ‘idi Ehli’s-sünne**, C. 2, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd,

yer bundan müstağni kalamadığını ifade eden Fahreddin er-Râzî Allah'ın hâdislere mahal olmasının zımnen kabul edildiğini ifade etmektedir.²⁰⁷

Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Allah'ın zâtında müritlik sıfatının çıktığı, hâdis olan ses ve renklerin görme ve duyma olarak zâtında algılandığı görüşünü benimsediklerini aktaran Fahreddin er-Râzî, felsefecilerin de belirli izafetleri zâtında barındırması ve bunları da ayanlardaki belirli sıfatlar olarak kabul etmelerinin doğal olarak onları zâtta belirli mânâ ve sıfatların ortaya çıkmasını gerektirdiği görüşüne sevk ettiğini söylemektedir.²⁰⁸

Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu konuyu açık sözlülükle dile getirdiğini, Allah'ın ilminin mâlûma tâbi olduğunu, bu sebeple mâlûmun değişmesiyle değiştiğini (*tagayyür*), bu ilimlerin Allah'ın zâtında ortaya çıktığını beyan ettiğini aktarmaktadır.²⁰⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin burada Allah'ın zâtında ortaya çıkan hâdisler ile kastı hallerdir. Kelâm âlimleri 'hâdis' ile 'sonradan var olan, yokluktan varlık sahasına çıkan' anlamları kastetmettedirler. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin iddia ettiği hâdisler Cürcânî'nin ifadesi ile “*varlığı olmayan ve yenilenen, kendisine yenilenen denilen lakin hâdis denilmeyen şeydir.*”²¹⁰ Bu ikinci kısım hâdis haller, izâfetler/nisbetler ve nefiyler denilen Allah'ın nitelenmesi imkânsız olan şeylerin olumsuzlanmasıdır. İlim bahsinde geçtiği üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilmin mâlûma tâbi olmasından hareketle Allah'ın zâtında yenilenmenin gerçekleştiğini iddia etmiştir.²¹¹ Bu noktaya Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin dikkat çekmesinin nedeni yenilenme veya değişimi haller hakkında ifade etmesidir. Mu'tezile dahi hallerin Allah'ın zâtında yenilenmesini veya değişmesini mümkün

Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1987, s. 109; Fahreddin er-Râzî Allah'a mekan yön isnad etmeleri ile hâdislere mahal olacağını iddia etmeleri Kerrâmiye'nin fârig vasfı olduğunu beyan etmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 90-93.

²⁰⁷ Bkz. Kaya, “Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler”, s. 253-255.

²⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlib**, C. 2, s. 107; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 4, s. 188.

²⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlib**, C. 2, s. 107; Fahreddin er-Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 167; Ayr. Bkz: Hillî, **Menâhicü'l-yakîn**, s. 324; İbn Ebi'l-Hadîd, **Ta'lik**, s. 408b-409a, 415b; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nak'zi kelâmi's-Şî'a ve'l-Şâfi'iyye**, C. 1, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409, s. 421; Kaya, “Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler”, s. 253; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûzi'l-a'kl ve'n-na'kl = Muvâfaqatü şâhihi'l-men'kul li-şarîhi'l-ma'kul**, C. 2, thk. Muhammed Reşad Salim, 2. bs, Riyad, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, s. 158.

²¹⁰ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 56.

²¹¹ Cürcânî, **a.g.e.**, C. 3, s. 58, 66.

görmemiştir. Genel olarak izafetler denilen nisbetlerin yenilenmesi mümkün görülmüş ve bunlar da itibârî unsurlar olarak kabul edilmişlerdir.²¹²

Eş‘arîler Allah’ın hâdislere mahal olmamasını sıfatlarının kadîm olup olmaması bağlamında ele almaktadırlar. ‘Allah’ın kemâl sıfatlarıyla muttasıf olması’, ‘kadîm olması’, ‘sıfatlarda olan değişikliğin zâtta da değişikliği gerektirmesi’, ‘Allah’ın hâdislerle vasıflanmasının imkânı söz konusu olsaydı bunun ezelde gerçekleşmiş olması gerektiği’ gibi gerekçeler ile Allah’ın hâdislere mahal olması fikrini eleştirmektedirler.²¹³

Eş‘arîlerin eleştirdiği konulardan birisini oluşturan bu noktada Fahreddin er-Râzî, Eş‘arîlerin de zımnen bunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. Sıfatların hâdisler ile ilintili olmasının sıfatların değil taalluklarının hâdis olduğu fikri ile izah edilemeyeceğini söyleyen Fahreddin er-Râzî, bu taalluk ve nisbetlerin nefsu’l-emirde var olduğunu söylemektedir.²¹⁴ Tat, koku, renk veya vücûd ve hayat gibi izafetlerden arınmış hakiki sıfatlar; ilmi mâlûmla taalluku açısından değerlendirenler için, ilimle mâlûm arasındaki izafet ve nisbetlerle mevsuf hakiki sıfatlar; birine nisbetle bir yönde olmak veya birine nispetle ortaya çıkan amca, dayı vs. akrabalıklar gibi mahzâ izafet ve nisbet olan sıfatlar şeklinde üçlü bir tasnif yapan Râzî, nisbî ve izafî olan bu sıfatların itiraf edilmesi gerektiğini, bunların hâdis olduklarının kabul edilmesi gerektiğini ve inkarının mümkün olmadığını ifade etmektedir.²¹⁵

Allah’ın hâvadise mahal olması meselesinde fiillerin taalluklarının ne olduğu önemli noktalardan bir tanesidir. Buradaki taallukların sübûti bir şey olup olmadığı noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Taallukların sübûti bir şey olduğunun

²¹² Bkz: Fahreddin er-Râzî, *Erba‘în*, C. 1, s. 196-197; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. 3, s. 56.

²¹³ Cüveynî, *Lüma‘u’l-edille*, C. 2, s. 109; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘uqûl*, C. 4, s. 188-190; İsfahânî, *Tesdîdü’l-kavâ‘id*, C. 2, s. 949; Allah’ın hâdislere mahal olmayacağı noktasında getirilen deliller için bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. 3, s. 56-68.

²¹⁴ Bu konuyu verdiği örneklerden bir tanesi Allah’ın kâdir olmasıdır. Eş‘arîlere göre Allah’ın bir cismi ezelden ebede yaratacağını ifade eden er-Râzî, bu cismi yarattıktan sonra var olanın icadı muhaldir ilkesinden hareketle bu cisim üzerinde kâdiriyyetinin devam etmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Muhal olanın makdûra dahil olmadığı ortaya çıktığına göre bu cisim üzerine kudretin taallukunun yok olmuş olduğu ortaya çıkmaktadır. Fahreddin er-Râzî, *Me‘âlib*, C. 2, s. 106-107 Devam eden sayfalarda (108-111) mezhep, grup veya şahıs ismi zikretmeksizin “Allah’ın hâdislere mahal olmasını” kabul ve red edenlerin delillerini serd etmektedir.

²¹⁵ Kaya, “Fahruddin Râzî’nin Sünnî Eş‘arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”, s. 254; Fahreddin er-Râzî, *Me‘âlib*, C. 2, s. 108; Cürçânî’de aynı tasnifi yapmaktadır. Bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. 3, s. 68.

kabul edilmesi halinde Allah'ın hâdis mahâl olacağı endişesi kelâm âlimlerini taallukların itibârî/nisbî şeyler olduğu görüşüne itmiştir.²¹⁶ Tartışmanın temelini kudret ve ilim sıfatının taallukları oluşturmaktadır. Fâil ile meful arasındaki bağlantının ne olduğu sorusu önem arz etmektedir. Kudret-makdûr, ilim-mâlûm ilişkisi Allah'ın hâdislere mahâl olması konusunda merkezde olan konudur. Buradada kudret sıfatı makdûrun değişmesi ile kendisinin değişimi söz konusu olmadığı için tartışma daha çok ilim sıfatı ekseninde yürümektedir. Kudret sıfatı, sıfatın iliştiği şeyde değişikliğe sebep olmakta lakin mefulde olan değişiklikten dolayı kendisinde bir değişiklik söz konusu olmamaktadır. Lakin ilim sıfatı için durumun biraz daha farklı olduğu anlaşılmaktadır. İlim sıfatında, kendisinin taalluk ettiği şeydeki değişiklik ile sıfattaki değişiklik söz konusu olmaktadır. Eş'arîler normal olarak bizim kendi fiillerimizde karşılaştığımız bu anlayışı kabul etmekle birlikte kadîm ve kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan Allah hakkında bunun imkânsız olduğunu söylemektedirler. Bu sebeple ilmin mâlûma tâbi olmasının Allah'ın ilim sıfatı hakkında mümkün olmadığını ifade ederken, kadîm olan sıfat ile hâdis olan meful arasındaki ilişkiyi -hariçte varlığı olmayan itibârî- taalluklar üzerinden kurmaktadır. Fahrettin er-Râzî'nin aktardığından anlaşıldığı üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada hariç olan ilim-mâlûm ilişkisine göre meseleyi yorumlamakta ve ilimin mâlûma tâbi olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle de Allah'ın ilminin mâlûmun değişmesi ile değiştiğini dolayısıyla hâdislere mahâl teşkil ettiğini ifade etmektedir. Taallukun ne olduğu üzerinde düğümlenen noktada Fahreddîn er-Râzî bu meselenin nisbî veya izâfî taalluklar ile izah edilemeyeceğini ve bu taallukların nefsü'l-emirde var olduklarını ifade etmektedir.²¹⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu konudaki tavrında bilgi tanımının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bilgiyi bilen ile bilinen arasında bir izafet olarak kabul etmektedir. Aslında kendisinden önceki Mu'tezilî âlimler de bilgiyi "ilim-mâlûma tâbidir" şeklinde ifade etmekte, bilginin izafet olduğunu kabul etmektedirler. Buradaki problem bilgiyi izafet olarak kabul edip bilgide değişimin

²¹⁶ Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 102.

²¹⁷ Fahreddin er-Râzî hâdislere mahâl olması onda değişikliği gerektirir ifadesinin zayıf olduğunu da ifade etmektedir. Bunun lazımı melzumla birleştirmek aynileştirmek olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 4, s. 190; Ayr. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Me'âlib**, C. 3, s. 204.

meydana gelmeyeceğini söylemektedir. Çünkü bilgi izafet edildiği şeye nisbetle değişmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilim sıfatı bahsinde detaylı bir şekilde geçtiği üzere Mu'tezile'nin bu açmazını fark etmiş olmalı ki, Allah'ın bilgisinin değişen hâdis tikel olaylarla değiştiğini, bunun da Allah'ın kadîm zâtında cereyan ettiğini ifade etmiş ve bunu bir eksiklik ve noksanlık olarak değerlendirmemiştir. Yukarıda da geçtiği şekilde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu zâtta yenilenen hâdisleri haller olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan Cürcânî'nin ifadesi ile onun zâtta var olduğunu iddia ettiği hâdislerin/hallerin *varlığı olmayan ve yenilenen, kendisine yenilenen denilen lakin hâdis denilmeyen şeyler*²¹⁸ olduğunu da akılda tutmak gerekmektedir.²¹⁹

Buradaki durum sıfatların taalluku ile alakalıdır. Daha da özelde ilim sıfatı ile ilgili bir durumdur. Aksi takdirde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisi Allah'ın arazlara, cisimlere mahal olması, bir mahalle hulul etmesi gibi cisimlik ifade eden, ona mekân nispet eden özelliklerden berî olduğunu sıklıkla ifade etmekte olup Allah hakkında her türlü cismaniyet ifade eden söylemlerden de kaçınmaktadır.²²⁰ Bu sebeple ilim-mâlûm ilişkisi açısından ortaya atılan görüşleri tecsim olarak değerlendirilmemesi gerekmektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah'ın zâtı hâdislere mahal olmadığı gibi kendisi de bir mahal işgal etmemektedir. Ona göre Allah'ın bir mahalle yerleşmesi hulul ifade etmektedir. Hululün imkânını kabul etmek de geçersiz yollara sevk etmektedir. Geçersiz bir görüşe yol açanın da geçersiz olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Allah hakkında böyle bir görüşünün imkânsız olduğunu söylemektedir. "Eğer Allah bir mahalle hulul etti" dersek ortaya üç farklı durum çıkmaktadır: İlk olarak Allah'ın bu mahalle ebedi olarak hulul etmesi söz konusudur. Bu durumda da mahallin hudûsu ve kıdemi gündeme gelmektedir ki her iki durumun da muhal olması sebebiyle bu ihtimal geçersizdir. İkinci bir ihtimale göre ise Allah-u Teâlâ'nın hululü ya zorunludur ya da mümkündür. Zorunlu olduğunu düşündüğümüzde de bu zorunluluk mahalle dönmektedir ki bütün cisimler bu noktada eşit olması sebebiyle Allah'ın tüm cisimlere hulul etmesi gerekmektedir. Bu da Allah'ın zâtının bölümlere ayrılmasını gerektirmesi sebebiyle muhaldir. Çünkü bir

²¹⁸ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 56.

²¹⁹ Ayr. Bkz: Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 66.

²²⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 334-336, 338-339; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 279.

şeyin tek vâkîtte birden fazla hayyizde olmasının imkânsızlığı zârûrî olarak bilinmektedir. Şayet bu zorunluluk mahalle değil de hulul edene râcî olduğu ihtimali söz konusu olursa da sonuç değişmemektedir. Zîra bu durumda da Allah'ın bütün mahallerde bulunması gerekmektedir ki bu da muhaldir. Bu sebeple hululün zorunlu olma ihtimali mümkün gözükmemektedir. Diğer bir seçenek olarak hululün zorunlu değil de imkân olarak kabul edildiğini varsayarsak bu imkân da ya bir mânâ ile ya da bir fâil ile söz konusu olacaktır. Mânânın varlığı ve yokluğu açısından düşünüldüğünde Allah'ın her mahalle hulul etmesini gerektirdiği için bu geçersiz kabul edilmektedir. Fâille olduğu kabul edildiğinde de iki ihtimal söz konusudur: Bu Allah'ın zâtını tüm mahallere koyması olabilir ki bu zâtta bölünmeyi ifade ettiği için geçersizdir. Ya da bir mahalle koyması ile olabilir lakin bu durumda da Allah'ın zâtının yerleştirdiği mahallin ölçülerinden daha küçük olmasını ifade etmektedir. Allah'ın tüm bu düşüncelerden münezzehtir olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bir mahalle yerleşmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir.²²¹

2.3.3.3. Rü'yetullah Meselesi

Allah'ın ahirette görülmesi daha doğru ifadesi ile gözle görülmesi şeklinde tarif edilen rü'yetullah meselesi, h. II. asır gibi erken dönemlerden itibaren kelâm ilminin tartıştığı konulardan bir tanesini oluşturmaktadır.²²² Ehl-i Sünnet âlimleri bunu aklen câiz ve şer'an vâcip olarak kabul etmektedirler. Ehli Sünnet içerisinde ilk dönemlerden itibaren Allah'ın ahirette görüleceği ifade edilmiş²²³ hatta Ehl-i Hâdis tarafından rü'yetullahı inkâr edenler tekfir edilerek bidat ehli, sapkın olmakla suçlanmışlardır.²²⁴ Ehl-i Sünnet'in aksine Mu'tezile tevhid ilkesi açısından

²²¹ Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 281.

²²² Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 25, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 311.

²²³ Ebû Hanîfe Fıkhu'l-Ekber'de teşbih ve tescime mahal vermemek amacıyla Allah'ın müminler tarafından cennette teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak aralarında mesafe olmaksızın görüleceğini ifade etmekte hatta bu görme eylemine daha da açıklık getirerek baş gözüyle olduğunu ifade etmektedir.

²²⁴ Bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, **er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fî mâ şekket fîhi min müteşâbihi'l-Kur'ân ve te'evlethü 'alâ gayri te'vlih**, thk. Sabri b. Selame Şahin, 1. bs, Riyad, Daru's-sebât li'neşri ve't-tevzi', 2003, s. 129-134; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, **el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe**, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî el-Kevserî, Kahire, Mektebetü'l-Kudsi, 1349, s. 32-35.

rü'yetullahı imkân dahilinde görmemektedir.²²⁵ Bu sebeple Mu'tezile açısından Allah hakkında nefyedilmesi gereken hususlardan bir tanesini de rü'yetullah meselesi oluşturmaktadır.²²⁶ Mu'tezile açısından görme ve görülmenin maddî bir şey olması ancak renk ve şekillerin görülebilir olması, onları bu karara sevk eden en önemli noktadır. Bu sebeple neredeyse Mu'tezile içerisinde Allah'ın gözle görülemeyeceği noktasında mutâbakat bulunmaktadır.²²⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah'ın görülebilme düşüncesi imkansıza yol açmaktadır. İmkansıza yol açanın kendisi de imkânsız olması hasebiyle Allah'ın görülmesi de muhaldir.²²⁸ Şayet Allah'ın herhangi bir durumda bizim tarafımızdan görülmesi câiz olsaydı, O'nu şu anda da görmemiz mümkün olurdu. Şu anda görmemiz de geçerli bir durum olsaydı, Allah'ı halihazırda görmemiz gerekirdi. Bunu tersten düşündüğümüzde şu anda görmemiz mümkün değilse başka bir durumda da görmemiz mümkün değildir.²²⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mecazın hakikatini tartıştığı konuda mecazı kabul etmekte ve rü'yetullah noktasında ehli sünnetin temel argümanlarından olan "...rablerine bakarak..." (Kıyâmet 75/23) ayetini "*rablerinin sevabını beklerler/umarlar*" şeklinde geleneksel Mu'tezilî anlayışa uygun olarak yorumlamaktadır. Bunun zahiri anlamı ile değerlendirilmesini uygun görmemektedir.²³⁰

Diğer taraftan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî rü'yetullahın imkân dahilinde olmadığını ispat etmek için bu ayetin yorumu ile ilgili belirli rivayetler de zikretmektedir. Basrî burada ayette zikredilen 'bakma' ifadesinin 'beklemek' olarak yorumlanması gerektiğini savunduğu için bunu destekleyen rivayetler aktarmaktadır. Hz. Ali'den rivayet olunduğuna göre o bu ayeti 'rablerinin sevabını beklerler' şeklinde anlamaktadır. Yine Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayette, Hz. Ali bu ayeti "*müminlerin sıratı geçtiklerinde cennet kapılarının onlara açılacağını ve onlar için*

²²⁵ Eş'arî Mu'tezile içerisinde bu konuda fikir birliği olduğunu ifade etmektedir. Eş'arî Mu'tezile içerisinde bu konuda fikir birliği olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Eş'arî, **Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 155-156.

²²⁶ Kādî Abdülcebbar, **Şerḥü'l-Uşûl-i-ḥamse**, C. 1, s. 374.

²²⁷ Bkz. Murat Akın, Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2013, ss. 121-23.

²²⁸ Muhale sebebiyet veren şeyin kendisi de muhaldir. Basrî, **Taşaffuḥ**, s. 97-98.

²²⁹ Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 287.

²³⁰ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 24.

hazırlanmış olan sevap ve ikramları, verilecek olan nimetleri bekleyecekleri” şeklinde tefsir etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu minvalde başka rivayetler de aktarmakta olup ayette geçen bakmanın aslında beklemek olduğunu, sahabe kavli ile teyid etmeye çalışmaktadır. Bu rivayetlere ilave olarak sahabeden Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Abdullah b. Abbas gibi sahabenin önde gelenlerinin de ayette geçen ifadeyi ‘beklemek’ olarak anladıklarını ifade eden rivayetlere de yer vermektedir.²³¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî rü'yetullah konusunu ispat etmek amacıyla ileri sürülen bazı rivayetleri de kritik etmektedir. Hz. Peygamber’e -mi‘rac ile ilgili olarak- Allah’ı gördün mü diye sorulmakta olup Hz. Peygamber’de cevabında ‘nur gördüm’ demiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu rivayetin farklı varyantlarını da aktararak bunu delil olarak kullananların çelişkilerini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre rivayetin orijinal varyantı ve sahabenin anladığı “*Nurdur, nasıl göreyim?*” diğer bir ifadesi ile “*Sadece bir nur gördüm*” şeklindedir. Bu da rü'yetullahın imkânına delil olmaktan ziyade Allah’ın görülemeyeceğine delil teşkil etmektedir.²³²

Basrî buna ilave olarak nazar ifadesinin -meşhur dil âlimi- Halil b. Ahmed tarafından da ‘beklemek’ şeklinde açıklandığını aynı şekilde -sahabenin önde gelenlerinden- İbn Abbâs’ın da bunu kabul ettiğini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında nazarın ‘ilâ’ harfi ceri ile kullandığında beklemek anlamına geldiği teyit edilmektedir.²³³

Ayette geçen bakmanın görme olarak kabul edilip edilmemesi noktasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî görme anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Nazarı rıza, gazap şeklinde taksim eden Basrî, bunun görmeye ıtlak olunamayacağını savunmaktadır. Basrî bakma ve görme fiillerinin göze nispet edilmesi sebebiyle aynı mânâyı ihtiva etmemeleri gerektiğini düşünmektedir. Görmede göz bebeğinin hareket etmesi söz konusudur lakin bakma için böyle bir şey olmayıp ancak bakmak görme için bir başlangıç noktası kabul edilebilmektedir.²³⁴ Diğer taraftan nazarın dil âlimleri tarafından mutlak olarak rıza, gazap şeklinde taksim edilmesi de Basrî’ye

²³¹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 466-467; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl**, C. 3, s. 124-125; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ayette geçen nâzirâ ifadesinin “beklemek” anlamına geldiğine dair Kâdî Abdülcebbar aracılığı ile başka rivayetler aktarmaktadır. İbnü'l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 465-466.

²³² İbnü'l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 486-487.

²³³ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 467; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl**, C. 3, s. 139.

²³⁴ Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl**, C. 3, s. 128-131, 138-139.

göre önemli bir noktadır. Eğer nazar görmek, gözün hareketi anlamlarıyla müşterek bir lafız olsaydı, nazarın bu şekilde mutlak olarak taksime tâbi tutulmaması gerekirdi.²³⁵

Rü'yetullah konusunda Mu'tezile'nin delil olarak kullanmış olduğu *"Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı*"²³⁶ ayetini Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de kullanmaktadır. Ona göre ayet açık bir şekilde bunun mümkün olmadığını göstermektedir. Bu câiz olsaydı Allah'ı görme isteklerinden dolayı yıldırım ile cezalandırılmazlardı. Diğer taraftan *"Ey Mûsâ biz bir tek yiyecekla yetinmeyiz. Bizim için rabbine dua et de bize toprağın mahsullerinden çıkarsın"*²³⁷ ayetinde de İsrâiloğullarının başka istekleri olmuş lakin herhangi bir ceza ile cezalandırılmamışlardır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın "görme isteğini" ayette zikretmesinin bunun mümkün olmadığını ve sırf bunu yasakladığını göstermek için zikrettiğini belirtmektedir.²³⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre eğer görmek câiz olsaydı, diğer ümmetlerin talep ettiklerinin kabulü gibi kabul edilmesi gerekirdi. Örneğin; Hz. İsa'dan talep edilen ölüleri diriltme hadisesi de bunun gibidir. Halkı *"Hz. İsa'ya ölüleri diriltmedikçe iman etmeyeceğiz"* demiştir ve talepleri karşılanmıştır. Hz. İsa'nın elinde zuhûr eden mûcize olarak anlatılan bu hadiseyle rü'yetullah talebini kıyaslayan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, buradan hareketle görmenin tamamen reddedildiğini ve üstüne böyle bir talepten dolayı yıldırım ile cezalandırıldığını belirtmektedir.²³⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin zikrettiği delillerden bir diğeri de *"Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişler, "Bize Allah'ı apaçık göster" demişlerdi de bu*

²³⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 464.

²³⁶ Bakara, 2/55.

²³⁷ Bakara 2/6.

²³⁸ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebir = Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 3, 3. bs, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, s. 520.

²³⁹ Fahreddin er-Râzî, **a.y.**

haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı”²⁴⁰ ayetidir. Ayette açık bir şekilde Allah’ın görülme talebi zulüm olarak nitelendirilmektedir. Basrî’ye göre eğer bu mümkün bir şey olsaydı Allah’ı görme talepleri daha fazla mûcize isteyenlerin talebi gibi değerlendirildi. Fakat böyle olmayıp akabinde cezaya dâçar olmuşlardır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî burada ileri sürülen bir itiraza değinmektedir. Ayette geçen haddi aşma hususu olarak “Kitap indirme” ve “görme” eylemi zikredilmektedir. Bunların ikisi de haddi aşma olarak değerlendirilmektedir. Kitap indirmenin kendisinin imkânsız olmadığı gibi, görmenin de imkânsız olmaması gerektiği savunulmaktadır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’ye göre ayetin zahirine bakıldığında bu iki şeyin her birisinin imkânsız olduğunu göstermektedir. Birinci kısımda ayetin zahirine göre amel edilmemekte olup ikinci kısımda yani görme talebinde ayetin zahirine bakılmaktadır. Diğer bir ifade ile ayetin zahirinin bir kısmı ile amel edilmiş diğer kısmı ile ise amel edilmemiştir.²⁴¹

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin Allah’ı görme talebinin haddi aşmak olarak değerlendirilmesine verdiği bir başka örnek Nisâ Sûresi 21. Ayette geçen “*Bize melekler gönderilmesi veya rabbimizi görmemiz gerekmez miydi? diyorlar. Gerçek şu ki onlar içlerinde derin bir kibir duygusu besliyor, azgınlıkta sınır tanımıyorlar*” ifadesidir. Eğer bu mümkün olsaydı bunu istemek kibir, azgınlık ve haddi aşmak olmazdı. Rü’yetullahı kabul edenlerce bunun en büyük nimetlerden olduğunu söyleyen Basrî, ‘bir nimetin talebi niçin haddi aşmak olarak değerlendirilsin?’ sorusunu sormaktadır. Allah’tan gerek dinî gerek dünyevî bir nimet talep etmek haddi aşmak olarak niye değerlendirilsin?²⁴²

Rü’yetullahı kabul edenlerce Hz. Musâ’nın Allah’ı görme talebi, rü’yetullahın mümkün olduğunu gösteren delillerden bir tanesidir. Ayette Hz. Musâ “*Rabbim! Bana görün; sana bakayım*” talebinde bulunmaktadır. Ayetin devamında “*Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin*” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: “*Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana*

²⁴⁰ Nisâ 4/153.

²⁴¹ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, C. 3, s. 520.

²⁴² Fahreddin er-Râzî, **a.y.**

tövbe ettim; ben inananların ilkiyim”²⁴³ ifadeleri yer almaktadır. Rü’yetullahı kabul eden âlimler Hz. Musâ’nın peygamber olması sebebiyle Allah’tan neyi isteyeceğini bilmesi gerektiğini düşünmekte olup, bunun imkân dahilinde olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre peygamberin Allah hakkında bilgisiz olmasının imkânsızlığı sebebiyle, bu konuda bilgisi olduğu düşünülerek rü’yetullahın imkânını bildiği için böyle bir talepte bulunduğunu söylemişlerdir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bu konuda Hz. Musâ’nın bilgisinin olmayabileceğini²⁴⁴ ifade ettiği gibi aslında bunun imkânsız bir durum olduğunu bildiğini ve semî açıdan da bilgisini kuvvetlendirmek için böyle bir talepte bulunduğunu düşünmektedir.²⁴⁵

Diğer taraftan rü’yetullah meselesi ile doğrudan ilgili olan konu görmenin imkânı ve tanımı ile ilgilidir.²⁴⁶ Bu sebepten dolayı -her ne kadar Basra ekolüne nispet edilen görüşe göre Allah’ın belirli şartlarda görülebileceği ifade edilse de-²⁴⁷ genel olarak Mu‘tezile Allah’ın duyular aracılığı ile görülebilmesini aklen reddetmekle birlikte, Allah’ın kendi zâtını görüp görmeme noktasında ihtilaf etmiştir.²⁴⁸ Mu‘tezile’nin rü’yetullahı reddetmelerinin en önemli sebeplerinden birisi görme eyleminin fiziki imkânlar ile tanımlanmasıdır. Bu durum gören ile görülenin karşılıklı olması, belirli yönlerde bulunması anlamına gelmektedir.²⁴⁹ Bu da Allah’a mekân izafe etmek, hâdislik iddiasında bulunmak gibi meseleleri gündeme

²⁴³ A’raf 7/143.

²⁴⁴ Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 315; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Beyânü telbîsî’l-Cehmiyye fi te’sîsi bide’ihimi’l-kelâmiyye ev Nakzû te’sîsî’l-Cehmiyye**, C. 4, 1. bs, Medine, Mücemmaü’l-Melik Fehd li-Tibaati’l-Mushafi’s-Şerif, 1426, s. 428-430; Fahreddin er-Râzi Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’den önce kimsenin Hz. Musâ’ya cehalet nisbet etmediğini ifade etmektedir. O Basrî’nin “rü’yetin imkansız olduğunu bilmemesi neden mümkün olmasın?” tarzında bir soruyu direk cehalet kavramı ile nakletmektedir. Basrî’nin bu ifadesinden Hz. Musâ’ya cehalet nispet etmek zorlama bir yorum olarak gözükmektedir. Râzî insanların bu noktada mezkur ayetten hareketle rü’yeti kabul edenler ve inkar edenler şeklinde ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Hz. Musâ’nın görme talebi de ya kendisi için ya da kavmi için olduğunu ifade eden Râzî Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin bu şekilde itirazının icmâya aykırı olduğunu söyleyerek reddetmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uqûl**, C. 3, s. 63-64.

²⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uqûl**, C. 3, s. 61, 63-64; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 312.

²⁴⁶ Kelâmcıların görmenin tanımı ve imkânı üzerine yaptıkları açıklamalar için bkz: Osman Demir, “Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü’yetullah Metinlerinde Optik”, **Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. 9, No: 3, 2019, s. 107-120.

²⁴⁷ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid Neseî, **Tebşiratü’l-edille fi uşûli’d-dîn**, C. 1, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, s. 562-563.

²⁴⁸ Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, C. 3, s. 186.

²⁴⁹ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî Görmede mukabillığın şart olduğu bilgisinin zarûrî bilgi olduğunu savunmaktadır. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniha**, s. 293; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uqûl**, C. 3, s. 64; Krş: İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 487.

getirmektedir. Bu ister Allah'ın görülmesi ister Allah'ın başka varlıkları görmesi şeklinde yorumlansın aynıdır. Bu sebeple Mu'tezile içerisinde Allah'ın kendi zâtını ve kendisinin dışındakileri görmesini kabul etmeyenler de bulunmaktadır.²⁵⁰ Temelde Mu'tezile'ye göre Allah'ı görmek imkân dahilinde olsaydı bu dünyada görülürdü. Dünya da görülmesi imkân dahilinde değilse o halde ahirette de mümkün değildir. Çünkü görmenin temel şartları renk,²⁵¹ ışık²⁵², karşılıklı olma gibi durumları ihtiva etmektedir. Bu da görmenin cisimler ile ilgili olduğunu cisim olmayan varlıkların da görülemeyeceği anlamına gelmektedir.²⁵³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görmede mukabillği kabul ettiğine hatta bunun zorunlu olarak bilindiğine dair ifadeleri göz önünde alındığında bu konuda Mu'tezile ile hemfikir olduğunu ifade edebiliriz. O hem aklî ve naklî açıdan rü'yetullahı imkân dahilinde görmemektedir.²⁵⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açık bir şekilde mukabelenin olması bizim O'nu görmemizi imkânsız kıldığını ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada bir şeyin kendisinin görülüp görülme açısından meseleye bakmamakta bizim görmemiz de mukabelenin diğer bir ifade ile gören ile görülenin karşılıklı olmasının, şart olup olmadığından hareket etmektedir. Her görülen şeyde mukabele bizim görmemiz açısından şart olduğuna göre Allah hakkında da böyle bir durumun imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın bir şeye mukabil olması ve mukabil hükmünü almasının imkânsız olduğu aşikâr bir durumdur.²⁵⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de kendisinden önceki görme tanımlarına benzer şekilde -filozoflar ile aynı fikri benimseyerek- görmeyi göz bebeğinin görülenin sûretiyle etkileşimde bulunması/etkilenmesi olarak yorumlamaktadır.²⁵⁶ Bu açıdan bakıldığında görülenin görende bir tesirde bulunması, iz bırakması gerektirmektedir

²⁵⁰ Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd Lâmişî, **et-Temhîd li-ğavâ'idî't-tevhîd**, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995, s. 82.

²⁵¹ Görülenin ne olduğuna dair klasik kaynaklarımızda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Renkler, renklere benzeyen arazlar, cisimlerin kendisi veya arazlar şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hatta bazı âlimlere göre renk arazi cismin görülme şartlarından birisi olarak kabul edilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de rengin cismin görülme şartlarından olmasının kendisine göre olanaksız, uzak bir görüş olmadığını ifade etmektedir. İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 148.

²⁵² Basri görmede ışığın varlığının bilgisini, araştırmaya dayalı zorunlu bilgi olarak değerlendirmektedir.

²⁵³ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 224.

²⁵⁴ Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 3, s. 64, 96-97; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûnîka**, s. 293; İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 418, 503-506.

²⁵⁵ Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 294.

²⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 91.

ki bu görülen şey için bir sûret ifade etmektedir. Yani görülenin sûretinin görene yansması veya yerleşmesi söz konusudur. Bunun da Allah hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Bir konum ifade etmesi, fiziki şartlara göre yorumlanması sebebiyle “görme” ilim ile bağlantılı yorumlanmış ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından Allah'ın gören olması ilim sıfatı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çünkü alet, yakınlık-uzaklık, renk, karşıda bulunma, ışınların birleşmesi gibi sebepler görmenin illeti olarak kabul edilmektedir. Buna karşı çıkanlar ise bunları görmenin illeti değil görülenin vasıfları olarak değerlendirmişler ve görme için var olmayı yeterli görmüşlerdir.²⁵⁷ Ehl-i Sünnet bu görüşü Allah'ın gören ve işiten anlamındaki sıfatlarını açıklayabilmek için bu ihtimali eleştirerek reddetmişlerdir.²⁵⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî duyular ile Allah'ın görülemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü duyular görme noktasında ışığa ihtiyaç duymaktadırlar. Bu gözden ışığın çıkıp karşı tarafa ulaşması, sûretten olsun veya görülenden ışığın çıkıp görene ulaşması şeklide olsun Allah hakkında ışık imkânsız bir konudur. Bu da rü'yet görüşünü geçersiz kılmaktadır.²⁵⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin şua' [ışın teorisi] görüşünü reddettiği bilinmektedir. Ona göre eğer bu görüşü kabul edersek rüzgârın esmesi sırasında karşımızda olanın görülememesi gerekmektedir.²⁶⁰ Bunlardan bir tanesi uzaktaki varlıkların görülmesi ile ilgilidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de uzaktaki varlıkların gözden çıkan ışın [şua'] ile izah edilemeyeceğini düşünmektedir. Örnek vermek gerekirse; güneş, ay ve yıldızlar gibi çok uzak mesafe de olan cisimlerin görülmesinin gözden çıkan ışının

²⁵⁷ Demir, “Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik”, s. 111.

²⁵⁸ Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 91-92; Cürçânî, **Şerḥu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 186-188; Fahrettin er-Razî gözden çıkan ışının etkisi ile oluşabilecek görme teorisinin veya nesneden çıkan ışının göze yansması olarak ifade edilen görme teorilerini kabul etmemekte ve bunu eleştirmektedir. O görmeyi yansıma, ışık, gözbebeğinin bir şeyden etkilenmesi gibi şeyler ile açıklamamakta görmeyi bir tecellî olarak izafî bir durum olarak değerlendirmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Meṭâlib**, C. 3, s. 188-189.

²⁵⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 397; Görmede ışığın varlığının gerekli olmadığını savunanlar bu görüşe katılmamaktadır. Karanlıkta ışıksız görülebildiğini, görmede ışık şart ise Allah'ın da eşyayı görmesi için ışık şart olması gerektirir şeklinde belirli itirazlar ileri sürülmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunların da yanlış kıyaslamalar olduğunu ifade ederek kabul etmemektedir. İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 397-398.

²⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniḳa**, s. 293.

onlara ulaşması ile açıklanması, gözden çıkan ışının bu kadar uzaktaki cisimlere erişecek hızda kabul edilmesi ihtimal dahilinde değerlendirilmemektedir.²⁶¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görmede inṭibā' teorisini benimsediği veya bu görüşe meylettği ifade edilmektedir.²⁶² Kelâm âlimleri arasında görme teorisi olarak temelde üç teoriden söz edilebilir. Göz-ışın teorisi olarak bilinen birinci uygulamada görme gözden çıkan ışınların nesneye ulaşması ile oluşmaktadır. Mu'tezile'nin ekseriyeti tarafından bu teorinin benimsendiği anlaşılmaktadır.²⁶³ Bunun tam tersi olarak da nesne-ışın teorisi de söz konusudur. Lakin ilk dönem kelâmcıları arasında benimsenen bir teori değildir. Daha çok İbn Sînâ ile yaygınlık kazanmıştır. Burada da nesneden çıkan ışınların gözle birleşmesi neticesinden görme meydana gelmektedir. Bu konuda ileri sürülen bir başka teori de inṭibā'dır. Bu teoriye göre gözde nesnenin sûretinin izinin meydana gelmesi ile görme oluşmaktadır.²⁶⁴

İnṭibā' teorisinin ne olduğu ve kimler tarafından savunulduğu netleştirilmesi gereken bir husustur.²⁶⁵ Kaynaklarda net bir şekilde bu teoriyi savunanın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olduğu geçmektedir. Basrî tarafından ileri sürülen bu teori İbn Sînâ tarafından geliştirilen nesne-ışın olarak telakki edilen görüşle de benzerlik arz etmektedir. Kaldı ki burada da görme cisimlerin sûretlerinin göze şeffaf hava yardımı ile iliştilmesi olarak tarif edilmekte yani gözde iz bırakma olarak yorumlanmaktadır.²⁶⁶ Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ eliyle formüle edilen bu teoriyi inṭibā' olarak isimlendirmesi de câlib-i dikkat bir husustur. Diğer taraftan Râzî nesne-ışın teorisini savunanları *ashâb-ı inṭibā'*²⁶⁷ şeklinde isimlendirmektedir.²⁶⁸

²⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 403-404; Ebû Hâşim tarafından eleştirileri bertaraf etmek üzere görmeden ittisalın şart olarak kabul edilmemesine dair Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin itirazları için bkz: İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 405-406; Ayr. bkz: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 2, s. 365.

²⁶² Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûnîka**, s. 293; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 2, s. 367.

²⁶³ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 398-399.

²⁶⁴ Hasan Cansız İnṭibā' teorisini nesne-iz şeklinde formüle ederek tercüme etmektedir. Bkz: Hasan Cansız, Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelâm-Bilim İlişkisi, (Doktora Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019, ss. 158-59.

²⁶⁵ Tûsî inṭibā' teorisini Aristo ve takipçilerinin dile getirdiğini söylemektedir. Tûsî, **Telhîs**, s. 174.

²⁶⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de bunu desteklemek amacıyla yüzün sûretinin aynada inṭibā' etmesini örnek göstermektedir. İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 399.

²⁶⁷ Fahreddin er-Râzî nesne-ışın teorisi olarak aktardığı ve içerisine İbn Sînâ'yı da dahil ettiği Ashâb-ı inṭibā'nın görüşlerini kritik etmektedir. İnṭibâ görüşünü destekleyenler tarafından sekiz farklı delil ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. İlk olarak bakıldığında görme ışın veya inṭibā' ile meydana gelmektedir. İlk geçersiz olduğunda ikinci doğru olarak elimizde kalmaktadır ki o da inṭibā'dır. Diğer taraftan güneşe bakıldığında sonra güneşten yüz çevrildiğinde güneşin sûretinin gözde kalmaya devam etmesi de bir delildir. İnṭibā' görüşünü benimseyenler tarafından farklı deliller de ileri

Hatta İbnü'l-Melâhimî bu teoriyi kelâmcılar içerisinde benimseyenin olmadığını ifade ederek bu görüşü felsefecilere atfetmektedir.²⁶⁹

İbnü'l-Melâhimî tarafından yapılan inṭibā' tanımı, gözden herhangi bir ışın çıkmadan görülür olanın misâlinin/sûretinin gözde inṭibā' etmesi yani yerleşmesi veya iz bırakmasıdır.²⁷⁰ Yapılan tanım ile yukarıda Râzî tarafından İbn Sînâ'ya nispet edilen tanım arasında büyük benzerlik söz konusudur. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de tanım yapılan inṭibā' görüşünü benimsemekte olup bunun tezahürleri de şua' [göz-ışın] teorisinin eleştirilerinde ortaya çıkarmaktadır. O görme de gözden ışının çıkarak görülene ulaşmasını şart koşturmamaktadır. Temel şart olarak bu iki unsur arasında ışının bulunmasını aramaktadır.²⁷¹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî inṭibā' teorisi hakkında görülenin büyüklüğü açısından eleştiri yöneltildiğini ifade etmektedir. Görmede inṭibā' düşüncesi kabul edildiğinde görülenlerin çok olması veya büyük olması ve buna ilave olarak görenin az ve küçük olması halinde bu teorinin geçersiz olacağı düşünülmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ayna üzerinden anlattığı bu meseleyi aynada görülen sûretin veya misalin ait olduğu

sürülmektedir. Örneğin onlara göre göz yapısı itibariyle inṭibā'ya uygundur. Görülen nesnenin sûretinin hayalde kalması inṭibā' ile mümkündür. Uzaktan baktığımızda küçük olarak gördüğümüz nesnelerin aslında büyük oldukları mâlûmdur. Bunun temel sebebi görme açısı ile alakalı olduğu söylenmektedir. İnṭibā görüşünü savunanlarda bunun ancak inṭibā' görüşünü kabul edildiği takdirde geçerli olduğunu söylemektedir. Fahrüddin er-Râzî bu görüşleri ve bunlara yapılan eleştirileri tahlil etmektedir. Bkz: Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrüddin er-Râzî, **el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabâiyyât**, C. 2, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, s. 301-302, 311-320; Ayr. Krş. Osman Demir, **Göz ve Tanrı - Kâdî Abdülcebâr'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik-**, Bursa, Emin Yayınları, 2019, s. 57.

²⁶⁸ Demir, **Göz ve Tanrı**, s. 54-55; Tabiatçı filozofların görme teorisi de inṭibā'dır. Bkz: Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 2, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 230.

²⁶⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 398-399.

²⁷⁰ İbnü'l-Melâhimî, **a.y.**; Harizmi, **Kitabü'l-Mu'temed**, ss. 398-99; Yahya b. Hamza, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görme teorisinin inṭibā'ya benzemediğini ifade etmektedir. Ona göre Basrî görenin havada bir tesirinin olması gerektiğini şart koşturmaktadır. Daha sonra hava göz bebeğine yerleşir. Bu da ona göre inṭibā' değildir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî görmeyi ise şu şekilde tarif etmektedir: Görülenin sûreti havada tesir cihetinden ortaya çıkar. Sonra hava göz bebeğine yerleşir. Eğer gören kişi uzak bir noktada ise görüntünün tesiri havada zayıflar ve görünen yavaş yavaş silinir. Çünkü uzaklık, mesafe vs görmedeki bu tesiri zayıflatmaktadır. Aslında bu inṭibā' düşüncesi ile uyumlu bir aktarımdır. Çünkü inṭibā' da bu şekilde uzaklık, büyük, küçüklük gibi unsurların etkisi söz konusudur. Bu konunun tam olarak netleşmesi için görme teorilerinin temel noktası olan "tesir" ifadesinin netleşmesi gerekmektedir. Bkz: Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 188-189.

²⁷¹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 387.

varlığın kendi ile alakasının bulunmaması sebebiyle çokluk ve büyüklük konusunun bir problem teşkil etmeyeceğini savunmaktadır.²⁷²

Sonuç olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin rü'yetullah noktasında kendisinden önceki Mu'tezilî gelenek ile hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle görmeyi fiziki şartlar dahilinde değerlendirerek gören ile görülen arasındaki etkileşim olarak değerlendirmesi, rü'yetullaha işaret eden ayetleri mecaz olarak kabul edip, te'vil edilmesi gerektiğini ifade etmesi bunu teyit etmektedir. Rü'yetullah tartışmalarında ilk dönemlerden itibaren görmenin ne olduğu, imkânı tartışılmıştır. Burada dikkat çeken noktalardan bir tanesi görme ile ilgili yapılan tanımlarda -muhtemelen Kindî'nin de etkisiyle- göz-ışın teorisi yaygınlaşmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yapmış olduğu tanım ise -tabiatçı- felsefeciler tarafından ileri sürülen ve gerek ehl-i sünnet gerek Mu'tezile tarafından eleştiriye tâbi tutulan idrak teorisini anımsatmaktadır. Basrî'nin rü'yetullahı kabul etmemesi bakımından kendisinden önceki Mu'tezilî gelenek ile hemfikir olduğunu gösterirken; yapmış olduğu görme tanımı ile filozoflar grubuna daha yakın durduğunu ifade edebiliriz.

2.3.3.4. Şehvet-Nefret, Mutluluk-Keder-Hüzün

Allah hakkında nefyedilmesi gereken vasıflardan bir tanesi de şehvet, diğeri onun zıddı olan nefrettir. Allah'ın ganî olmasının sabit olması O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığını ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de Allah hakkında şehvet ve zıddı nefretin kullanılmasını doğru bulmamaktadır. Öncelikli olarak şehvet ve nefretin câizliğini iddia etmek ortada bir ihtiyacın varlığına işaret etmektedir ki Allah da ihtiyaçtan münezzehtir. Diğer taraftan bir şeye arzu duyan, mizacına denk düşen şeyi arzulamakta olup aynı şekilde mizacına muvafık olanı idrak ettiğinde de lezzet almakta, mizacın zıddına olandan da nefret etmektedir. Çünkü şehvet denilen şey, arzu duyan kimsede tabiatı gereği ortaya çıkan bir yönelmedir. Şehvetin zıddı olan nefret için de aynı durum söz konusu olup o da tabiatı gereği bir nefrettir. Burada geçen mizaç da çeşitli arazlardan müteşekkil cisimlerden özel bir karışımı ifade etmektedir. Allah'ın cisim olmadığı, cisme ihtiyaç duymadığı aşikârdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah hakkında cisimlik ifade edecek tabiat, mizaç gibi

²⁷² İbnü'l-Melâhimî, a.g.e., s. 399-400.

ifadelerin kullanılması da câiz olmayıp tabiat ve mizacın birer neticesi olan şehvet ve nefretin kullanması da doğru değildir.²⁷³

Diğer taraftan Basrî'ye göre aynı şekilde mutluluk, rahatlama, keder, hüzn gibi ifadelerin de Allah hakkında kullanması câiz değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu ifadelerin tanımlarını yaparak bunların özellikle fiziki olaylar olmasına da dikkat çekmektedir. Bu gibi çeşitli duyguların sebebini kandaki farklı hareketlenmelerle veya kalbin hareketlenmesi ile izah etmeye çalışmaktadır. Örneğin; kederi insanın kalbinde daralma ve kan akışındaki yavaşlama olarak tarif etmektedir.²⁷⁴ Bütün bunlar insanlar için geçerli ve makul olup cisimsel özelliklerdir. Bu sebeple Allah hakkında kullanılması mümkün değildir.²⁷⁵

2.3.3.5. Elem-Lezzet

Allah hakkında elem ve lezzetin idrakinin mümkün olup olmadığı tartışılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunun imkânsız olduğunu ve bu sebeple zâttan neyfedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre mizaca uygun olanın idraki lezzet iken; uygun olmayanın idraki de elemdir. Allah hakkında mizaçtan bahsedilemeyeceği için mizaca uygun olan veya olmayan hazzın da ona nispet edilmesi mümkün değildir.²⁷⁶

2.3.4. Fiili Sıfatlar

Fiili sıfatlar Mu'tezilî düşüncede Allah hakkında mümkün olan vasıflar şeklinde ele alınmaktadır. Bu kapsamda irade, adalet, hikmet gibi sıfatlar incelenmektedir. Mu'tezilî düşünce açısından ele alındığında mürîd olmak, âdil olmak, hâkim olmak şeklinde ifade edilmesi aslında daha doğru bir ifadedir. Fiili sıfatlar noktasında bilinmesi gereken bu sıfatların hâdis kabul edilmeleridir. Bu sebeple zâtî sıfatlar gibi telakki edilmemekte, Allah bu sıfatlarla zâtî olarak ezeli bir

²⁷³ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 346, 356-357.

²⁷⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tıp eğitimi almış olması bu konudaki açıklamalarını etkilemiştir. Keder, sevinç, hüzn gibi duygusal ifadeleri bedendeki belirli fiziksel reaksiyonlar olarak açıklamasında bu durum görülmektedir. Zira kendisinden önceki âlimler nezdinde bu tür psikolojik faaliyetler inanç, şüphe ve zan temelinde açıklanmaktadır. Örneğin; Ebû Hâşim'e göre bunların hepsi inanca dönmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise bu durumlara kalpte ve kandaki farklı hareketlerin sebebiyet verdiğini ifade etmektedir.

²⁷⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 349.

²⁷⁶ Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 285-286.

şekilde değil sonradan muttasıf olmaktadır. Allah'ın fiilleriyle ilişkili olması bu sıfatların sayısının da sınırlı olmadığını göstermektedir. Bu açıdan fiili sıfatlar noktasında üzerinde en çok tartışmalı olan irade ve kelâm sıfatı göze çarpmaktadır.

2.3.4.1. İrade

Adalet ilkesi gereği insanın özgürlüğü noktasında tavizsiz bir tavır sergileyen Mu'tezile, insanın iradesini yok saymamak ve uluhiyete hâlel getirmemek adına iradeyi fiili bir sıfat olarak kabul etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Nazzâm, Câhiz ve bir grup Mu'tezilî âlim iradeyi zâta zâid bir mânâ olarak değerlendirmek yerine²⁷⁷ ilmi merkeze alarak açıklamakta, “*fiilde var etmeyi sağlayan maslahatı bilmek*” şeklinde yorumlamaktadır.²⁷⁸ Diğer bir ifade ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah'ın mürîd olmasının manası fiile yönelik dâîsinin olmasıdır ki bu da o fiilin hüsnünü bilmesidir. Kârih olmasının manası da fiile yönelik bir sarîfin olmasıdır ki o da o fiilin kabîhliğinin bilgisidir.²⁷⁹ Burada yapılan tanımdan anlaşılan akıl sahiplerinin fiillerindeki faydaya ilişkin bilgisinin, fiili gerçekleştirdiği anlamına gelmektedir. Bu fiile ilişkin bilgi de zan veya itikad olabilir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî fiili var etmeyi sağlayan fiildeki faydaya dair bilginin akıl sahibinde olduğunu, bunun da dâî/saik olduğunu söylemektedir.²⁸⁰ Bu bilginin zann ve itikad olması Allah hakkında düşünülemeyeceği için Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın dâîsini faydayı bilmekle kayıt altına almıştır.²⁸¹

Cübbâîlere ve Kādî Abdülcebbâr'a göre irade, ilim ve kudretten ayrı zâid bir sıfat olup maktûrlar arasında tercih yapmayı sağlamaktadır.²⁸² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah ilmine zâid olmayan bir irade ile mürittir. Onun kendi fiillerini

²⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 115; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre irade mânâ olmayıp şâhidde sârif ve dâîye zait bir hüküm iken gaibte bunu nefyetmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 2, s. 266; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 223; Ayr. Bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 284.

²⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, **Meâlib**, C. 3, s. 179; Beyzâvî, **Ṭavâli**, s. 192-193; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 136.

²⁷⁹ Ansî, **el-Meḥaccetü'l-beyzâ**, s. 89b.

²⁸⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 42; Ucâlî, **Kâmil**, s. 284; İbnü'l-Vezîr, **İşârü'l-hak**, s. 267; Ebü Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, **el-'Avâşım ve'l-kavâşım fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım**, C. 8, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, s. 334.

²⁸¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî beşeri irade söz konusu olduğunda iradenin sâik üzerine zait olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 136; Bilginin mâlûma tâbi olmasının temel bir uzantısı da bilginin iradeyi kapsamasıdır. Bu sebeple irade bilginin içerisinden konumlanmaktadır. Bkz: Özcan, “Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti”, s. 266-268.

²⁸² Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 62-63; Beyzâvî, **Ṭavâli**, s. 192-193.

irade etmesi yapması, başkalarına ait fiillerini irade etmesi onları emretmesidir.²⁸³ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Allah'ın bir irade ile mürid olmasının, onun iradeye muhtaç olması anlamına geleceğini söylemekte olup, bu sebeple zâid bir irade ispat etmemektedir. Ona göre Allah fiillerini iradesi sebebiyle değil de dâîsi sebebiyle yaparsa noksan bir sıfatla vasıflanmaz.²⁸⁴ Allah hakkında bir iradenin ispatı demek ya zâtıyla mürid olması ya kadîm bir irade ile ya da hâdis bir irade ile mürid olması demektir. Bu üç türün de Allah hakkında geçerli olması mümkün değildir. Diğer bir seçenek iradenin kalbin meylî olmasıdır ki bu Allah hakkında imkânsızdır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Allah'ın bir irade ile mürid olmasını kabul etmemekte olup iradenin ilme râcî olduğunu savunmaktadır.²⁸⁵

Fâil olanın makdûratından bazı şeyleri gerçekleştirmesi hususunda, fiilini mümkün olan belirli cihete tahsis etmesinde veya mümkün vakitlerden birinde yapmayı diğer bir ifade ile fiilini belirli bir vakte tahsis etmesi bakımından bir vasfa sahip olduğu aşikârdır. Aynı şekilde kendi üzerimizden de düşündüğümüzde, bir eylemde bulunduğumuzda kendi içimizde bu fiille müteallik bir şeyin olduğunu biliriz. Yani fiile taalluk eden bir meziyetin varlığı ortadır. Bu açıdan bakıldığında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve kendisinden önceki Mu'tezilî âlimler arasındaki fark belirginleşmektedir. Basrî Mu'tezilesine mensup âlimler bu meziyetin dâîye zâid bir unsur olduğunu savunurken; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bunun zâid bir unsur olduğuna

²⁸³ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrreddin er-Râzî, **et-Tefsîrû'l-kebîr = Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 11, 3. bs, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420, s. 317; Râzî burada irade sıfatının yapmak işlemek olarak kabul edilmesi sebebiyle Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile Ka'bî'nin irade sıfatını kabul etmediğini, Allah'ın irade sıfatı ile mevsuf olmadığını söylediklerini ifade etmektedir. Bkz: Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrreddin er-Râzî, **et-Tefsîrû'l-kebîr = Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 14, 3. bs, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420, s. 282; Nazzâm da aynı şekilde nedensellik düşüncesi kapsamında benzer ifadeleri söylemektedir. Nazzâm'a göre Allah'ın gerçek salt olarak irade sıfatının olması mümkün değildir. Zira ona Allah'ın iradesi iki türlü söz konusu olabilmektedir. Allah ya kendi fiillerini irade eder ya da kendisi dışındakilerin fiillerini irade eder. Ona göre Allah'ın kendi fiillerini iradesi demek kendisini inşa etmesi şeklinde iken kullarına yönelik iradesi ise onları istemesi ya da emretmesidir. Ali Sâmi Neşşâr, **İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, C. 2, çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yayınları, 1999, s. 347.

²⁸⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 342; Muhtaçlık açısından bakıldığında bu diğer sıfatlar içinde söz konusu olabilir şeklinde bir itiraz gündeme gelmektedir. Örneğin; ilim sıfatı içinde "Allah'ın buna ihtiyacı olduğu söylenebilir mi?" sorusuna Ebü'l-Hüseyn el-Basrî olumsuz cevap vermektedir. Çünkü ilim zâta zâid bir sıfat değildir. Dikkat edilmesi gereken nokta ilmi Allah'ın gerektirmesidir. Sıfat zâta muhtaçtır, zât sıfata değil. Çünkü bir şeyi gerektiren/zorunlu kılanın gerektirdiği o şeye muhtaç olması makul bir şey değildir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 343.

²⁸⁵ Yahyâ b. Hamza, **Me'âlim**, s. 75-76; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 228-230.

karşı çıkmaktadır.²⁸⁶ Hemen ifade etmek gerekir ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Allah hakkında dâînin zâid bir şey olmadığını ifade etmektedir. Şâhid âlemde ise Basrâ Mu'tezilesi ile hemfikir olan Basrî, dâînin zâid bir unsur olduğunu kabul etmekte diğer bir ifade ile beşerî eylemlerde dâînin iradeden farklı bir şey olduğunu söylemektedir.²⁸⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre insan iradesi hakiki olup dâîler tarafından belirlenmektedir. Lakin Allah'ın iradesi için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. İlâhi irade ona göre Allah'ın sadece dâîsine tekabül etmektedir ki bu da ilme râcidir.²⁸⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah hakkında iradenin dâî olduğunu zâid bir unsur olmadığını savunmaktadır. Ona göre Allah'ın iradesi ya dâîye tâbidir ya da tâbi değildir. İkinci olarak Allah ya lizâtihî mürittir ya kadîm bir irade ile ya da herhangi bir yönden illetlenmeyen bir irade ile mürîddir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dâînin buradaki işlevinin bir fiili meydana getirmek ya da bir yönden oluşumuna tesir etmek diğer ifade ile onu fiile çağırarak ve yöneltmek olarak düşünür. Böyle bir durum içinde ilave bir irade ispat etmek yerine onu dâîyle kâdir olması gerektiğini kabul etmemiz gerekmektedir. O'nun dâîyle beraber kâdir olduğunu takdir ettiğimizde irade olsun veya olmasın fiil ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Allah hakkında irade ve dâî tek bir unsur olarak kabul edilmektedir.²⁸⁹

“Allah'ın bir fiili irade etmesi ne anlama gelmektedir?” sorusuna, Kâ'bî, Câhiz'la birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî *“fiilin başkası hakkında menfaate râcî olması”* cevabını vermektedir. Bir fiilin irade edilmesinin iki yönü olduğunu savunan bu âlimler; fiil ya fâiline yönelik bir faydanın bilinmesi sebebiyle ya da başkasına

²⁸⁶ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 63.

²⁸⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 117, 240; Hillî, **Menâhicü'l-yağîn**, s. 276; Ansî, **el-Meḥaccetü'l-beyzâ'**, s. 93a.

²⁸⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî insan fiilinin oluşumuna dikkat çekerek şahid âlemdeki dâî-irade arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin insan kendisine baktığında bir fiile yönelik tam bir fayda bulduğunda o fiile yönelik bir talep oluşur. Bu talep bu bilgidен sâdir olmuş gibidir ve ona tâbidir. Bunun neticesinde de insan bu fiile yönelir ve bunun akabinde bu fiili işler. Kişi kendisine baktığında fiilin meydana gelme sürecinde, iradenin etkisi bakımından daha açık bir şey bulamaz. Bu durum apaçık bir şekilde bunu teyit etmektedir. Beşerî düzlemde fiilin meydana gelmesinde iradeye ilave dâînin bulunması gerekmektedir ki bu da fiile yönelik tam bir faydanın olduğuna dair bilgidir. Allah hakkında bunun düşünülmesi söz konusu değildir. Zira Allah dilediği zaman bu yaratılmaktadır. Allah'ın iradesi söz konusu olduğunda fiile yönelik iradeye zait bir dâî söz konusu olmayıp iradesi fiile dair dâînin kendisi olmaktadır. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 240-241, 249, 252; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 43.

²⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 252.

yönelik faydanın bilinmesi sebebiyle yapılmaktadır. Birinci seçenek ihtiyacı doğurması sebebiyle Allah hakkında düşünülmesi söz konusu değildir. İkinci durumda ise başkasına yönelik fayda söz konusudur ki bu ihsan anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah hakkında bu seçenek doğru kabul edilmektedir.²⁹⁰

İrade ile ilgili başka bir husus Allah'ın kötüyü irade etmesi söz konusu olup olmadığıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu noktada Allah'ın kabihe dâîsinin olmaması sebebiyle onu irade edemeyeceğini, bu sebeple kötülüğü irade eden şeklinde vasıflanamayacağını düşünmektedir. Çünkü kabihe dair dâîsinin olması demek onun kötülüğünü bilmediği veya ona ihtiyaç duyduğu anlamına gelmektedir ki bu ikisi de Allah hakkında muhaldir. Diğer taraftan ayetler de açık bir şekilde Allah'ın masiyetten nehyettiği geçmektedir. Bir şeyden nehyetmek aynı zaman da onu istememek yani dilememek diğer bir ifade ile irade etmemek demektir. Çünkü nehiy yapılması istenmeyen şey hakkında keraheti/istememeyi ifade eden bir sîgadan ibarettir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu açıdan bakıldığında hem kötülüklerden nehyedip hem de bunları irade etmesinin çelişki olacağına dikkat çekmektedir.²⁹¹

İradenin mahallinin neresi olduğu noktasında üç farklı ihtimal söz konusudur. Allah'ın İradesi ya zâtındadır ya gayrındadır ya da irade bir mahal olmaksızın bulunmaktadır. Mu'tezilî âlimler genel olarak iradesinin kendisinde veya kendi dışında olmasının imkânsız olduğunu söyleyerek iradenin mahalsiz olarak var olduğunu savunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu noktada aynı fikri devam ettirmektedir. İradenin mahalsiz olarak var olmasına itiraz edenler arazlardan hareketle bir eleştiri dile getirmektedir. Onlara göre arazların mahalsiz olarak var olmalarının imkânsız oluşu, iradenin de mahalsiz olarak var olamayacağını göstermektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî buna itiraz ederek kabul etmemekte ve bu

²⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlib**, C. 3, s. 111.

²⁹¹ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, C. 2, s. 287; Yahyâ b. Hamza, **Me'âlim**, s. 76; Yahyâ b. Hamza, **Temhid**, s. 233-234; Allah'ın kabihi irade etmeyeceğini ifade eden Cüşemî "Allah kulları için zulum irade etmez" ayetini delil olarak ileri sürmektedir. Zira ona göre kabihi irade etmek de kabihdir. Diğer taraftan Allah hakkında önce bir şeyi dileyip sonra bunu kerih ve kötü görmesi mümkün görülemez. Bkz: Ramazan Yıldırım, **Mu'tezile'nin kelimî polemikleri: Hakim el-Cüşemî örneği**, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016, s. 162.

durumun istidlâli bir durum olduğunu, onlara kendi çıkarımlarından hareketle ispatlamaya çalışmaktadır.²⁹²

İrade meselesi ile yakından ilgili olan bir husus da muhabbetin ne anlama geldiğidir. Muhabbettullah denildiğinde anlaşılan konu irade hakkındaki kabullerle alakalı görülmüştür. Muhabbetin ayetlerde açık bir şekilde Allah’a nispet edilmesi sebebiyle sıfat olduğu noktasında bir itiraz söz konusu değildir. Aynı şekilde bu muhabbetin insanî özelliklerle malul olmadığı noktasında da fikir birliği söz konusudur. Muhabbetin anlamı ile ilgili iki temel görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre o, Allah’ın hayrı, rahmeti kullarına ulaştırmasından ibarettir. İkinci görüşe göre de Allah’ın kullarına hayrı, rahmeti, sevabı ulaştırmayı irade etmesinden yani dilemesinden ibarettir. Meselesinin anlaşılmasında irade sıfatının yorumlanması etkilidir. İrade sıfatını kabul edenler muhabbeti Allah’ın kulları için iyilik ve hayrı murad etmesi, dilemesi olarak kabul ederken; iradeyi bir şeyi yapmak olarak kabul edenler muhabbeti Allah’ın kulları için hayrı ve iyiliği vermesi olarak değerlendirmişlerdir. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî de Allah’ın mânâ şeklinde bir irade sıfatı mevsuf olmasını kabul etmemekte olup O’nun kendi fiillerini irade etmesi, yapması, başkalarına ait fiilleri irade etmesi ise onları emretmesi olarak kabul etmektedir. Bu sebeple ona göre muhabbettullah demek Allah’ın kullarına hayrı, iyiliği, mükafatı vermesi demektir.²⁹³

2.3.4.2. Kelâm

Allah’ın kelâmının varlığı, sıhhati, mâhiyeti İslam tarihinde teorik, felsefî ve siyasi anlamda çeşitli tartışmalara konu olmuştur. İlâhi olanın tanınması diğer bir ifade ile ilâhî olanın tecrübe edilmesi işitme, ses, dinleme aracılığıyla olmuştur. Karşılıklı bir şekilde tanıma ve tanışmanın, hakkında tasavvur olunması mümkün olmayan ilahın, kendisini tanıttığı alanı kelâm gerçekleşmiştir. Allah’ın insanlık ile ilişkisi, emir ve nehiyelerinin ulaştırılması kelâm ile olmuştur. Allah’ın eşyayı var

²⁹² Bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 299-300.

²⁹³ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, C. 14, s. 282; Bkz: McDermott, “Abu’l-Husayn al-Basrî on God’s volition”, s. 89.

etmesi olan yaratmanın da kelâm aracılığıyla gerçekleşmesi, Mu‘tezilî âlimler tarafından fiili bir sıfat olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.²⁹⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî -Cübbâîlerin aksine- kelâmın kelâm olması cihetinden, iradeyle muallal kılınmış bir sıfatının olmadığını savunmaktadır. Kelâmı oluşturan harflerin bir araya gelmesi ile bir varlıkları söz konusu değildir. Bu sebeple bir araya gelerek oluşturacakları bir sıfata mahal olmaları da söz konusu değildir.²⁹⁵

Mu‘tezile’nin Kur’an’ın yaratılmış olduğu iddiasına karşı Eş‘arî âlimleri Kur’an’ın yaratılmış olmadığını iddia etmiş ve bunun için kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayırımına gitmişlerdir. Allah’ın kelâmının kâdim ve hâdis şeklinde iki yönünün olduğu beyan edilmekle birlikte, tartışma kelâm-ı nefsinin varlığı ve mâhiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır.²⁹⁶

Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’nin emir hakkındaki görüşlerinden hareketle kelâm-ı nefsiyi kabul ettiğini ima etmektedir.²⁹⁷ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, kelâm-ı nefsiyi kabul eden herkesin bunun kâdim bir mânâ olduğunu kabul etmediğidir. Yani kelâm-ı nefsinin varlığını kabul edip, kâdim olduğunu kabul etmeyenler de bulunmaktadır.²⁹⁸ Genel kanaat kelâm-ı nefsiyi kabul etmeyenlerin görüşü Allah’ın kelâm sıfatının kâdim olmadığı, Kur’an’ın mahluk olduğu yönünde iken; kelâm-ı nefsiyi kabul edenlerin görüşleri de bunun tam tersinedir. Diğer taraftan çok olmasa da kelâm-ı nefsinin varlığını kabul edip kadîmliğine karşı çıkanlar ile kelâm-ı nefsi-kelâm-ı lafzî ayırımına karşı çıkararak kelâmulullahın kâdim olduğunu savunanalar da bulunmaktadır.²⁹⁹

Fahreddin er-Râzî’nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında “*kelâm-ı nefsiyi itiraf ettiği hissedilmektedir*” şeklinde dile getirdiği ifade emrin vücubiyetinden hareketle yapılmış bir yorumdur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî emrin vücub ifade ettiğini açıklarken

²⁹⁴ Cübbâî, **Maḳālât**, s. 97-98; Şamil Öçal, “Kelâmulullah’ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî”, **İslâmiyat Dergisi**, C. 2, No: 1, 1999, s. 61-62.

²⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniḳa**, s. 294.

²⁹⁶ Mustafa Altundağ, “Kelâmulullah Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)**, No: 18, 2000, s. 149; Bkz: Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid Neseî, **Baḥrû’l-kelâm = Mâtürîdî Kelâmı**, çev. Yusuf Arıkaner, İstanbul, Endülüs, 2019, s. 88-94.

²⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniḳa**, s. 117-119; Krş: İbnü’l-Melâhimî, **Mu‘temed**, s. 245-246.

²⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uḳûl**, C. 2, s. 308.

²⁹⁹ Altundağ, “Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”, s. 153, 158.

“yap” sözü gereği emredilenin fiili yapması gerektiğini söylemekte ve bunun anlamının da vücut olduğunu ifade etmektedir. Basrî’nin emrin hem vücup ifade ettiğini hem de irade barındırdığını ifade etmesi buradaki tartışma noktasını oluşturmaktadır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bir işi “yap” şeklinde söylemenin emreden için talep, emredilen için de yönlendirilen bir unsur olması bakımından irade olduğunu söylemektedir. Bunların da iradeyi gerektirdiği ortaya çıkmaktadır.³⁰⁰ Fahreddin er-Râzî “‘yap’ lafzının -emreden açısından talep, emredilen açısından yönlendirme olarak- emredilenin onu yapması gerekir ve bunlarda iradeyi gerektirmektedir” açıklamasının kelâm-ı nefsîyi ihsas ettirdiğini söylemektedir. Zîra bu açıklamadan anlaşılan talep ve yönlendirmenin iradeden farklı bir şey olduğudur. O halde talebin kaynağının farklı bir şey olması gerekmektedir. Bunun sîga olması da mümkün değildir. Yukarıda da geçtiği üzere bu lafzın farklı manalara geldiği bilinmektedir. Bu farklı manalar içerisinden tek bir manaya hamledilmesi lafız ile mümkün değildir. Talebin hakikati zamana ve mekâna göre değişiklik arz etmemektedir. Farklı zaman ve mekanlarda farklı sîgalar ile ifade edilebilmektedir. Bu da iradeden ayrı olarak var olan içsel bir talebin olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı Fahreddin er-Râzî Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin bu ifadelerinin kelâm-ı nefsîyi ihsas ettirdiğini söylemektedir.³⁰¹

Fahreddin er-Râzî’nin “Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin ihsas ettirdiği” dediği görüş, aslında ona ikrar ettirmek istediği görüş gibi durmaktadır. Klasik anlamda Eş’arî âlimlerin talep ve haberin irade ve ilimden farklı olması gerektiği söylemlerine benzemektedir.³⁰² Ebü’l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önceki Mu‘tezile’nin yapmış olduğu kelâm tanımındaki “ayrıt edilme, anlaşılır olma, ses ve harflerden meydana gelme”³⁰³ şartlarını kabul etmekte ve kelâmı harf ve ibârelerden müteşekkil bir yapı olarak değerlendirmektedir.³⁰⁴ Kelâmın açığa çıkmadan önce içsel bir şekilde zihinde dolaşması Kādî Abdülcebbâr tarafından da kabul edilmektedir. Lakin bu içsel kelâmın nefiste olan bir mana olmayıp dışarı çıkan kelâm ile aynı cins olduğu kabul

³⁰⁰ Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 51.

³⁰¹ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniha**, s. 118-119.

³⁰² “yap/îf’al” sözüdeki talebin, iradeye muğâyir olabileceğini düşündürdürmesinden dolayı bu konuda Basrî’yi Eş’ariye yakın görmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **a.g.e.**, s. 295.

³⁰³ Ebü’l-Hasen Kādî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, **el-Muhîṭ bi’t-teklîf**, thk. Ömer Seyyid Azmi, Kahire, eş-Şeriketü’l-Mısıriyye, t.y., s. 306-307.

³⁰⁴ Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 9.

edilmektedir.³⁰⁵ Diğer taraftan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî emir, emir anlamına gelenler, haber ve haber anlamına gelenler şeklinde yapmış olduğu kelâm tasnifini kelâmın mürekkeb yani bileşik bir yapıda olmasını göstermek amacıyla yaptığını belirtilmektedir.³⁰⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önceki âlimler ile birlikte emir için irade olması gerektiğini şart koşmakta ve emri iradeye uygun bir şekilde “*istila cihetiyle özel bir sîga olup fiilin tahakkukunu talep ve fiile davet*” olarak tanımlamaktadır.³⁰⁷ Kelâm-nefsîyi kabul eden âlimlerin en temel özelliklerinden bir tanesi de emirde iradeyi şart koşmamalarıdır. Onlar emrin iradeden farklı bir şey olduğunu ifade etmek için Mu‘tezile tarafından ileri sürülen argümanları tek tek kritik etmişlerdir.³⁰⁸ Bir nevi emir-irade ilişkisi kelâm-ı nefsi tartışmalarında ayırıcı bir rol oynamaktadır. Kelâm-ı nefsiyi kabul etmeyenlere göre emir, irade veya sîgadan dolayı emir özelliğini kazanırken, kelâm-ı nefsiyi kabul edenlere göre nefiste kâim olan bir mana sebebiyle emir olmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dilcilerin emirde irade şartını zikretmemelerine değindiği noktada, iradenin emir hakkında vâkî olmasının apaçık ortada olması sebebiyle bunu zikretmediklerini belirtmekte ve emrin bir talep olduğunu, iradesiz bir talebin de mümkün olmadığını beyan etmektedir. Ona göre akıl zorunlu olarak emirde irade olduğunu kavramaktadır.³⁰⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî her ne kadar emirde sîgaya da yer verse yani emrin bir sîgası olması gerektiğini savunsa da yine bu sîganın emir ifade etmesini iradenin sağladığını beyan etmektedir.³¹⁰ Her ne kadar Mu‘tezilî düşüncenin emir konusunda en temel noktası olan iradenin³¹¹ yanına sîgayı da eklese, sîganın da ancak irade ile emir ifade edebileceğini söyleyerek merkeze yine iradeyi aldığını göstermektedir.

³⁰⁵ Kādî Abdülcebbâr, **Muḥîṭ**, s. 308; Ayr. Bkz. Öçal, “Kelâmullâh’ın Çift Doğası”, s. 71.

³⁰⁶ Caba, “Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin el-Mu‘temed fî Usûli’l Fıkh Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı”, s. 16.

³⁰⁷ Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 43.

³⁰⁸ Bkz. Ali İhsan Pala, “İslâm hukuk metodolojisinde emir ve nehyin yorumu”, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003, s. 100-105.

³⁰⁹ Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 48.

³¹⁰ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 51-52.

³¹¹ İrade emir konusunda Mu‘tezile için önemli ve merkezi bir kavram olup, emirin vaz olunmasında önem arz etmektedir. Bkz. Ebü'l-Hasen Kādî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, **el-Muḡnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl**, C. 17, thk. Taha Hüseyin, Kahire, ed-Darü’l-Mısriyye, 1963, s. 107-108.

Konunun temel çıkış noktası olan halku'l-Kur'an meselesi hakkında Kādî Abdülcebbâr'ın Kur'an'ın mahluk olduğunu ispatlamak için kullandığı bazı rivayetler bulunmaktadır. Kādî Abdülcebbâr sahabenin Kur'an'ının mahluk olduğu fikrine sahip olduğunu ifade etmekte ve Kur'an'ın mahluk olduğunu ispatlamak amacıyla bazı rivayetler nakletmektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın naklettiği “Allah göklerde ve yerde Ayetü'l-Kürsî'den daha yüce bir şey yaratmamıştır”³¹² rivayetinin benzerini³¹³ Fahreddin er-Râzî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Gurer*'inde Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair “Allah Ayetü'l-Kürsî'den daha büyük bir şey yaratmamıştır” şeklinde geçtiğini aktarmaktadır. Kelâm-ı nefsi'yi kabul etmeyerek Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia edenlerin görüşleri arasında zikredilen bu ifadeye göre Ayetü'l-Kürsî Allah'ın kelâmı olup, yaratılmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de aynı görüşe katılmakta olup kelâm-ı nefsiyi kabul etmemektedir.³¹⁴

Tüm bunları göz önüne aldığımızda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Eş'arîlerin anladığı şekilde kelâm-ı nefsiyi kabul ettiğini söylemek güçtür. Fahreddin er-Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadelerinden hissettikleri genel olarak Eş'arî âlimlerin Mu'tezile'ye ikrar ettirmek istediği husustur. Ayrı bir noktadan sıfat kelimesini dahi kullanmayıp zâta ait hükümler ve hususiyetler olarak değerlendirdiği diğer sıfatları temel de ilme ircâ etmesi de bu noktadaki muhtemel tavrı hakkında ip ucu vermektedir. Fahreddin er-Râzî'nin bu şekilde bir anlam çıkarmasına muhtemelen Basrî'nin emir de iradenin yanına sîga ve istilayı şart koşması da yol açmış olabilir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin emirde iradeyi tek şart kabul etmemesi, iradenin, emir sîgasının talep ifade etmesini sağlayan şey olarak değerlendirmesi böyle bir yoruma sebebiyet vermiş olabilir. Lakin sîganın emre vaz olunmasını sağlayan unsurun irade olması gözden kaçmamalıdır.

³¹² Bkz: Tirmizi, Fedailü Kur'an, 2884.

³¹³ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl : Halku'l-Kur'an**, C. 7, thk. İbrahim el-Ebyârî, Kahire, eş-Şeriketü'l-Misriyye, 1961, s. 91.

³¹⁴ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 2, s. 318; Ayr. Bkz: Takıyyüddin İbn Teymiyye, **et-Tis'iniyye**, C. 2, 1. bs, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1999, s. 513; Rivayetin farklı bir varyantı da Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilerek aktarılmaktadır. “Allah Bakara'dan büyük ne bir dağ, ne bir çöl, ne bir yer yaratmıştır. Ayetü'l-Kürsî ondan daha büyüktür.” Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 255; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **el-Fetâva'l-kübrâ**, C. 6, 1. bs, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408, s. 493.

2.3.5. Te'vil Edilmesi Gereken Sıfatlar: Müteşâbihât

Dilin kökeni tartışmalarına baktığımızda dilin kaynağında beşerî etkinin kabul edilmemesi gerektiğini dile getirenlerin en büyük endişelerinden bir tanesi, nassların mecaza ve aklî yorumlara mevzu edilmesidir. Bu sebeple nasslarda mecaz olmadığını savunanlar olduğu gibi nasslarda geçen bazı ifadelerin aklî şekilde yorumlanmasına da karşı çıkmaktadırlar ve bu noktada dilin kökeni tartışmalarındaki muvazaayı yani beşerî etkiyi kabul edenleri eleştirmektedirler.³¹⁵ Muvazaa dilciler tarafından müşâhedât olarak da ifade edilmektedir. Yani beşerî idrak ile dış dünyaya bakarak tesis edilmesini kastetmektedirler. Diğer bir ifade ile öncelikle isimler dış dünyadan/şâhidden alınarak sonra gâib için kullanılmaktadır.³¹⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu tartışmalarda dilin kökeni meselesinde beşerî etkiyi kabul etmekte ve bu sebeple mecazı kabul ederek Allah'ın Kur'an'da mecaz yoluyla hitap etmesini güzel karşılamaktadır. Kur'an'ın Arap dili üzerine nazil olması Allah'ın bu dili en üst seviyede kullanmasını da gerektirdiğini, bunun da mecaz yoluyla olduğunu beyan eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, "...yıkılmak isteyen (üzere bulunan) bir duvarla karşılaştılar..." (Kehf 18/77), "Rabbin gelip..." (Fecr 89/22), "...rablerine bakarak..." (Kıyâmet 75/23) ayetlerini Kur'an'da mecazın var olduğuna delil olarak kullanmaktadır. Bu ayetlerin zahirî manalarının dikkate alınmasının uluhiyet açısından çeşitli problemler doğuracağını beyan eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu sebeple bunları mecaz kabul ederek, te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır.³¹⁷

Dili vaz' edenin Allah olduğu ve bu sebeple Allah bunları bu mânâyâ vaz' ettiği, şeklinde gelebilecek bir itirazı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dilin tevkifi olmadığı görüşüyle zaten peşinen reddetmektedir. Bu sözlerin dilde bu manalara mecaz olarak konduğu, daha sonra şeriatla buraya naklin gerçekleştiği ve böylece şer'î hakikat olduğu şeklinde ikinci bir itiraz gündeme gelmektedir. Yani şeriatın bu mecaz üzerinde bir nakilde bulunması sebebiyle bunlara mecaz değil, şer'î hakikat denildiğini ifade etmektedir. Bu itirazı da doğru bulmayan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî,

³¹⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, **el-İmân**, thk. Muhammed Nâsirüddin elbani, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1996, s. 80, 90.

³¹⁶ Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 8, s. 237.

³¹⁷ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 24.

böyle bir durum olsaydı şer'î açıdan akla ilk gelen mana Allah'ın irade ettiği manalar olacağını belirtmektedir. Allah dili vaz' etmişse ve bu lafızlarda mecazsa Allah bunları mecaz olarak vaz' etmiştir. O halde akla ilk gelen mananın vaz' edilen mana olması gerekmektedir. Lakin "إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" (Kıyâmet 75/23) ayetinde ilk olarak akla "rabbin sevabını beklerler" gelmemektedir. Eğer biz buna 'mecazla vaz' edilmiş ve Allah da bunu murad etmiştir' dersek ilk akla gelenin bu mecaz mana olması gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunun tam tersinin söz konusu olduğunu ifade etmektedir.³¹⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu görüşe katılmayanlar tarafından üç farklı itirazın dile getirildiğini aktarmaktadır:

Birinci itiraz; mecazın kendi mânâsını bizzat haber vermemesi sebebiyle Kur'an'da mecazın geçmesinin kabulü bir karışıklığa yol açmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilk olarak bunun düşünülebileceğini ifade etmekle birlikte mecazla kastedilen mânâ kendisini ifade etmese de buna delâlet eden karîneler olduğu için bir karışıklığın söz konusu olmayacağını söylemektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ikinci itiraz olarak mecaza başvurmanın sanki hakikatle meramını anlatamama anlamına geleceğini düşündüklerini ve bu sebeple mecaza başvurmayı acziyet olarak değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Acziyetin Allah hakkında imkânsız olması sebebiyle mecazın da imkânsız olması gerektiği savunulmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada bir acziyet söz konusu olsaydı bunun dedikleri gibi olabileceğini ifade ettikten sonra eğer hakikate güç yetirebildiği halde mecazı kullanması güzel olmasaydı dedikleri gibi bir itirazın söz konusu olabileceğini söylemektedir. Yani Basrî'nin dikkat çektiği husus Allah hakikate kâdirdir, hakikat kelimeleri ile meramını anlatabilmekte olup daha güzel ifade tarzı olması sebebiyle de mecazı kullanmaktadır. Bu durumda bir acziyet söz konusu değildir. Mecazın hasen olduğu diğer bir ifade ile güzel olduğu fesahat barındırması, az sözle çok şey ifade etme anlamında ihtisar ifade etmesi veya teşbihte mübalağa ifade etmesi sebebiyle ortadadır.

³¹⁸ Basrî, a.y.

Üçüncü bir itiraz da Allah'ın mecaz ve istiare ile vasıflanması gerektiği üzerinden ileri sürülmektedir. Şayet Allah'ın mecaz ve istiare ile hitap etmesi câiz olursa O'nun hitabında mecaz kullanan ve istiare yapan anlamında 'mütecevviz' ve 'müsteîr' şeklinde vasıflanması da mümkün olurdu. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu kelimelerin anlamlarını baz alarak bunlara karşı çıkmaktadır. Çünkü 'tecviz' ifadesinin bir vasıf olarak birine ıtlak olunması kabihe müsamahakâr olması anlamına gelmektedir. Bir kimse için fiillerinde mütecevviz denirse onun kabih konusunda müsamahakâr olduğu kast olunmaktadır. Müsteîr ifadesi de başkası için kendi mülkünden faydalanmaları maksadıyla tasarrufta bulunmasına izin verilmesi anlamına gelmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tüm bu ifadelerin Allah hakkında kullanılmasının imkânsız olduğunun altını çizmektedir.³¹⁹

Haberî sıfat olarak ifade edilen müteşâbihlerin te'viline cevaz veren Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Bışr b. Gıyâs b. el-Merîsî'den (ö. 218/833) etkilendiğine, onun te'vil yöntemini kullandığına dair kaynaklarda bazı ifadeler geçmektedir. el-Merîsî vech, yed, kadem, istivâ gibi haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini savunmuş, rü'yettullahın ahirette Allah'ın gözle görülmesi anlamına gelmediğini, O'nun varlığına dair kesin bilgi ifade ettiği şeklinde açıklamıştır. Bışr b. Gıyâs b. el-Merîsî tarafından yapılan bu te'villerin daha sonra Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından da iktibas edilerek kullanıldığı anlaşılmaktadır.³²⁰ Örneğin; yed ifadesini, kudret sıfatının arkasında başka bir sıfat olduğunu ve seçme, eleme yoluyla icad anlamına geldiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde yüz ve göz ifadelerinin de farklı bir sıfattan ibaret olduklarını ifade etmekte olup ayn ifadesinin görmeden başka bir şey olduğunu söylemektedir. Haberî sıfatları aklî yöntemle te'vile yönelen Basrî, istivâyı Allah'ın arşa onunla hükmettiği bir hususiyet olarak değerlendirmektedir.³²¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bazı kimselerin dua ederken semaya yönelmesi, ellerini yukarıya kaldırmasının altında onların Allah'ın semada olduğuna dair bir inanç içinde olmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu şekilde yapmaları istivânın mekân

³¹⁹ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 25.

³²⁰ Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Mecmû' u fetâvâ : el-Esmâ' ve's-şifât**, C. 6, Medine, Mücemmau'l-Meliki'l-Fahd li Tibaati'l-Mushafi's-Şerif, 2003, s. 23; Cemaleddin Muhammed b Muhammed Saîd Cemaleddin Kâsımî, **Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile**, 1. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1979, s. 61.

³²¹ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uqûl**, C. 2, s. 474.

olarak anlaşılmasını gerektirmemektedir. Sıradan insanların âdet gereği bu şekilde yaptıklarını ifade etmektedir. Buradaki âdetin temeli de insanların cisim olmayan hay, kâdir, âlim birine şahit olmamalarından geçmektedir. Tıpkı ömründe zenci dışında insan görmeyen birisine insan denildiğinde aklına direk siyah insan gelmesi gibi. Burada da yukarı, yükseklik anlamının cihetlerin en şereflişi şeklinde telakki edilmesi yatmaktadır ki ışığın oradan gelmesi, başlarımıza izafetle yukarının ulvi kabul edilmesi gibi sebepler zikredilebilir. Onların düşüncelerinde Allah'ın onlara yakın olmaması, yüce olması, ulviliği semada arama sembolüne iletmiş ve bu şekilde bir tasavvur insan zihninde yer edinmiştir. Daha sonra da bu tasavvur kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Lakin burada ilâhî bir temel bulunmamaktadır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu şekilde bir anlayışın istivâyı mekân olarak yorumlamanın delili olamayacağının altını çizmektedir. Bu şekilde delillendirme yoluna gidenlerin görüşleri de geçersiz hükmündedir.³²²

Haberî sıfatların ve müteşabihlerin te'vilene karşı çıkanların en önemli özelliği dilde ve Kur'an'da mecâzın bulunmadığını söylemeleridir. Aynı şekilde bu düşüncenin aksini savunanların da kendi düşünceleriyle uyumlu olarak dile getirdikleri şey Kur'an'da mecâzın vâki olduğudur. Kur'an'da mecâzı kabul etmeyenler doğal olarak Allah'a nispet edilenleri hakiki olarak anlamakta iken aksini savunanlar bunları te'vil etmektedirler.³²³ Kur'an'da vâki olan haberî sıfatları zâhiri anlamı ile yorumlamanın uygun olmadığını ifade edenler bu ifadelerin belirli ölçüler çerçevesinde te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu sebeple bu görüşü savunanlar karşılaştıkları problemleri aşmak için geliştirdikleri en önemli mekanizmalardan bir tanesi de "hakikat-mecaz" ayrımıdır.³²⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin fıkıh usulü eserini 'hakikat-mecaz' üzerine tesis etmesi bu noktada Basrî'nin tavrını göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir.

³²² Aynı şekilde yağmurun semadan yağması, rızkın semadan gelmesini örnek göstererek bu şekilde bir teville başvuranlar da bulunmaktadır. Diğer taraftan ibadetlerde Kabe'ye doğru yönelmekte aslında bir cihet ispatı olarak algılanmaktadır. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî avam tarafından âdet haline gelmiş bu gibi durumların taklitten kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre bu sebeple taklid üzere edinilen fiillerin devamında bir hikmet aranması ve delil olarak kullanılması doğru değildir. İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 326-327.

³²³ Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, 2015, s. 36.

³²⁴ Bkz. Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, s. 41.

2.4. İlâhî İsimler

İlahî isimlerin tevkîfiliği veya kıyasîliği konusundaki tartışmanın temelinin dilin kökeni problemi ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Dilin kökeni hakkında Allah (tevkîf), insan, Allah-insan ve lafız kaynaklı olduğu şeklinde farklı görüşler bulunmaktadır.³²⁵ Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah'a isim izafe etmenin meşruiyeti dilin kökeni tartışmaları ile alakalıdır. Dilin kökeninin muvazaa olduğunu kabul edenler ilâhî isimlerin kıyâsî olduğunu savunurken, dilin kökeninin kaynağının tevkîfî olduğunu söyleyenler ilâhî isimlerin tevkîfî olduğunu iddia etmektedirler.³²⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dilin kökeni olarak beşerî etkiyi desteklemektedir. Yer yer eserinde bunu ima etmektedir. Hatta kendisi bir olgu hakkında vaz' edilen mânâyâ muhalefetin topluma muhalefet olacağını ifade ederek bunu uygun görmemektedir. Bir mânâyâ vaz' olunan kelimeyi değiştirmek, dilcilere ve toplumun diline muhalefettir ve bu câiz değildir. Bu sebeple Basrî'nin dilin kökeni probleminde muvazaa görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz.³²⁷ Basra Mu'tezilesi'nin ilâhî isimlerin kaynağı noktasında kıyâsîliği benimsediğini ve isimlerin kökeni noktasında muvâzaa görüşünü savunanların da ilâhî isimlerin kaynağı noktasında kıyâsîliği benimsediğini göz önüne aldığımızda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu noktada -ihtiyat kaydıyla- kıyâsîlik görüşüne daha yakın olduğu ifade edilebilir.

³²⁵ Dilin kökeni, kaynağı tartışmaları için bkz. İbrahim Aslan, **Kādî Abdülcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an**, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 204-219.

³²⁶ Koloğlu, **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, s. 310; Bkz. Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : el-fırak gayri'l-İslamiyye**, C. 5, thk. Mahmud Muhammed Hudayri, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963, s. 179.

³²⁷ Bkz. Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 10-11; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ismin mânâ karşısındaki tayinini tercihe dayandırmaktadır. Bu sebeple beşerî tercih ön plandadır. Lakin burada şâri' tarafından bir ismin başka bir mânâyâ nakledilmesine karşı çıkmamakta bunu maslahat gereği değerlendirmektedir. Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 18-19.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ADALET



Mu'tezile'nin beş esasından bir tanesini de adl/adalet prensibidir. *Ashabu'l-Adl ve't-tevhid* olarak anılmaları da onların bu ilkeye verdikleri önemden mülhemdir. Mu'tezile'nin çoğunluğu beş ilke içerisinde adaleti önelemede ve ilk sıraya yerleştirmektedirler. Kādî Abdülcebbâr diğere âlimlerin aksine tevhid ilkesini birinci sıraya almakta adaleti ikinci sıraya yerleştirmektedir.¹ Usûl-i Hamse içerisindeki hiyerarşiyi gözettiğimizde adalet ilkesi en temel iki ilkedenden bir tanesidir.

Mu'tezile'ye mensup âlimler belirledikleri bu beş esasla Allah'ın varlığının isbâtı ve noksanlıklardan tenzihini hedefledikleri gibi aynı zamanda kulluk görevi olarak yaratıcıya karşı sorumluluğun da yerine getirilmesini hedeflemişlerdir. Bunu yaparken de gerek içeride gerek dışarıda farklı fırka ve dinler ile münazaralarda bulunmuşlardır. Adalet ilkesi bağlamında Allah'ın kötülükten tenzihi, kulun fiillerinde özgürlüğü, kötülük problemi, salâh-aslah, tevfiik-hızlân, hidayet-dalâlet gibi konuları tartışmışlardır.

3.1. Hüsün-Kubuh

Hüsün-kubuh kavramları kelam tarihinde farklı açılardan tanımlanmaktadır. İnsan tabiatına göre tanımlandığı gibi eksiklik, noksanlık veya kemâl sıfatları açısından da tanımlanmaktadır. İnsan tabiatı açısından bir şeyin insanın tabiatına uygun olması hüsün olurken, tabiatına aykırı durumlarda kubuh olarak değerlendirilmiştir. İkinci durumda ise kemâlât ihtiva eden özellikler hüsün iken, noksanlık ifade eden durumlar da kubuh olarak değerlendirilmiştir. Bu iki durumdaki hüsün ve kubhun aklî olduğu noktasında mutabakat bulunmaktadır. Meselenin asıl tartışmalı yerini medih ve zemme, mükâfat ve cezaya konu olması açısından hüsün-kubuh oluşturmaktadır. İyilik özelliğine hâiz fiil hasen kabul edilirken, kötülük vasfına sahip fiilde kabih kabul edilmektedir. Bu durumda hasen bir fiil işleyen dünyada övülmeyi hak ederken, ahirette de mükâfatı hak etmektedir. Aynı şekilde kabih fiili işleyen dünyada yerilmeyi hak ederken, ahirette de cezaya dâçar olmaktadır. Hasen, kendisine güç yetirebilenin onu yaptığında hiçbir şekilde yerilmeyi/zemmi hakketmediği şeydir.² Kabih, zemmi hak etmede etkisi olan fiildir.³

¹ Çelebi, "Mu'tezile Mezhebi - Kādî Abdülcebbâr", s. 42.

² Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 4.

³ Basrî, **a.y.**

Allah'ın bir fiili haram kılmasının mânâsı mükellefe fiilin kubhunu/çirkinliğini göstermesidir.⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından yapılan bir diğer tanımda da temekkün özelliği ortaya çıkmaktadır. Temekkün ise fiilin yapılması için gerekli imkân şartlarına sahip olmak şeklinde de yorumlanabilir. Bu da fiili işleyemeye dair kudretin ve fiilin durumunu ayırt edebilecek bilginin olması demektir. Bu durumda olup fiilin hasen olduğu bilinerek yapılan fiil hasen olurken; kabih olduğu bilinen ve bu sebeple yapılmaması gereken fiiller de kabihtir. Dolayısıyla kabih fiil işlendiğinde zemm söz konusu olurken, hasen fiilde de medih hakedilmektedir.⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî fâilin zemmedilmesini gerektiren sıfatlarla mevsuf olana çirkin (kabih), bu niteliklere sahip olmayanlara da güzel (hasen) demektedir. Burada dikkat çeken kabih sıfatları zâid olarak görmesidir. Yani varlığın tabîi halinde güzellik esas olup, kötülük daha sonra ortaya çıkan ârizî bir durumdur.⁶

Kelâm âlimlerinin tartışmaya konu ettikleri nokta bu anlamdaki hüsün-kubuktur. Kelâm âlimleri bu meyanda hüsün-kubuh özelliğinin zâtî bir özellik olup olmadığını tartıştıkları gibi aynı zamanda hüsün ve kubhun aklî açıdan bilinip bilinemeyeceği hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir.⁷

Hüsün ve kubhun eşyanın zâtından kaynaklanıp kaynaklanmadığı noktasında Mu'tezile içerisinde fikir birliği bulunmamaktadır. Mu'tezile içerisinde hüsün-kubuh noktasında iki temel duruştan bahsedilebilir. Bazı âlimler fiillerin zâtında hüsün-kubuh özellikleri bulunduğunu savunurken, bazıları fiillere ait bir sıfat, ilave bir özellik olduğunu savunmaktadır.⁸ Bağdat ekolü fiillerin kendisinin ahlâki önermelere sahip olduğunu iddia etmektedir. Fiil, hüsün veya kubuh özelliğine kendisi mâhiyet itibariyle hâizdir. Fâilin durumundan hiçbir şekilde etkilenme söz konusu değildir. Örnek olarak yalan söylemek her ne şart olursa olsun kabihtir. Bunun aksine Basra ekolü ise fiilin işlendiği vecih ve yönü baz alarak değerlendirme yapmaktadırlar. Bu sebeple onlara göre fiilin hasen ve kabih oluşunu belirleyen unsur fiilin işlendiği

⁴ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 5.

⁵ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 336-337; Fahreddin er-Râzî Basrî tarafından yapılan bu tanımları eleştirmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uqûl**, C. 3, s. 236-242.

⁶ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)**, No: 16-17, 1998, s. 84.

⁷ Arvas, "Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi", s. 121.

⁸ Ali b Sa'd b Salih Duveyhi, **Arâû'l-Mu'tezileti'l-usuliyye: dirase ve takvimen**, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995, s. 168; Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 315.

vecihtir.⁹ Örnek olarak acı eylemi düşünülebilir. Şayet bu daha büyük bir fayda sağlamıyorsa ve de bir mefsedeti defetmiyorsa kabih olarak kabul edilmektedir.¹⁰ Burada nesnel olarak bir durumdan ziyade fâile göre belirlenen fayda ve zararın sonucu ön plana çıkmaktadır ki bu da *izâfî* bir durumdur.¹¹

Cübbâîler tarafından tesis edilen ve vücuh teorisi şeklinde ifade edilen bu nazariyye göre hasen ve kabih vecihlerinden dolayı hasen ve kabih olmaktadır. Yani onlara göre fiilin kubhunu gerektirecek bir vechin olması kabih olmasını, hüsünü gerektirecek bir vechin olması ise hüsünü ifade etmektedir. Diğer taraftan bir fiilde hüsün ve kubuh vecihlerinin bir araya gelmesi durumunda onlara göre kubuh esas alınmaktadır.¹² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada hocası Kādî Abdülcebbâr ile aynı görüşü benimseyerek hüsün ve kubhun gayesine göre olduğunu düşünmektedir. Onlara göre fiil kendisini kabih kılan bir vecihle kabih olurken, hasen için aynı özellik söz konusu değildir. Yani kubuh için onu çirkin olmasını gerektiren bir sıfat şart iken hasen de aynı durum söz konusu değildir. Çünkü güzelin onu güzel kılan bir sıfata ihtiyacı bulunmamaktadır. Aksine onun güzel olması için kubhunu gerektirecek bir sıfatın olmaması gerekmektedir.¹³ Hasen için bir niyet şartı

⁹ Cüşemî, '**Uyûnî'l-mesâ'il**', s. 67-68; Vecih teorisi fiilin değer kazanması bakımından önem arz etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre fiil vâcip hükmünü vecih sebebiyle almaktadır. Bu sebeple fiili vâcip kılan vechin bilinmesi zorunluluk arz etmektedir. Aksi takdirde vücub ifade etmesi söz konusu değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunu lütufta da öne sürmektedir. Lütfun zorunluluğu için ona husûsî bir vecih olması gerektiğini savunmaktadır. Fakat lütfun zorunluluğu kendisine lütf verilecek şeyin zorunluluğuna bağlı olduğunu da ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûnîka**, s. 294.

¹⁰ Bkz: Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 6, s. 77-80; Basrî faydanın kişiyi fiile sevk ettiğini ifade etmektedir. Ona göre eğer bu fayda kabihlik ifade eden tüm vecihlerden ve aynı şekilde zarar ve mefsedet emârelerinden hâli olursa hüsünü sabit olmaktadır. Basrî yiyeceklerden fayda elde etmenin de aklî açıdan bu şekilde hasen olduğunu ifade etmektedir. Basrî burada yiyecekleri örnek göstermektedir lakin bunu eşyaya da teşmil edebiliriz. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin buradaki ifadelerinden anlaşılan bir şeyin hasenliğine veya kabihliğine hükmedebilmek için zarar ve mefsedet emarlerinin önemidir. Bkz: Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 317.

¹¹ Ayman Shihadeh, **Fahreddin er-Razi'nin gayeci ahlakı**, çev. Selime Çınar, Kübra Şenel, İstanbul, Nobel Kitap, 2016, s. 59; Mu'tezile'ye göre genel anlamda hüsün-kubuh/iyi-kötü olarak ifade edebileceğimiz ahlakî hükümler nesnel olup aynı zamanda akıl tarafından da bilinebilmektedir. Onlara göre bu ahlakî ilke ve hükümler toplumdan topluma değişmeyen evrensel ve nesnel şeylerdir. Yani insandan bağımsız nesnel bir varlıkları vardır. Yani Mu'tezile aklî olarak genel anlamda fiillerin hüsün ve kubhunu bilebilebilir. Lakin tafsilatlı bir şekilde fiillerin hüsün-kubuh bilgisine bilemeyeceğini bu noktada şerî bildirime ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Ömer Türker, **Ahlak Yeni Bir Yaklaşım**, Ketebe Yayınevi, 2019, s. 88-89.

¹² Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 6, s. 1/70.

¹³ Örneğin bir fiilin vâcip olabilmesi için onun vechinin olması gerekmektedir. Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 343; Ayr. Bkz: Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 314; Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh

aramakta ve kabih kılan yönlerin kendisinden hâli olması gerektiğini söylemektedirler. Basrî'ye göre hasenin şartı kabih vecihlerin olmamasıdır. Ayrıca niyet şartını da koşmaları hüsün ve kubha konu olmayan abes fiilleri de konunun dışında itmektedir.¹⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bir şeyin güzelliği ve çirkinliği hakkında "gaye" şartını aramaktadır. Bir sahih amaç doğrultusunda olanlar hasen, bir gayeye matuf olmayanları diğer bir ifade ile amacı dışında olanları kabih olarak değerlendirmektedir.¹⁵

Sonuçta ön kabul olarak Hüsün ve kubuh eşyanın hakikatinde bulunmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla iyilik-kötülük, helallik-haramlık eşyanın hakikatinden olduğu için şeriat ister bunu bize bildirir, isterse bildirmez. Şeriatın bunu bize bildirmediği zaman da

Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri", **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 5, 2001, s. 92.

¹⁴ Aişe Yusuf Mennai, **Usulü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiatü'l-İmamiyye**, Doha, Dârü's-Sekâfe, 1992, s. 229-230; Seyyid Şerif Cürcânî hüsün-kubha konu olmayan abes fiilleri konunun dışına itmesini Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye nisbet ettiği "Çirkin, ona ve durumunu bilmeye güç yetirenin yapmayacağı şeydir" tanımı üzerinden anlatmaktadır. Konu hakkında Mu'tezile içerisinde yapılan en güzel tanımlardan birisi olduğunu söylemekte ve tanımdaki "güç yetirme", "bilme", "yapmayacağı" kayıtlarının hüsün ve kubha konu olmayan fiilleri saf dışı bıraktığını ifade etmektedir. "Güç yetirme" kaydı aciz ve baskı altındaki kişinin fiilini; "bilme" kaydı peygamber daveti ulaşmamış fetret ehlinin fiilini hüsün-kubuh kapsamından çıkarmaktadır. Çünkü aciz bir kimse, baskı altında bulunan kimsenin fiili iyi veya kötü olarak değerlendirilmemektedir. Diğer taraftan fetret ehlinin durumu da aynı şekildedir. Bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 314; Ayr. Bkz: Fahrreddin er-Râzî, **Me'tâlib**, C. 3, s. 214, 338-339.

¹⁵ Bkz. Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 21; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî buna örnek olarak Allah'ın cisimlerdeki tatları yaratmasını örnek göstermektedir. Çünkü Allah'ın yaratmaması da imkân dahilindedir. Allah'ın yaratmasına sebep olan bir gayenin varlığını ileri süren Basrî, bir gaye olmaksızın tatların yaratılmasını abes olarak değerlendirmektedir. Allah'ın fayda ve zarardan müstağni olması sebebiyle bu gayenin başkalarına yönelik olması gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî burada başkasına yönelik zarar olmasının da mümkün olmadığını ifade etmektedir. Zira bu tatlarda zarar söz konusu olmayabilir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî burada yaratmaya konu olan tatların idrak edilmesini mübah görmektedir. Bunun sebebi de Allah'ın haksız bir şekilde birine zararı gaye edinmesi hasen değildir. Bu sebeple Allah'ın bu durumdaki gayesinin başkasına yönelik bir faydayı içermesi gerekmektedir. Örneği daha detaylandıran Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu mezkur tatların mübah olduğunu ifade etmekte olup bu noktada idrakin önceliğine dikkat çekmektedir. Bu tatların marifeti ancak idrak ile gerçekleşmektedir. Çünkü Allah bunların marifetini idrakle var etmektedir. Bu sebeple örneğe konu olan tatlardan fayda elde etmek mübah kapsamında olmazsa bunların bir anlam ifade etmesi söz konusu değildir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, tatların idrakinin marifeti için Allah'ın bu nesnelerden faydalanmanın mübah olduğu bilgisini akıllara ihdas etmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Bkz: Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 320-321; Ayr. Bkz: Basrî, "Eşya Şeriat Gelmeden Önce Yasaklık (Hazar) Üzerine mi Yoksa Serbestlik (İbaha) Üzere midir?", s. 66-74.

¹⁶ Hazr ve ibaha konusunda bu daha da belirginleşmektedir. Bkz: Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 315-322; Zira Vücut nazariyesi olarak ifade edilen bu teoride hüsün ve kubhun zâtılığı görüşünden farklı bir sonuç doğurmamaktadır. Buna örnek olarak şerî açıdan hüsün-kubuh yani medih ve zemmi gerektirmesi örnek gösterilebilir. Kelâmcılar tarafından bu anlayış şerî kabul edilirken vücut nazariyesinde bu durum aklî kabul edilmekte olup ferî fıkhi meselelere esas teşkil etmektedir. Bu da izâfî olarak temellendirilen meselenin de zâtî ile aynı sonuca vardığını anlamına gelmektedir. İbrahim Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi T'alil", **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 13, 2019, s. 17-18.

biz bunu aslın hükmünden dolayı bilebiliriz. Aynı şekilde şeriatın bir noktada bunu bildirmemesi bize onun hükmünün aslından çıkarmamız gerektiğini bildirmektedir.¹⁷ Yani Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre insana düşen evrene-kâinata bakarak eşyanın hakikatlerinin anlaşılması, öğrenilmesi gerekmektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hüsün ve kubhun bilinmesi noktasında yalnız akılla, yalnız şeriatla ve her ikisi ile bilinebileceğini söyleyerek bunu üç gruba ayırmaktadır. Akılla bilenecek olanlara Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını, kötü fiilin ondan sâdır olmayacağını örnek vermektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre kullardan sâdır olan ihsanın temel saiki ihsanın akılda iyi olduğunun bilinmesidir. Ona göre ihsanın iyiliği zorunlu olarak bilinmektedir. Birey de bu iyiliği zorunlu olarak bilmesi sebebiyle ihsan eylemini gerçekleştirmeye yönelmektedir.¹⁸ Bizim dinin sahih olduğuna dair bilgimiz peygamberlerin doğru olmasıyla; peygamberlerin doğruluğu ise ellerinde zuhûr eden mûcizelerle; Allah'ın kötü fiil işlemeyeceğini bilmemizle de mûcizelerin yalancıların elinde zuhûr etmeyeceğini bilmekte olduğumuzu ifade etmektedir. Çünkü Allah kabihin kabih olduğunu bilmekte ve ondan müstağni olmaktadır.¹⁹ Bu silsilenin gerçekleşebilmesi için temelde mevzuya konu bilgilerin şeriat gelmeden bizde olması gerektiğini savunmaktadır. Basrî yalnız şeriat ile bilinebilecek olanlara namazın farziyeti veya şarabın haram olması gibi ibadâta taalluk eden meseleleri örnek vermektedir. Hem akıl hem de şeriat ile bilinebilecek olanlara da şeriatın bilgisi ile sabit olan tevhid ilkesini, Allah'ın birliğini örnek göstermektedir.²⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hüsün kubuh meselesinde aklın hâkim olduğunu söylememektedir. Ona göre akıl fiillerin hüsün ve kubhunu bilebilir, din de aynı şeyi insanlara bildirebilir fakat burada akıl hâkim değildir. Basrî'nin burada söylemek istediği eşyanın hükmünün akıl tarafından konulmadığıdır. Yani eşyaya değerini veren nedir sorusuna Basrî, bunun Allah olduğunu ifade etmektedir. Genel olarak bu mesele yanlış anlaşılmaktadır. Sanki eşyanın değerini akıl koyuyor gibi yorumlanmaktadır. Hüsün ve kubhun zâti olması demek eşyanın değerini Allah

¹⁷ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 5.

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, **Me'tâlib**, C. 3, s. 343.

¹⁹ İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruz**, C. 1, s. 307.

²⁰ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi : Hüsün-Kubuh", s. 77-78.

dışında birisinin takdir ediyor olması anlamına gelmemektedir. O değeri eşyanın zâtına koyan yine Allah'tır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre önce bir fiilin hükmü konusunda aklın hükmünün ne olduğuna ardından bu hükümde değişme imkânı olup olmadığına daha sonra şer'î delillerde bu hükme dair bir şey olup olmadığına bakılmalıdır. Dinde akla muhalif bir delil yoksa o zaman akılla amel edilir. Çünkü aklın dışında hüküm verme konusunda bir maslahat olsaydı Allah onu bize bildirirdi. Şayet bunun tam tersine dinin akla muhalif bir hükmü bulunursa bu durumda da dinin bildirdiği ile hükmedilir. Çünkü akıl bu hükümlere dine muhalefet etmeyeceği üzere delâlet etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken konu ise aklın hüküm koymada değil, fiillerde bulunan hüsün ve kubuhu idrak etme konusunda hâkim olduğudur. Mu'tezile burada idrak etme konusunda aklın hâkim olduğunu nassın bunu açıkladığını ve teyit ettiğini iddia etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de aklın hüsün ve kubhu kavraması noktasında hemfikirdir. Bu noktadaki bilginin zârûrî olduğunu savunmaktadır. Çünkü Mu'tezile açısından da bakıldığında zârûrî bilgiler aklın yetkinliğine dahildir. Aklın yetkinliğine dahil olan bu zârûrî bilgilerle de iktisabi/istidlali bilgilere ulaşılmaktadır. Bu sebeple hüsün ve kubha konu olan nesnelerin asıllarına dair bilgiler zorunlu olmaktadır ki bunlar da yetkin akılda bulunmaktadır. Zorunlu olarak bilinen bu nesnelere dair hüsün-kubuh gibi hükümler de zârûrî olarak bilinmektedir.²¹ Akıl sahipleri istihkakla bağlantısı olmayan zararın kabih olduğunu zorunlu olarak bilmektedirler. Örneğin; âmânın güzel yazı yazmakla mükellef kılınmasının, nimetin inkârının, suçsuz birinin cezalandırılmasının, fuhuş müstehcenlik vesaire kötülüklerin kabih olduğunu zârûrî olarak bilmektedir. Aynı şekilde nimete şükür, zor durumda olana yardım, ikram ve ihsan, güzel huy gibi hasletlerin de hasen olduğunu zârûrî olarak bilmektedir. Bu bakımdan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî akli açıdan zorunlu olarak bilinen bu durumları inkâr edenin kibir sahibi olduğunu ve zârûrîyatı inkâr ettiğini ifade etmektedir.²²

²¹ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 315; İnsanın teklife muhatap kılınabilmesi için özgürlükten sonraki şart olarak iyilik ve güzellikten bazı durumları akli olarak bilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Bu sebeple eğer mükellef hüsün-kubuh noktasında gerekli mâlûmâta hâiz değilse, bu durumda bilmediği şeyle muhatap kılınmış olmaktadır. Diğer taraftan tekliften önce iyi ve kötüyü ayırt edemediği durumlarda inanç esaslarının da kötü olup olmadığının nasıl anlaşılacağı gündeme gelmektedir. Buradan hareketle eşyanın zâtî olarak hüsün-kubha hâiz olup olmadığı, bunun akılla bilinip bilinemeyeceği hususlarına verilen cevaplar da şekillenmektedir. Bkz: Kādî Abdülcebâr, **Muğnî**, C. 11, s. 384.

²² Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 365-366.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de hüsün-kubuh teorisi açısından aklî alanı buna göre tanzim etmekle Mu'tezile düşünce yapısı ile hemfikiridir. Yukarıda da ifade edildiği üzere fiillerin temelde hüsün ve kubuh niteliğine sahip olduğunu söylemekle birlikte bunların sebebi noktasında vecih görüşüne başvurmaktadır. Bu sebeple mezkûr hüsün ve kubhun zât ve sıfat dolayısıyla olduğunu kabul etmemektedir. Lakin nihâî kertede Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hüsün ve kubhun aklî olarak idrak edilebileceğini savunmaktadır.²³

Sonuç olarak Mu'tezile içerisinde de hüsün-kubuh noktasında farklılaşmalar, farklı tanım ve hükümleri benimseyenler olmuştur. Kaldı ki -sıklıkla ifade edildiği üzere- Mu'tezile gibi homojen bir yapı arz etmeyen oluşum içerisinde farklı tasavvurların bulunması tabîîdir. Hüsün-kubuh tartışmalarında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî vecih nazariyesi olarak ifade edilen iyilik ve kötülüğün fiillerin yönlerinde/vecihlerinde bulunduğunu savunmaktadır. Bu görecelik düşüncesini kısmen kabul etmeyi gerektirmektedir. Aslında bakıldığında bu tutum Ebû Ali ve Ebû Hâşim Cübbâî'den itibaren kabul edilegelen bir tavidir. Cübbâîlerden itibaren Mu'tezile içerisindeki iyilik-kötülük noktasında katı tutumu biraz daha göreceli tavra kaymıştır. Burada iyiliği ve kötülüğü belirleyen temel unsur ister hal, mânâ, sıfat, itibar olsun fiilin yönüne yani ortaya çıktığı bağlamına göre anlam kazanmaktadır.²⁴

Hüsün-kubuh meselesinin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin usul anlayışının yansımalarının görüldüğü temel meselelerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Hüsün-kubuh da dikkat çeken husus Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hikmet düşüncesini öncelemesidir. Hikmeti merkeze yerleştiren Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin usul meselelerine yaklaşımı da bu meyanda cereyan etmektedir. Mükellef kılınmanın yolu da buradan geçmektedir. Teklife muhatap olmanın görev ve sorumlulukları anlayabilmek için öncelikli olarak onu mükellef kılının hikmet sahibi olmasını gerektiğinin bilinmesi elzemdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından dikkat edilmesi gereken husus da burasıdır. Ona göre teklife muhatap kılınmada aklı öncelemesinin temel sebebi de hikmettir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî aklı salt aklın işlevinden dolayı

²³ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 327-328.

²⁴ Bkz. İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 150.

değil Allah'ın hikmetinden dolayı öncelemektedir.²⁵ Buradan hareketle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Mu'tezilî düşüncenin ilah tasavvurunda öne çıkan temel değerler “adalet” ve “hikmet” görüşünü devam ettirmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî naklî tamamıyla devre dışı bırakmamaktadır. Aslında Basrî'nin benimsemiş olduğu vecih teorisi akıl-nakil ilişkisini de dengeli bir şekilde ele aldığını göstermektedir. Genel anlamda iyilik ve kötülüğün bilgisi aklidir. Yani faydalı olanın iyi olduğu, zararlı olanın da kötü olduğunun bilgisi aklidir. Lakin bunun belirli fiillere tahsis edilmesi ile ortaya çıkacak mezkûr fiilin sebeplerine, sonuçlarına diğer bir ifade ile vecihlerine bakılması da gerekmektedir. Bu noktada da vahiy ve peygambere olan ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından ortaya çıkan sonuçta mutlak anlamda eşyanın zâtî olarak hüsün ve kubhu ihtiva ettiğini söylemek güçtür. Her ne kadar sonuç aynı kapıya çıksa da ifade edildiği üzere mutlak anlamda bunu kabul ettiğini söylemek güçtür. Ona göre fiillerin emir ve nehye konu olmasından önce hüsün ve kubhu gibi bazı özelliklerinin olduğu aşikârdır. Lakin fiillerin durumları bazı şartlar ile diğer bir ifadeyle söylersek vecihlerine göre belirginleşmektedir.

3.1.1. Nesh ve Bedâ Meselesi

Nesih meselesi hüsün-kubuh meselesinin bir devamı niteliğindedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de nesih meselesini hüsün-kubuhu merkeze alarak temellendirmeye çalışmaktadır. Neshin tanımı, nesih türleri gibi konuları bu minvalde değerlendirmektedir. Nesihle ilgili en önemli problemlerden bir tanesini bedâ anlayışı oluşturmaktadır ki bu da Allah'ın ilminde değişiklik anlamına geldiği için problem teşkil etmektedir. Bedâ terim olarak “*Allah'ın belli bir şekilde haber verdiği*

²⁵ Yılmaz, “Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh”, s. 450; Örneğin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî aklın şerî bildirim olmadan hüküm vermesinin fesada yol açmadığını hikmet temelli ispat etmeye çalışmaktadır. Teklife muhatap olan kimse, kendisini teklife muhatap kılanın hâkîm olduğunu bilmektedir. Hikmet sahibi olan ilahın da faydaya yönelme ve kaçınmanın ayırt edilmesini mükellefe zorunlu tutması imkânsızdır. Hâkîm olanın bunu mükellefe zorunlu tutması da bu cihetten câiz değildir. Bkz: Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 318-319.

şeyin daha sonra farklı bir şekilde gerçekleşmesini” ifade etmektedir.²⁶ Bu açıdan bakıldığın da bilgide değişimi ifade etmektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî nesih kelimesinin iki temel anlamına dikkat çekmektedir. Nakil ve izâle anlamları olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî izâleyle örnek olarak “Nesihat eş-şemsu ez-zılle/Güneş gölgeyi yok etti” cümlesini örnek göstermektedir. Burada gölgenin başka bir mekâna gitmesi mümkün değildir, güneşin gölgeyi örtmesi sonucu ortaya çıkan bu durumun nesih kelimesi ile ifade edilmesi onun izâle anlamıdır. Verdiği diğer bir örnekte “neshati'r-rîhu âsârahüm/rüzgalar izlerini yok etti” cümlesidir. Neshin nakil anlamı “nesahtü'l-kitabe” ifadesidir. Bundan maksat da o kitapta olanları başka bir kitaba aktarmaktır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre neshin nakil anlamında kullanılmasının, hakikat olması söz konusu değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî neshin izâle anlamında hakikat olduğunu ifade ederken, nakil açısından da mecaz olarak telakki etmektedir. Lakin bu hakikat ifadesi lügat açısından yani şer'î açıdan neshe isim olarak kullanılması bakımındandır. Çünkü bu ifadenin nakil ve izâle olarak sözlükte iki anlamı bulunmaktadır. Şayet bu ikisinden biri hakikat olarak kabul edilmezse neshin dilsel açıdan bir hakikati kalmamaktadır.²⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre nesih şer'î anlamda Allah ve Resulünden nakledilen bir sözle veya Hz. Peygamber'in fiilleriyle sabit olan bir hükmün benzerinin, yine aynı şeylerle yani Allah ve Resulünün söz veya bizzat kendisinin kaldırılmasıyla izâle edilmesidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî nesih ile bedânın tanımlanmasına dikkat edilmesi gerektiğini ifade ederek bedâ düşüncesine mesafeli durmaktadır. Ona göre Allah hakkında eksiklik, cehalet gibi durumlar ifade edecek şekilde bir hükmün kaldırılması olarak tanımlanması doğru değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere ona göre nesih bir gaye ve amaca matuf olarak bir emrin şartla veya istisna ile daraltılması diğer bir ifade ile tahsis edilmesidir. Bu sebeple Basrî “sabit olan hükmün izâlesi/kaldırılması” şeklinde yapılan nesih tanımını kabul etmemektedir. Çünkü sabit bir hükmün arkasında ilâhî irade bulunmaktadır. İrade de ona göre ilmin/bilginin tezahürüdür. Bu sebeple sabit bir hükmün aynının izâlesi

²⁶ İlyas Çelebi, Bekir Topaloğlu, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, 3. bs, İstanbul, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), 2013, s. 44.

²⁷ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 364-365.

direk olarak bedâdır. “*Sabit olan hükmün benzerinin kaldırılması*” şeklinde yapılan bir diğer nesih tanımını da eleştirmektedir. Buradaki tanım da acziyetten müstağni değildir. Nesih başka bir açıdan “*bir hükmün hilafına nakledilmesi*” şeklinde de tanımlanmaktadır. Bu durumu da aczi kapsamı sebebiyle geçersiz kabul etmektedir. Yani bir hükmün hilafına nakledilmesi şart ve gaye ile olduğu gibi acziyle de olabilmektedir. Basrî’nin eleştirdiği son tanımlama da beyandır. “*İhtimal olarak devam etmesinin câiz olduğu bir hükmün müddetinin açıklanması/beyanıdır*” şeklindeki tanımı da doğru bulmamaktadır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bu tanım gereği Hz. Peygamber’in bir kimseye “sen falanca vakitte bu fiili yapmayacaksın” şeklinde haber vermesinin de nesih olması gerektiğini söylemektedir.²⁸

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî kendisinin yaptığı tanımın bedâ anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Zîra bedâda nass ile sabit olan bir hüküm ortadan kaldırılmaktadır. Nesihte ise böyle bir durum olmayıp belirli bir vecihten fiilde değişim söz konusudur. Ona göre bedâ ile neshi karıştıranlar olayın hakikatini kavrayamamaktadır.²⁹ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî neshin bedâyâ sebebiyet vermeyeceğini sıkça vurgulamaktadır.³⁰

3.1.1.1. Nesih ve Bedâ Arasındaki Fark

Bedâ konusunun tartışılmasının en önemli unsurlarından biri de Yahudilerin yöneltmiş olduğu eleştirilerdir. Hz. Musa’nın getirmiş olduğu şeriatın ebedi olduğunu savunmaları sebebiyle nesh olgusuna karşı çıkan Yahudilerin ileri sürdüğü argümanlardan biri bedâdır. Nesih ile bedâyı aynı kabul eden Yahudiler şeriatın neshinin diğer bir ifade ile değişiminin Tanrı inancı açısından doğru olmadığını savunmaktadırlar. Yahudilerin neshin inkârı anlamında ileri sürdükleri en temel argüman emir ve nehyin hüsün-kubha taalluk eden yönüyle ilgilidir. Emir ve nehyin neshinin kelâmî açıdan önemli bir yönü bulunmaktadır. Emrin hasen kabul edilmesi diğer bir ifade ile emredilen şeyin iyi faydalı olduğu bilinmektedir. Allah’ın baştan emrettiği şeyi nehyetmesi demek, iyi olarak emrettiği şeyin aslında kötü olduğunu sonradan bildiği ve bu sebeple nehyettiği anlamına gelmektedir. Neshi kabul

²⁸ Basrî, a.g.e., C. 1, s. 367.

²⁹ Basrî, a.y.

³⁰ Basrî, a.g.e., C. 1, s. 368.

etmeyenlerce ileri sürülen bu düşünce Allah hakkında cehaleti ortaya çıkarması sebebiyle neshin mümkün olmadığını ispat etmek amacıyla kullanılmaktadır. Yahudiler aslında bedâ ile nesih arasında bir sebep-sonuç ilişkisi görmektedirler.³¹ Neshin bir peygamberin kendisinden önceki şeriatı ilga ederek yeni bir şeriat getirmesi olarak baktığımızda neshin ispatı bir nevi nübüvvetin ispat edilmesine dönüşmektedir ki kelâm eserlerinde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatında bu çokça göze çapmaktadır.³²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hüsün ve kubuh açısından -Yahudilerin iddia ettiği gibi- neshin bedâ olmasının ancak vâcip olan bir durumun mislinin, başka bir vakit içerisinde kabih olmasının mümkün olmadığı durumlarda, geçerli olduğunu ifade etmektedir. Vâcip olan şeyin başka vakitte kabih olmasının mümkün olduğu bilindiğine göre durum iddia edildiği gibi değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah'ın kulların maslahatını ve mefsedetini en iyi bilen olduğunun altını çizerek bir vakitte emrettiği fiilin maslahatını bildiği gibi diğer bir vakitte mislini nehyettiği fiilin de mefsedetini bilmektedir. Ona göre bir fiilin mislinin de aynı hikmete mebni olması o fiilin ve mislinin de her durumda aynı hükme tâbi olmasını gerektirmektedir. Lakin bu doğru değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî buna kardeş nikahını örnek vermektedir. Eğer durum bahsedildiği gibi olsaydı kardeş nikahının hükmü de tüm şeriatlerde aynı olurdu. Lakin bu daha önceki şeriatlerde yasak değilken bilakis Hz. Musa'nın şeriatinde haram kılınmıştır.³³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bedâyı “*bir şeyin ortaya çıkması, zuhûr etmesi*” olarak tanımlamaktadır. Bir şeyin insana zahir olmasında, ona kendini göstermesinde diğer bir ifade ile tecelli etmesinde bedâ ifadesi kullanılmaktadır. Lakin buradaki bedâ ile bilgiye ve zanna ait bir yönde bulunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî emir ve nehyin bedâ olmadıklarını lakin bedâyâ delâlet edebileceklerini ifade etmektedir. Buna âmirlerin, memurlar ile olan diyaloglarından örnekler verilmektedir. Âmir bir memuruna yapmasını söylediği işi, aynı zamanda aynı şekilde yapmamasını söyleyebilir, yani yasaklayabilir. Başka bir örnek olarak Zeyd'in Amr'a “Bugünden

³¹ Fadıl Aygün, **İslam Kelamında Yahudilik Eleştirisi: Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016, s. 180.

³² Bkz: Aygün, **a.g.e.**, s. 182-184; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî için bkz: Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 505-515.

³³ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 371.

itibaren güneşin zevâli anında Allah’a ibadet etmek için iki rekât namaz kıl; bugünden itibaren bu vakitte Allah’a ibadet olarak namaz kılma” demesi örnek gösterilmektedir. Nehyin taalluk ettiği şey ile emrin taalluk ettiği şey aynı olmaktadır. Bu durumda da bu iki durumdan birinde maslahatın olması gerekmektedir.³⁴

Emir ve nehyin aynı şeye taalluk etme durumunu analiz etmeye devam Ebü’l-Hüseyn el-Basrî üç farklı ihtimalden bahsetmektedir:

İlk seçenek emredene faydanın [salah] gizli kalması veya emredenin emrettiği şeyin fesadını sonradan anlamasıdır. Bundan dolayı de ilk olarak emrettiği şeyi sonradan yasaklamıştır. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî bu seçeneğin bedâ olduğunu söyleyerek kabul etmemektedir.

İkinci ihtimal ise emredene hiçbir şey gizli kalmadığı gibi kendisine herhangi bir şey de sonradan zahir olmamıştır. Fakat o kabihi emretmeyi ve iyiyi de nehyetmeyi kastetmiştir. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî birinci seçenekle birlikte bunun da Allah hakkında düşünülemeyeceğini ifade etmektedir. Allah’ın kötülüğü emredip, iyiliği yasaklaması söz konusu değildir.

Üçüncü durum ise bahsi geçen durum ve şartların tamamlanmadığı hallerde bedâ söz konusu olmadığı gibi kabih olan taabbüdî bir unsura delâleti de söz konu değildir. Bu durumda emredilen ve nehyedilen fiillerin sûretleri bakımından bir farklılık söz konusudur. Emrettiği fiilin başka bir halini, sûretini nehyetmiş olabilir. Bu durum nehiy için de emir için de aynıdır. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî bu duruma namazı emredip, zinayı yasaklamayı örnek vermektedir. Veya emrettiği bir şeyin farklı bir yönünü yasaklamak da söz konusu olabilmektedir. Namazda tahâreti emredip, tahâretsiz namazı nehyetmek örneğinde olduğu gibi.³⁵

Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin vermiş olduğu örnekler neticesinde iki durum arasında farklılık olduğunu ifade etmektedir. Dikkat çektiği husus maslahattır. Bu durumlardan birinde maslahat, diğesinde mefsedet olması söz konusudur. Bu sebeple bir fiilin başka bir vakitte nehyedilmesine bu açıdan bakmak önemlidir. Ebü’l-

³⁴ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 368.

³⁵ Basrî, **a.y.**

Hüseyin el-Basrî neshin de böyle olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın kulların faydasına ve zararına olan fiillerde emir ve nehiylerde bulunması câizdir. Yani bu tür fiillerde nesih imkân dahilindedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kulların maslahat ve mefsedetini en iyi bilen Allah olması hasebiyle bu tür fiillerin vaktinde emredilip yine vaktinde nehyedilmesini nesih olarak kabul etmekte olup, bu durumlarda da bedânın söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Allah bir kişiden sâdır olacak bir fiilin, bir vakitte maslahat olduğunu ve yine aynı fiilin de başka bir vakitte mefsedet olduğunu ezelî olarak bilmektedir. Bu sebeple maslahat vaktinde onu emrederken, başka bir mefsedet vaktinde onu yasaklayabilir. Bu durum bedâ olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü ilk iki seçenekte olduğu gibi Allah'a önce gizli kalıp sonradan ortaya çıkan bir durum yoktur veya daha önce zahir olan bir şey de gizlenmemiştir. Diğer taraftan bu durumda kabihin emredilip, hasen güzel olan şeyin yasaklanması da söz konusu değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî emredilen ile nehyedilen şey arasında bir fasıla ayırım söz konusu olduğu için bedâdan bahsedilemeyeceğini söylemektedir. İki şeyin farklılığı söz konusu olduğu için bunlardan birinde maslahat bulunmaktadır. Yani iddia edildiği gibi önce hasenin kabih olması veya kabihin hasen olması söz konusu değildir.³⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımında zikrettiği 'misil' ifadesi de burada önem arz etmektedir.³⁷ Yani ortada mükellefin emredildiği şeyle nehyedilmesi ve dolayısıyla cezalandırılması söz konusu değildir. Bu sebeple de Allah'a gizli olan bir şeyin zahir olması veya zahir olanın da kapalı olması gibi bir durum bulunmamaktadır. Bilakis Allah vaktinde emrettiği fiilin vücûbunu başka bir vakitte mislinin/benzerinin kabih olduğunu bilmektedir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî

³⁶ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 368-369.

³⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin dikkat çektiği husus fiilin mislinin başka bir vakitte neshedilmesidir. Bu da beda değildir. Çünkü diğer fiilin hükmü bakidir. Misli olan fiil zaman ve mekân bakımından diğerinden farklılık arz etmektedir. Bu sebeple ona göre emrin ve nehyin bir zaman ve mekân bakımından ayırım içermeyen aynı fiile taalluk etmesi bedâ içermektedir ya bildiği halde kabih irade etmesidir ki bunlar da Allah hakkına muhaldir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre emir ve nehyin taalluk ettiği fiilin aynısına taalluk etmesi câiz değildir. Bu mükellefiyet açısından da problem doğurmaktadır. Çünkü kulun bu iki fiili ayırt etmesi mümkün değildir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî böyle bir durumu teklîfi mâ lâ yutak olarak değerlendirmektedir. Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 376.

kulların öncesinde sevap elde ettiği fiilden dolayı değil, onun misli olan fiil sebebiyle cezaya dûçar olduğuna dikkat çekmektedir.³⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî nihâî olarak neshin bedâya delâlet edebileceği ve kabih olanla taabbüde yol açacağı eleştirisinin geçersiz olduğunu savunmaktadır. O neshin bedâyı gerektirmeyeceğini söylemektedir. Ona göre nesih, emir ve nehiy ile ilgili bir durum iken bedâ habere dayalı bir şeydir. Dolayısıyla haberin doğrulama yanlışlama diğer bir ifadesi ile tasdik ve tekzib ciheti olurken emir ve nehiyde böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple bedânın emir ve nehiy ile ilişkisi dolaylıdır.³⁹

3.1.2. İlet Tartışmaları

İlet meselesi kelâm-usûlü'l-fıkh ilişkisinin en açık olduğu hususlardan biri kabul edilmektedir. İlahi fiillerin kulların faydası sebebi ile belirli menfaat/faydalarla illetlendirilmesi gerektiği Mu'tezilî düşünce tarafından genel kabul halini almıştır. Dikkat çeken noktalardan bir tanesi de bu illetlerin tahsisi meselesidir. Bazı âlimler illetin tahsisini câiz görmenin Mu'tezile ile aynı çizgiye gelmek olarak değerlendirmişler ve netice olarak illetin tahsisini reddetmişlerdir. İlet tahsisi meselesinin müçtehidin içtiihadında hatalı mı yoksa doğru mu olduğu ile yakın bir alakası bulunmaktadır. İlet tahsisini kabul etmek aynı zamanda içtiihadı nass seviyesine çıkarmak anlamına gelmektedir. Çünkü her müçtehidin içtiihadında isabetli kabul edilmesi anlamına gelir ki bu da her müçtehidin içtiihadının kesin bilgi olduğunu söylemektir. Bunların neticesinde de aslahın zorunluluğu gündeme gelmektedir.⁴⁰

Konu temelde usul meselesi iken özellikle Hanefî fakîhi Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ile başlayan süreç sonrasında kelâmî boyutta ele alınmaya başlanmıştır. Burada bizi ilgilendiren “ilettin tahsisi ile Mu'tezile'nin içtihatta hata-sevab meselesi ile ilgisi nedir?” ve daha özelde “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin buradaki tutumu nedir?”

³⁸ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 371-372; Zülmün kabih olması, Allah'ın zât ve sıfatları hakkında haber verilen konulardaki haberlerinde tagayyüre, neshe uğraması söz konusu değildir. Bu noktada bir nesih bedaya yol açmaktadır. Bkz: Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 387-388.

³⁹ Bkz: Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 368.

⁴⁰ Şükrü Özen, “İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi”, C. 2, **İmam-ı Azam Ebu Hanife ve düşünce sistemi (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri) [İmam Azam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu (2003 : Mudanya-Bursa)]**, ed. İbrahim Hatipoğlu, Bursa, Kurav Yayınları, 2005, s. 127.

sorularıdır. Özellikle Serahsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere illetin tahsisine cevaz vermek Mu'tezilî olmakla eş değer görülmüştür.⁴¹ İlet ile ilgili tartışmalarda Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışının önemli etkisi bulunmaktadır. Hüsün ve kubhun akliliği ve bunun neticesinden aslahın vücubiyeti, adalet ve hikmet gibi meselelerin etkisi bârizdir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'de özellikle içtihatıta hata-sevap tartışmalarında eşbeh görüşünü savunanlara karşı verdiği cevaplarda aslahın vücubiyeti ilkesine dayanmaktadır. Kısacası adalet, aslah, hikmet gibi kelâmî tartışmalar âlimlerin illet nazariyelerine etki ettiği kabul edilmektedir.⁴²

Mu'tezilî düşüncesinin temel yapı taşlarından biri olan adalet ilkesi gereği Allah'ın kötülükle, abesle nitelenmesi mümkün değildir. Yani Allah kötü ve abes bir fiili irade etmemektedir. Allah tüm noksanlıklardan münezzeh olması hasebiyle, zâlim olarak nitelenmesi söz konusu değildir. Bu sebeple Allah'ın kullarına zulmetmesini imkân dahilinde görmemişlerdir. Allah'tan noksan sıfatları tenzih edip kendisine adalet, hikmet, hasen gibi kemâl özelliklerini nispet etmişlerdir. Allah'ın sadece iyi ve güzel fiillerle hemhâl olabileceğini savunmuşlardır. Bunların neticesinde Mu'tezile, adalet prensibi sebebiyle bazı şeylerin -maslahat gereği- Allah hakkında zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Bu zorunluluğu da hüsün-kubuh nazariyeleri sebebiyle aklî bir vücûbiyet olarak değerlendirmektedirler. Bu cihetten kullara fayda sağlayan ayrıca zararları bertaraf eden hükümlerin, Allah tarafından konulması zorunlu kabul edilmektedir. Kulların yararı ön planda tutulmakta olup Allah'ın kulun faydasına olan şeyleri yapmaması diğer bir ifade ile sakınması zulüm olarak değerlendirilmektedir. Buna ilave olarak Allah'ın fiillerinin de bir amacının, gayesinin olduğunu söyleyerek onun hükümlerini muallel kabul etmektedirler. İlet-malul ilişkisi neticesinde bu durum zorunlu görülmektedir.⁴³ Onlara göre aklın zorunlu olarak bildiği şeyler konusunda şariat onaylama ve pekiştirme görevi görmektedir. Buna ilave olarak şariat aklın küllî olarak bildiği hususları kulların maslahatına göre tek tek ortaya çıkartmakta bir nevi keşfettirmektedir. Mu'tezilî

⁴¹ Bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, C. 2, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Kahire, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954, s. 207-212.

⁴² Başoğlu, "İlet Tartışmaları", s. 42.

⁴³ Bkz: Murat Akın, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması", *Turkish Studies*, C. XI, No: 7, 2016, s. 31-42.

âlimler bunun sonucu olarak teklifi hükümleri maslahata uygun olması gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁴

Buraya kadar anlatılanlar ile illet meselesinin ilişkisine geçmeden önce belirtmek gerekir ki iletin tahsisinde tartışmaya konu olan illet şer‘î iletir. Yukarıda da ifade edildiği üzere aklî illetler bedihiyyat kabilinden kabul edildikleri için dinî bir yönleri yoktur. Şer‘î illetler ise bunun tam tersi konumda olup müçtehidin fikri hareketliliğinde kullanılan araçlar olup emâre kabilinden kabul edilmektedirler. İlet hükmün ortaya çıkmasında etkili olan özelliktir. Ayrıca bu özellik hükmün bizzat kendisine taalluk etmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî açık bir şekilde şer‘î illetlerin aklî illetler gibi olmadıklarını yani aklî illetler gibi zorunlu olarak malulünü gerektirmediğini, aklî illet gibi etki etmediğini beyan etmektedir.⁴⁵ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî Mu‘tezile açısından hükümde etkili olan, tesir eden bu özelliğin maslahat ya da lütuf olması gerektiğini ifade etmektedir. Diğer türlü herhangi bir etkiden bahsetmek mümkün değildir.⁴⁶ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî de şer‘î illetlerin maslahat ya da bunu takip eden bir emâre olduğunu söylemektedir.⁴⁷

Şer‘î hükümleri lütuf ve maslahat olarak kabul eden Mu‘tezile kulların faydasına olan hükümlerin kullara bildirilmesinin Allah hakkında vâcip olduğunu ifade etmektedir. Bir şeyin maslahat olarak değerlendirilmesi konum ve yapısına göre değişiklik arz etmektedir. Burada da gündeme maslahat vechi yani maslahat olmasını ifade eden yönünü ve maslahata sevke eden dâî⁴⁸ gündeme gelmektedir ki, bunlar da Allah tarafından ortaya konulmaktadır. Belirtildiği üzere Mu‘tezile’ye göre kulların faydasına olan hususların kullara ibraz edilmesi Allah hakkında zorunludur. O halde şer‘î hükümler kulların yararı, faydası ile illetlenmektedir. Kulun maslahatı ile muallal olan, zorunlu olarak hükmünü gerektirmektedir.⁴⁹

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî şer‘î illet mevzusunda hocası Kādî Abdülcebbâr ile aynı fikirleri savunmaktadır. Belirtildiği üzere şer‘î illetleri aklî illetler gibi

⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 11, s. 92.

⁴⁵ Basrî, **Mu‘temed**, C. 2, s. 207-208, 258.

⁴⁶ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 248, 257.

⁴⁷ Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 207-208.

⁴⁸ Burada geçen dâî, hükümlere sebebiyet veren veya sevk edene anlamındadır. Dâînin buradaki konumu aklî illetlerdeki müessit mânâ kabilinden kabul edilmektedirler. Bkz: Başoğlu, illet tartışmaları, ss. 60-61.

⁴⁹ Arvas, “Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi”, s. 186; Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, s. 39, 61.

değerlendirmemektedir. Burada etkili olan unsur şer'î illetlerdeki maslahatın yönüdür. Çünkü maslahat zamana ve mekâna göre bazı farklılıklar gösterebilmektedir. Lakin aklî illetlerde böyle bir durum söz konusu değildir. Aklî illetler zaman ve mekâna bağlı olmaksızın tesir etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin buradaki temel hareket noktası aslah gereği kulların maslahatının gözetilmesidir. Bu sebeple o aklî illetler ile şer'î illetleri kesin bir şekilde birbirinden ayırt etmiş ve şer'î delillerin şariat ile bilinebileceğinin altını çizmiştir. Bundan dolayı da bunların nasslarla ya da içtihatla bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre akılla bilinen şer'î hükümler çok değildir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Mu'tezilî düşünceyi devam ettirerek şer'î illetleri delil olarak değil emâre olarak kabul etmektedir.⁵⁰

Tahsis meselesine dönecek olursak özellikle Maverâünnehir bölgesi Hanefî âlimlerince illetin tahsisine cevaz vermek Mu'tezilî olmakla eş değer kabul edilmiştir. Tahsise konu alan illet şer'î illetlerdir. Aklî illetler de tahsis söz konusu değildir. İlet genel olarak hükmünü zorunlu olarak gerektirmektedir. Aklî illetler bunu bizatihi gerektirirken -Hanefilere göre- şer'î illetler Allah'ın vazetmesi ile gerektirmektedir. Bu açıdan illetin var olmasıyla akabinde hükmünün de meydana çıkmasına illetin umumiliği denilmektedir. Lakin bunun bazı istinalarının olduğu ileri sürülmektedir. Belirli sebeplerden dolayı illetin hükmü ortaya çıkamamaktadır. İlet belirlenir sebeplerden dolayı hükmünü ortaya çıkaramaması durumuna illetin tahsisi denilmektedir. İlet tahsisi meselesindeki tartışma nasslarla sabit olan şer'î illetler hakkında değil, içtihatla sabit olmuş şer'î illetler hakkındadır. Tabi bazı âlimlerin nasslarla sabit olan illetlerin tahsisini de câiz gördükleri bilinmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisi dışında Mu'tezilî kelâmcıların illetin tahsisini câiz gördüklerini ifade etmektedir.⁵¹

İlet tahsisi meselesini direk Mu'tezilî bir tutum ile değerlendirmek isabetli bir davranış gözükmemektedir. Özellikle Serahsî ve sonrası âlimlerin görüşlerini salt rivayetler olarak aktarmak yerine dönemi ve şartlarını tahlil ederek değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Diğer taraftan tahsis görüşünü kabul edenler ile kabul

⁵⁰ Basrî, **Mu'temed**, C. 2, s. 190, 207-208, 245, 257-258.

⁵¹ Bkz: Basrî, **a.g.e.**, C. 2, s. 284-293; Başoğlu, "İlet Tartışmaları", s. 71-72; Arvas, "Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi", s. 201-202.

etmeyenler arasındaki görüşlere bakıldığında tartışmanın lafzî bir tartışma olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir husus da Ebü'l-Hüseyn el-Basrî kendisini illetin tahsisine cevaz verenler içerisinde zikretmemektedir. Örneğin; Cessâs, Debûsî gibi âlimler de illetin tahsisini kabul ettikleri halde Mu'tezile gibi salt musavvibe görüşünü benimsemişlerdir. Diğer taraftan Hanefî literatüre bakıldığında illetin tahsisini içtihatla hata ve sevap meselesi ve Mu'tezilî olmakla ilişkilendirenlerin sayısı çok azdır.⁵²

3.2. Teklif

İnsanın eylemlerinde sorumlu olarak kabul edilmesi sorumluluğun mâhiyeti, sorumlu olanla sorumluluğu yükleyen arasındaki ilişki gibi belirli açılardan ele alınmaktadır. Kelâm ilmi ve özellikle Mu'tezile açısından insan sorumluluğunu konu edinen teklif meselesi, bir yanı ile adalet konusunu diğer yönü ile efâl-i ibad meselesini ilgilendirmektedir. Bu sebeple teklif ahlâkın temeli, pratik hikmetin özü ve cevheri olarak ele alınmıştır. Çünkü teklif olmazsa sorumluluk ortaya çıkmayacaktır, sorumluluk olmazsa da adalet hakkında şüpheler söz konusu olacak diğer bir ifade ile sorumluluğun olmadığı düzlemde adaletten söz edilemeyecektir.⁵³ Genel olarak Ehl-i sünnet kelâmında teklif, vahyin emir ve nehyi ile sabit olması söz konusu iken; Mu'tezile açısından aklî teklifte gündeme gelmektedir. Bu sebeple teklif, “külfet ve meşakkat barındıran herhangi bir fiili kendisi dışında birisinin irade etmesi” olarak tanımlanmaktadır. İrade edenin mükellef olandan daha üst bir

⁵² İletin tahsisi ile içtihatla sevab-hata ilişkisi meselesi arasında şöyle bir irtibat kurulmaktadır. Tasvib görüşünü benimseyenlerce Allah katında tek bir hakikat yoktur. Bu sebeple her müçtehitte içtihadında isabetli kabul edilmektedir. Burada mesele illetin tespiti ile alakalıdır. Hükmün dayandığı illet var olduğu halde hüküm ortaya çıkmıyorsa iki durumdan bahsedilmektedir. İlk olarak müçtehidin illeti tespit ederken hata yaptığı düşünülebilir. Lakin belirtildiği gibi her müçtehidin isabetli karar verdiği kabul edilmektedir. O zaman müçtehit hata yapmadıysa hükmün ortaya çıkmasına mani olan durum illetin tahsis edilmiş olmasıdır. Müçtehidin tespit ettiği illet tahsis edilmiş olması sebebiyle illetin hükmü bulunmamaktadır. Tahsis edilmiş olması sebebiyle illetin kapsamı daralmış olup her zaman hükmü gerektirmemesi de tabidir. Bu çıkarım neticesinde bazı âlimler illetin tahsisi ile müçtehidin isabetli olduğu görüşü arasında doğrudan bağlantı kurmuşlardır. Lakin ayrıntılara girildiğinde illetin tahsisi ile içtihatla sevap-hata meselesi arasında ve oradan Mu'tezilî olmakla bağlantı kurmak zorlama bir yorum olarak gözükmektedir. Konunun Mu'tezile ile ilgisi açısından bkz: Ömer Yılmaz, “İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?”, **Diyanet İlmî Dergi**, C. LIII, No: 3, 2017, s. 53-71.

⁵³ Abdullah Draz, **Kur'an Ahlakı**, çev. Ünver Günay, Emrullah Yüksel, İz Yayıncılık, 2004, s. 31.

konumda olması gerekmektedir. Teklifin aklî ve şer‘î teklifleri kapsaması için genel olarak böyle bir tanım tercih edilmiştir.⁵⁴

Teklifin irade olarak tanımlanması da bazı âlimler tarafından eleştirilmiş olup irade yerine bildirme [i‘lâm] olması gerektiği ifade edilmektedir. İ‘lamda başka birisinin fayda veya zarar olan bir şeyi yapmasını veya yapmamasını bildirmesi söz konusudur. Tabi ki bu da meşakkat içermelidir.⁵⁵ Zaten Mu‘tezilî teklif nazariyesinde meşakkat temel şartlardan kabul edilmekte olup meşakkat barındırmayan fiilden sevap hak edilmesi söz konusu değildir.⁵⁶

Bu tanım da aynı şekilde belirli açılardan eleştirilere maruz kalmıştır. ‘İ‘lâm başkası hakkında bir bilginin veya delilin ortaya konulması ile söz konusu olmaktadır. Bu sebeple teklifi bildirme merkezli tanımladığımızda, hiçbirimizin şahidde mükellef olması söz konusu olmamaktadır. Çünkü hiç kimsenin kendi dışında birinin fiili için bilgi veya delil ikame etmesi mümkün değildir. Bu sebeple Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tanımda farklı bir kavram kullanmayı tercih etmiştir. Basrî’nin yapmış olduğu tanımda temel kavram olarak ‘ba’s’ yer almaktadır. Göndermek, yüklemek şeklinde anlayabileceğimiz bu terimle aslında yine kast olunan sorumluluğun yüklenmesidir. Basrî’ye göre teklif, yapma veya yapmama noktasında başkasına meşakkatli bir şeyi yüklemek, göndermektir. Başkasından maksat “falanca beni mükellef kıldı” sözünde olduğu gibidir. Yani burada “beni o şeye gönderdi” veya başka bir ifade ile “o şeyi benim üzerime yükledi” şeklinde anlaşılmalıdır. Meşakkat zaten daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu tanımda temel şart olarak durmaktadır.

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin bu tanımı aslında daha önceki iki tanımlamayı bir araya getirmektedir. Bu sebeple bu tanımın altına da şer‘î ve aklî teklifler girmektedir. Lakin bu tanım üzerinde biraz düşünüldüğünde aslında i‘lâm ile aralarında çok büyük bir fark gözükmemektedir. İki tanımlama tarzında da meşakkat ifade eden sorumluluğun yüklenmesi söz konusudur ki biri bunu “i‘lâm” kavramı ifade ederken diğeri “ba’s” kavramı ile dile getirmektedir. O halde Ebü’l-Hüseyin el-

⁵⁴ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 240.

⁵⁵ Himmaşî, **a.y.**; Kādî Abdülcebbar’da teklif tanımında i‘lâmı benimsemektedir. Bkz: Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 11, s. 293.

⁵⁶ Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 11, s. 387.

Basrî'nin zikrettiği ba's ne anlama gelmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ba's ile tanıtımında herhangi bir sınırlamaya gitmemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımının fiil ve terki içermesi sebebiyle zorlanan kişinin [mülce] fiillerin de mükellefiyet kapsamına girmesini sağlamaktadır. Bu sebeple tanıtımında tekrar böyle bir kaydı zikretmeye gerek görmemiştir. Fakat onun ifadelerinden bu fiiller ile sevap, ikab, medih ve zemmi hakketmenin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımında dikkat çeken diğer unsurlar meşakkat ve külfettir. Daha önce de ifade edildiği üzere Mu'tezilî gelenek içerisinde teklif konusunda meşakkat temel şart kabul edilmektedir. Teklifteki dikkat çeken unsurlardan bir tanesi de emirdir. Bu her ne kadar emir lafzı ile gelmese de Allah'ın kulu mükellef kılması, o fiili yapması veya yapmamasını emretmesi anlamına gelmektedir. Teklife muhatap olandan bir şekilde bir şeyin yapılmasının istenmesi, emir olarak değerlendirilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de zaten bir şeyi bir kimse üzerine ba's/göndermek, onu ona yüklemek, mükellef kılmak şeklinde izah etmektedir ki bu da aslında emirdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre emir, emredileni emredilen şey hususunda mükellef kılmaktadır. Yani ona göre emir, emrolunan işin yapılmasını gerektirmektedir. Emir bu mânâ için ortaya konulmaktadır. Burada emredene baktığımızda da -Allah hakkında düşünürsek- O'nun emrettiği fiilin ifası vâcip olmaktadır. Allah'ın fayda ve zarardan müstağni olması ve hakîm olması göz önüne alındığında emrettiği işin yapılması da kesinlik ifade etmektedir.⁵⁸

Emrin mükellefiyet yüklemesine ilave olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî teklifin geçerli olmadığı bazı durumlar da zikretmektedir. Basrî çocuk olmak, aklî dengesi yerinde olmamak, uyku hali ve unutkanlık yani hatanın mükellefiyeti ortadan kaldırdığını düşünmektedir. Buradaki temel etken teklife muhatap olabilecek yetkinliğe hâiz olarak değerlendirilmemeleridir. Bu sebeple bu durumda olanların teklife muhatap kılındıkları görev ve sorumluluklarını yerine getirebilecekleri aklî salahiyetleri eksiktir. Bunun neticesinden medih, zemm; ikab, cezâ gibi hak edişler bu kişiler hakkında söz konusu değildir.⁵⁹

⁵⁷ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 240-241.

⁵⁸ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 53.

⁵⁹ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 53.

3.2.1. Teklîf-i mâ lâ yutâk

Teklif meselesinde tartışılan meselelerden bir tanesi de kulun gücünün yetmeyeceği şeyle muhatap kılınıp kılınmayacağıdır. *Teklîf-i mâ lâ yutâk* olarak ifade edilen meselede genel olarak Eş‘arîler bunun câiz olduğunu savunmaktadırlar. Farklı açılardan meseleyi temellendirmeye çalışan Eş‘arîlerin bu noktadaki dayanak noktalarından bir tanesi de “*O, bir alevli ateşe girecektir*”⁶⁰ âyetidir. Eş‘arîler Ebû Leheb’in imanla mükellef kılınmasından hareketle *Teklîf-i mâ lâ yutâk*’ın câiz olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre bu ayet açık bir şekilde *Teklîf-i mâ lâ yutâk*’ın şer‘an vâkî olduğunu ifade etmektedir. Burada iman etmeyeceği haber verilen Ebû Leheb’in iman ile sorumlu tutulması söz konusudur. Allah’ın haber verdiği hususları kabul etmek iman kabilinden değerlendirilmekte olup, bu haber verdiği şeylerden bir tanesi de Ebû Leheb’in iman etmeyeceği ve cehennemliklerden olduğudur. Buradan Ebû Leheb’in iman etmeyeceğine inanmakla mükellef tutulması gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. İki zıt unsurun bir arada bulunması söz konusu olmaktadır. Bazı Eş‘arî âlimler bu ayeti delil getirerek muhal olanla sorumlu tutulmanın câiz olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.⁶¹ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî burada verilen haberi “Ebû Leheb şayet iman etmiş olsaydı bu onun iman ettiğine dair haber olduğunu ifade ederdi, yoksa onun iman etmediğini bildiren bir şey değildir” şeklinde yorumlamaktadır.⁶² Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin buradaki yorumundan anlaşılan ilim-mâlûm ilişkisini habere de uygulayarak *Teklîf-i mâ lâ yutâk* fikrini kabul etmemektedir.⁶³

Ebü’l-Hüseyn el-Basrî teklife muhatap kılınmanın temel şartının kâdir olmak olduğunu ifade ederek, güç yetirilemeyen şeyle mükellef kılınmanın câiz olmadığını

⁶⁰ Tebbet sûresi 3.

⁶¹ Bkz. İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü’l-Cüveynî, **İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü’l-İrşad**, çev. A. Bülent Baloğlu vd., 2. bs, Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 190-192; Aslında problemde burada başlamaktadır. Zira kulun fiili yaratması söz konusu olmayıp fiil Allah tarafından yaratılmaktadır. Kul sadece fiili kesbetmektedir. Bu açıdan bakıldığın yaratmaya güç yetiremedikleri şeyle mükellef kılınmaktadırlar. Bkz: Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 202-203; İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 229.

⁶² Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü’l-kebîr = Mefâtîhu’l-ğayb**, C. 32, 3. bs, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420, s. 353; Fahrreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, C. 2, s. 283, 289.

⁶³ Bu örnek aslında kafir olan bir kimsenin teklife muhatap kılınmasının kabih bir durum olup olmadığı ile ilgilidir. Kafirin teklife muhatap kılınması Basrî’ye göre kabih kabul edilmemektedir. Bkz: İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 207.

ifade etmektedir. Kulun güç yetiremeyeceği şey onun için imkânsız olan bir fiildir. Kendisi için imkân dahilinde olmayan bir fiille mükellef kılınmasının kabih olduğunu⁶⁴ ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Allah'ın kabih işlemekten münezzehtir olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan bu noktada Eş'arîler tarafından ileri sürülen görüşleri de değerlendiren Basrî bunları şaşkınlık ile karşıladığını ifade etmektedir.⁶⁵

3.3. Ef'âl-i İbâd

İnsan fiillerinin kaynağı noktasında farklı teorilerden bahsedilebilir. Allah'ın insan fiillerinde temel müessir olduğuna dair görüş bunlardan ilkidir. İlk olarak Eş'arîler tarafından dile getirilen bu görüşe göre beşerî kudretin insan fiillerinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Eş'arî bir âlim olan Ebû İshak el-İsferâyînî ise farklı bir görüş dile getirerek insan fiillerinin kulun ve Allah'ın kudretinden yani iki kudretten meydana geldiğini ifade etmektedir. İsferâyînî kulların tek başlarına fiillerini var edemeyeceğini söylemekte olup, ilâhî bir yardımla birlikte fiillerin meydana gelmesi gerektiğini söylemektedir.⁶⁶

Bu noktadaki farklı bir teori de fiillerin fâilde kudret ve dâînin birleşmesi neticesinde zorunlu olarak ortaya çıktığı görüşüdür. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî başta olmak üzere ifade edilen bu görüş aynı zamanda bir kısım filozoflar ile Eş'arîler içerisinde Cüveynî tarafından dile getirilmiştir.⁶⁷

⁶⁴ Teklîf-i mâ lâ yutâk'ın kâbih olduğunun bilgisinin zârurî olduğu kabul edilmektedir. Bazı âlimler bunun şâhid âlem için zârurî bilgi, gâib âlem için mükteseb bilgi olduğunu ifade etmişlerdir. Burada temelde öncelikli olarak şâhid âlemde teklîf-i mâ lâ yutâk'ın kâbih olduğunu zârurî olarak biliriz. Sonra buna kıyasla gâib âlem hakkında böyle bir hükme varırız. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'îk**, s. 247.

⁶⁵ İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 246-247.

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlib**, C. 9, s. 9-12.

⁶⁷ Shihadeh, **Fahreddin er-Razi'nin gayeci ahlakı**, s. 29-30; Fahreddin er-Râzî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşünü çelişkili bulmaktadır. Lakin Râzî burada Basrî'nin filozoflar ve kelâmcılar ile ilgili tartışmalarını kıyaslamaktadır. Felsefeciler âlemin belirli bir vakitte yaratılmasının nedenine dair tartışmalarda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin fiillerin dâîye dayanmadığını savunduğunu fakat kelâmcılarla olan tartışmalarında ise fiilin dâîye dayandığını savunduğunu ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî burada iki farklı söylem görmesi açısından bir çelişki algılamaktadır. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından Allah'ın fiilleri ile beşerî düzlemdeki fiillerin ayırımı nettir. Bu açıdan bakıldığında felsefeciler ile olan tartışmalarındaki odak noktası yaratmadır yani Allah'ın fiilidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî zaten Allah'ın fiilleri için zâid bir dâîyi şart koşturmamaktadır. Beşerî düzlemdeki fiillerde müreccesiz fiilin mümkün olmaması sebebiyle dâî şarttır. Bu sebeple Basrî'nin iki farklı düzlemde ifade etmiş olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Me'âlib**, C. 9, s. 12; İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünne**, C. 3, s. 31, 248, 251.

Allah ile insan arasındaki ilişkinin temel tezahürlerinden olan bu ve benzeri meselelerde Mu'tezile, daima insanın maslahatını ön planda tutmaktadır. Ahlâki açıdan insanın sorumluluğunu tam olarak yerine getirebilmesi için elem ve musibetlere varıncaya kadar Allah'ın fiillerinde insanın maslahatına olacak şeyleri gözetmişler ve bunun neticesinde insanın eylemlerinde özgür olduğuna sıklıkla vurgu yapmışlardır.⁶⁸ İnsana ait bir kudretin varlığını ikrar etmişler ve buna göre de insanın teklife muhatap olmasından, şeriatte belirtilen emir-nehiy, ceza-ödül gibi Allah'a ait fiillerin de insana yönelik -hikmet gereği- bir maslahat içerdiğini ifade etmişlerdir.⁶⁹

Mu'tezile kelâm âlimlerine göre insanî irade ile ilahî iradeyi ayıran şeyin insanî iradenin dâî/saik/motivlere⁷⁰ ihtiyaç duymasıdır. Onlara göre insani iradenin öncesinde meyil ve azmin bulunması gerekmektedir.⁷¹ Mu'tezile'de Allah'ın iradesinin ortaya çıktığı nokta dâîdir. Yani Allah'ın kulun fiiline etkisi dâî üzerinden olmaktadır. Lakin burada bahsedilen etki fiili belirleyen, ortaya çıkaran bir etki olmayıp onu destekleyen bir etkidir. Kādî Abdülcebbâr buna çocuğuna terbiye veren babanın yönlendirmesini örnek göstermektedir. Fahreddin er-Râzî dâî konusunu detaylı bir şekilde ele alarak dâîleri bilgi, inanç ve zandan ibaret görmektedir. Bu üç şeyden birisi hasıl olduğunda, insanın kalbinde fiili yapmaya kesin bir meyil oluşmaktadır. Genel olarak dâî hakkında yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere dâî, bilgi temelli fâilde bir kanaat oluşturmakta ve fâilin fiili tercih meylinde etkili olmaktadır. Kādî Abdülcebbâr ile Fahreddin er-Râzî dâî olarak saydıkları bilgi, inanç ve zannın fiili etkilediğini söylemekte lakin burada bir zorunluluktan

⁶⁸ Mahsum Aytepe, **İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)**, Endülüs, 2018, s. 19, 42.

⁶⁹ Bkz. Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh (Meymûn) el-Kurtubî el-İsrâîlî İbn Meymûn, **Delâletü'l-hâ'irîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972, s. 528-529.

⁷⁰ Dâî kelimesi genel olarak "motiv" olarak tercüme edilmektedir. Kadı Abdülcebbâr'ın eylem teorisi üzerine çalışma yapan Yunus Cengiz bu şekilde tercümeyi doğru kabul etmemektedir. Bunun sebebi olarakta motivin eylem üzerinde fizyolojik bir zorunluluk ifade ettiğini belirterek dâî kelimesinin 'yönlendirici' neden olarak tercüme edilmesi gerektiğini önermektedir. Aslında bu Kadı Abdülcebbâr özelinde doğru bir ikazdır. Çünkü Kadı Abdülcebbâr dâî fiile yönlendiren bir etken olarak kabul etmektedir. Yani fiilin meydana geliş süreçlerinde belirleyici olmayan fakat belirlemeye katkı sağlayan anlamına gelmektedir. Lakin aynı şeyi -aşağıda geleceği üzere- Ebü'l-Hüseyin el-Basrî için söylemek mümkün gözükmemektedir. Bkz. Cengiz, "Kādî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi", s. 125.

⁷¹ Türker, **Ahlak**, s. 101.

bahsetmemektedirler.⁷² Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesinin kulun iradesi üzerinde zorlayıcı bir etkisinin olmadığını söyleyebiliriz.⁷³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye gelinceye kadar Mu'tezilî düşüncede dâî ile irade, ayrı tutulmaktadır. Bilgi, inanç ve zan şeklinde tezahür eden dâî, fiilden önce gelerek tabiri câizse değerlendirmede bulunarak iradeye değerlendirmesini arz etmekte ve irade de bunlardan birine meylederek seçimini yapmaktadır. Ortada bir zorunluluk söz konusu olmamaktadır. Dâîlerin fiilin meydana gelmesinde zorlayıcı etkisi olmadığı görüşüne Mu'tezile içerisinde -Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye gelinceye kadar- bir itiraz olmamıştır.⁷⁴

İnsan fiillerine gelince Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre kulun fiilden önce kudreti ve fiile yönelik iradesi bulunmaktadır.⁷⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunların gerçekleşmesi için kudrete ek olarak bir sâike/dâîye de ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür. Hatta iradenin dâî üzerine zâid olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Behşemiyye bir sâikin varlığını gerekli bir koşul olarak değerlendirmemiş ve örneğin uyuyan birinin fiillerinin sâik olmadan gerçekleştiğini savunmuşlardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî uyuyanların fiilleri için bilinçsiz bir dâî şart koşturmuştur.⁷⁷ O ihtiyari fiillerde bir müreccihin olmasını zorunlu görmektedir. Aksi takdirde ona göre fiilin müreccihsiz ve dâîsiz olması gerekmektedir. Bu da fiilin rastgele ve müessirsiz meydana geldiğini iddia etmektir ki bu da muhaldir. Çünkü fiilin meydana gelmesinde istitaat açısından iki ihtimal söz konusudur: Birey birbirine zıt fiilleri yapabilme istitaatına ya sahiptir

⁷² Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Meʿâlib**, C. 3, s. 9-12, 13, 21.; Dâîlerin fiile yönelik bir zorunlu etkisi olmadığını söylemekle birlikte dâîsiz bir şekilde iradeli bir fiilin imkânı da düşünülmesi gereken bir unsurdur. Dâî kudret ve irade sahibi fâili, bilgi, inanç ve zanna göre fiile yönlendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında aslında fiilin ortaya çıkması için gerekli bir unsurdur. Diğer bir ifade ile söylersek dâî olmadan fiilin gerçekleşmesi söz konusu mudur? Bir eyleme dair bilgi söz konusu olmadan o fiile dair bir tercihte bulunmak imkân dahilinde midir? Tercihin ve iradenin olduğu bir yerde eyleme dair bilgi, zan veya bilgi türevlerinden birinin olmadığını düşünmek pek doğru gözükmemektedir. Bu sebeple dâî bu noktada olmaması durumunda fiilin meydana gelmeyeceği bir konuma gelmektedir. Aytepe, **Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi**, s. 136.

⁷³ Aytepe, **Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi**, s. 63; Abdülbari Muhammed Davud, **el-İrade inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire : dirase felsefiyye İslâmiyye**, İskenderiye, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996, s. 53.

⁷⁴ Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Meʿâlib**, C. 3, s. 37 vd.

⁷⁵ Tûsî, **Ḳavâ'id**, s. 58-59.

⁷⁶ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 136; Mücerred olarak kudret fiilin meydana gelmesi için yeterli değildir. İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünne**, C. 3, s. 268.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 2, s. 67; Madelung, "Abū l-Husayn al-Basrî"; Ayr. Krş: Fahreddin er-Râzî, **Meʿâlib**, C. 3, s. 42; İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 510-514.

ya da sahip değildir. Sahip olmadığını düşündüğümüzde cebr ortaya çıkmaktadır.⁷⁸ Bu nokta da insanın imkân dahilinde olan eylemlerden birini seçerek meydana getirebilmesi için ya bir müreccih söz konusudur ya da değildir. Lakin müreccih olmadığını varsaydığımızda eşit şartlardaki eylemlerden birinin diğerine tercih edilmesine etki eden unsurun ne olduğu gündeme gelmektedir. Ya da müreccihsiz fiil söz konusu olmaktadır. Bu da imkânsızdır. Sonuç olarak fiilin bir müreccihe dayanması gerekmektedir.⁷⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “*her fiilin meydana gelmesi için bir dâî'ye ihtiyaç vardır*”⁸⁰ ilkesini benimsemektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin “*insan muhtâr görünümünde muztardır*” şeklinde ifade ettiği görüşünü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu -tutarsız olarak değerlendirdiği⁸¹- görüşü üzerine temellendirdiği iddia

⁷⁸ Kulun kâdir olması anlaşıldığı zaman kudretin makdûratın tüm cinselere taalluk ettiği ortaya çıkmaktadır. İster Ebû Hâşim'in ifade ettiği gibi olsun ister Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin savunduğu gibi olsun, güç yetirme zâta ve dâîye zait olup olmadığına bakmaksızın zıtlara şamil bir konumdur. Zıtlara müteallik bir kudret anlayışı da kudret ve istitaatın fiilden önce olmasını ispatlamaktadır. Bkz: Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 177.

⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniha**, s. 291-292; Fahreddin er-Râzî, **Meâlib**, C. 9, s. 12; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 252.

⁸⁰ D. Gimaret tarafından bu teorinin zorunlu bir determinizm ifade ettiği iddia edilmektedir. Gimarete göre i) fiilin motiv tarafından belirlenmesi ve ii) fiilin motivinin yaratıcı olan Allah tarafından belirlenmesi şeklinde çift katmanlı bir determinizm söz konusudur. Motivleri “kalbin fiilleri” olarak tanımlayan ve Allah tarafından değil insan tarafından meydana getirildiğini ifade eden Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşünü ön plana çıkaran Madelung, Gimaretin bu görüşüne katılmamaktadır. Buradaki temel problemlerden birisi karşı konulamaz, zorunlu güdülenme olarak ifade edilen ilca' durumudur. Lakin ilca'da da zorunlu bir belirleme söz konusu olmayıp, sadece bir fiilin kuvvetle muhtemel olması demektir. Madelung fiilin motiv tarafından zorunlu olarak belirlenmediğini ve motivinde Allah tarafından yaratılmadığını ifade ederek, fiilin bilakis çok sayıda motiv, sârif içinden failin tercihi ile belirlendiğinin altını çizmektedir. Tartışma için Bkz: Wilferd Madelung, “Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı”, çev. Kevser Demir Bektaş, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 28, No: 1, 2019, s. 275-289.

⁸¹ Fahreddin er-Râzî bu görüşü tutarsız olarak değerlendirmektedir. İki zıt fiilden birini tercih etmenin saike dayanmasını ve buna dair bilginin zorunlu olması aynı zamanda sâikten hemen sonra fiilinde zorunlu olması Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından iddia edilmektedir. Basrî'nin bu iddiası aslında “iki zıd fiile güç yetirebilenin bunlardan birini yapması, seçmesi müreccihe dayanmaz” diyen Eş'arilerin görüşünü temelden reddetmektedir. Fahrettin Râzî'nin bu açıdan direk eleştiriye tâbi tutması makul gözükmemektedir. Fahrettin er-Râzî Basrî'nin fiil sâik ilişkisi ve buna dair bilginin zorunluluğunu iddiasının kulun fiilini kendisi var etmediği sonucuna sebebiyet verdiğini söylemektedir. Fahreddin er-Râzî fiilin hem dâîye dayanması gerektiğini söyleyip dâiden sonra fiilin sâdir olmasının zorunlu olduğunu söylemenin iddia edilen özgürlüğü geçersiz kıldığını ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Basrî'nin dâiden sonra fiilin zorunlu olarak meydana gelmesi ve kulun fiillerinin var edicisi olduğu bilgisinin bir araya gelemeyeceği ifade edilmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-uḫûl**, C. 3, s. 30 vd.; Fahreddin er-Râzî, **Meâlib**, C. 9, s. 257.

edilmektedir.⁸² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Mu'tezile içerisinde Câhiz tarafından ileri sürülen, daha sonra Cübbâîler ve ekolü tarafından benimsenin dâî anlayışında bir adım daha ileri giderek, insanın fiillerini meydana getirme bilgisinin iktisabî olarak değil zorunlu olarak bilindiğini ifade etmiştir. Ayrıca insan fiillerinin meydana gelmesi için zorunlu olarak bir dâîye ihtiyaç duyduğunu iddia etmektedir.⁸³ Yani ona göre kulun fiilini meydana getirdiğini bilmesi zorunlu olup, herhangi bir akıl yürütmeyi gerektirmemektedir. Basrî'ye göre ihtiyar sahibi bir kimsenin hareketi ile titreyen kimsenin hareketi ve bir yere istediği ile çıkan adamla, oradan düşen adamın hareketi arasındaki fark herkes tarafından bilinmektedir. Buna ilave olarak bir yere çıkan ve hareket eden, hareketinin kulun ihtiyar ve dâîsine dayandığını da bilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kulun ihtiyar ve dâîsine vurgu yaparak, bunların olmaması durumunda o fiillerin de meydana gelmeyeceğini belirtmektedir. Bundan dolayı Basrî ihtiyari fiillerde kulun etkisini veya fiillerini var ettiğini inkâr edenleri safsata yapmakla suçlamakta, zorunlu olan bir şeyin inkârını iddia ettiklerini hatırlatmaktadır.⁸⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu konuya başka bir örnek olarak *taş atan kişi* örneğini vermektedir. Bir kimseye taş atıldığında o zorunlu olarak kendisinde meydana gelen acının kendisine taş atma eylemini gerçekleştiren fâil sebebiyle olduğunu anlamakta ve bundan dolayı taş veya başka bir şeyi suçlamak yerine direk fâili suçlamaktadır. Bu bilgiyi müşahade edilenlere dair bilgi gibi zorunlu gören Ebü'l-Hüseyin el-Basrî; insanın fiillerinin fâili olduğuna dair bilgisinin zorunlu olmasına delil olarak, insanların bu fiilleri sebebiyle medh ve zemme muhatap olduklarına dair bilginin zorunlu olmasını göstermektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açıkça insanı fâil ve fiillerini özgür bir şekilde seçen olarak kabul etmektedir.⁸⁵

⁸² Madelung, "Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm", s. 277; Bundan dolayı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunduğunu söylemektedir. Bkz: İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruz**, C. 4, s. 283.

⁸³ Madelung, "Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm", s. 280-281; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 252; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 120; Fiillerin dâînin var olması ile zorunlu olarak meydana geldiğini söylemek tabiatı kabul anlamına da gelmektedir Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 252.

⁸⁴ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 252-254.

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, **Me'tâlib**, C. 9, s. 256; Yahyâ b. Hamza, **Me'âlim**, s. 62-63; Ayr. Bkz: Madelung, "Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm", s. 281.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önceki Behşemî öğretiden de istifade etmiştir. İnsanın sorumluluğu noktasında Mu'tezile, insan fiillerinin oluşumunda beşerî etkiyi kabul etmeyen Cebriyye'ye karşı insanın fiillerinde özgür olduğunu vurgulamışlar ve bu noktada taviz vermemişlerdir.⁸⁶ Cübbâîler'in en sıkı takipçilerinden ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de hocası olan Kādî Abdülcebbâr tarafından dâî nazariyesi, insan fiillerinin kendisi tarafından meydana getirildiğini ifade etmek için kullanılmıştır. Ona göre insan kendi fiillerinin fâilidir zîra kendi dâî ve yöneliş/kasdları doğrultusunda ortaya çıkmaktadır. Birbirine zıt farklı dâîler arasından insan, iradesi ile karar vermektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın ifade ettiği Behşemî ekol ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin benimsediği görüş arasındaki temel fark, dâîlerin fiilin meydana gelmesindeki etkisidir.⁸⁷ Basrî, fiil ile dâî arasında zorunlu bir ilişki kurarken; Kādî Abdülcebbâr bunu insan fiillerinin zorunlu şartı olarak görmemektedir.⁸⁸ Ayrıca Ebü'l-Hüseyin el-Basrî fiillerin zorunlu olarak dâîlere dayandığı görüşü ile İbn Sînâcî düşünceye yaklaştığı ifade edilmektedir.⁸⁹ Zîra buradan anlaşılan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin iradeyi bilgiye indirgediği anlaşılmaktadır. En önemli takipçilerinden İbnü'l-Melâhimî de bu şekilde bir

⁸⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Cebriyye'ye eleştiriler yönetmekte olup, yapılan kötülüğün Allah'a ve kaderine izafe edilmesine karşı çıkmaktadır. Hatta Cebriyye hakkında bir hadis naklederek bu ümmetin mecûsilerinin asıl Cebriîler olduğunu ifade etmektedir. Muhammed b. Ali el-Mekkî aracılığı ile naklettiği hadise göre Hz. Peygamber'e Fars diyarından birisi gelir. Hz. Peygamber'de oralarda neler olup bittiğini sorar ve kendisini şaşkına çeviren neler gördüğünü anlatmasını ister. Bunun üzerine o kişi de Anneleri ve kız kardeşleri ile evlenen bir kavim gördüğünü ifade eder. Hz. Peygamber neden bu şekilde yaptıklarını sorduğunda "Allah'ın kazası ve bizim üzerimize bunu takdir etmesidir" şeklinde cevap verdiklerini öğrenir. Bunun üzerine de Hz. Peygamber "Ümmetimin sonlarında bunlar gibi söyleyen kavimler olacaktır. Onlar benim ümmetimin mecûsileridir" şeklinde ifade etmektedir. Hadisin kaynağını tespit edemesek de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu şekilde rivayet zikretmesi açık bir şekilde Cebriyye karşı aldığı tavrı göstermektedir. Diğer taraftan genel olarak Kaderiyye ve özelde Mu'tezile için zikredilen 'mecûsilik' ithamının rededildiği asıl mecûsilerin Cebriîler olduğunu ifade etmektedir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 166.

⁸⁷ İbnü'l-Melâhimî buna delil olarak failin zıtlara eşit derece de muktedir olmasını zikretmektedir. Fail iki zıt durumun ikisini de meydana getiremeyeceğine göre bunlardan birisinin zuhûru için başka birşey gereklidir. Bu da iki zıt durumdan birisine yönelik dâî ya da birinin diğerine olan baskınlığıdır. Bkz. Rüknuddin Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, **el-Mu'temed fî uşûlî'd-dîn**, thk. Martin J McDermott, Wilfred Madelung, Londra, al-Hoda, 1991.

⁸⁸ Madelung, "Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm", s. 277; İslam filozofları da nedensellikten dolayı insan fiillerinin saiklerden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. İnsan fiillerinin kaynağına saikleri koymaları dolaylı olarak cebir düşüncesini akla getirmektedir. Çünkü filozoflara göre ortaya çıkan her oluş, mutlaka bir nedene dayanmaktadır. İslam filozofları bu ilk etapta cebri görüntü sergileyen görüşten kurtulmak için insanın akıl ve şehvet çatışması arasında birini seçme anlamında özgürlüğünün olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca insanın çevresine dair idraki arttıkça saikleri yönetme yetisini elde etmektedir. Türker, **Ahlak**, s. 105-108.

⁸⁹ Madelung, "Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm", s. 280.

yorumun Meşşâi anlayışa benzeyeceği endişesinden dolayı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den ayrı düşünmekte ve bilgi ile irade arasını net bir şekilde ayırmaktadır.⁹⁰

Kādî Abdülcebbâr fâilin fiilini dâî olmaksızın meydana getireceğini iddia ederken, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunun aksini iddia etmektedir. Aslında bu görüş özgür fâil anlayışına ters durmaktadır. Kādî Abdülcebbâr'ın temel endişesi fâilin dâî olmadan fiilini meydana getirememesi durumunda fâilin kâdirlik vasfına hâlel getireceğidir. Ona göre kâdir fâil zıtlara ve sınırsız sayıda fiile kâirdir.⁹¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî için problem de burada başlamaktadır. Kādî Abdülcebbâr'ın iddia ettiği gibi fâilin bu zıtlara ve sınırsız sayıdaki fiil türünü tüm ayrıntıları ile bilmesi imkânsızdır. Kişinin bilmediği bir şeyi yapmaya kâdir olduğu ise o işi yaptıktan sonra anlaşılmaktadır. Örneğin; bir kimse bir şeyi yapamayacağını zannedebilir. Lakin işi yaptığında kendisinin bunu yapmaya kâdir olduğunu anlar. Bu sebeple fâilin fiile dair bilgisinde olan bir eksiklik onun kâdirlik vasfına bir hâlel getirmemekte ve şartsız olarak meydana gelmesine de bir delil teşkil etmemektedir. Dâî, organ ve uzuvların fâilde fiilin şartı gibi değerlendirilmektedir.⁹²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tezi dâî ile fiil arasında zorunlu bir ilişki kurmasıdır. Muhtemelen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî illet-malul arasındaki zorunlu ilişkiden hareketle fiile yönelik dâînin olmasıyla fiilin de meydana gelmesinin zorunlu olduğunu düşünmekteydi.⁹³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî genel olarak fiillerin

⁹⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfe**, s. 92-94; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin dâî anlayışı ile İbnü'l-Melâhimî'nin dâî anlayışı arasında farklar bulunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre fiil dâîye dayanırken; İbnü'l-Melâhimî ise dâînin fiil üzerindeki etkisini kabul etmekle birlikte fiilin meydana gelmesinde dâînin etkisini zorunlu olarak değerlendirmemektedir. Bunu ihtimal olarak düşünmektedir. Bkz: Shihadeh, **Fahreddin er-Razi'nin gayeci ahlakı**, s. 38.

⁹¹ Kadî Abdülcebbâr dâînin fiil üzerinde zorunlu bir etkisinin olmasının cebri anlayışa yol açabileceğini de düşünmektedir. Bu sebeple hassasiyetle dâînin fiil üzerindeki etkisinde bir zorunluluk olmadığını vurgulamakta ve fiili kâdire veya kudrete nispet etmektedir. Ona göre fiilin meydana gelmesi dâî sebebiyle olmayıp kişinin ihtiva ettiği kudret sebebiyledir. Uyuyan kişi örneğinde olduğu gibi kişiden fiil sâdır olabilmektedir. Bu esnada bir dâiden söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple fiile yönelik bilgi veya zannın fiili meydana getirdiğine hükmetmek doğru değildir. Yani fiilin mümkünlüğü kudrete bağlı olup dâî sadece fiili tercihe yönelik belirli hükümler vermektedir. Aksi takdire dâî fiilde zorunlu etkisi olduğunu kabul edersek burada kudret anlayışı da zarar görmektedir. Bkz: Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 6, s. 150.

⁹² Madelung, "Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm", s. 282-283; Kadî Abdülcebbâr ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin dâî anlayışları arasındaki fark için bkz. İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 510-514.

⁹³ Fahreddin er-Râzî, **Me'tâlib**, C. 3, s. 37; Fahreddin er-Râzî, **Me'tâlib**, t.y., C. 3, s. 37; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin koşmuş olduğu zorunluluk eleştirilmiştir. Hâkezâ; kulun ihtiyari fiillerini inkâr etmenin zorunluluğa karşı çıkmak olduğu ifadesi eleştirilmektedir. Basrî'den önceki dönemlerde yaşamış olan kelâm âlimlerinin kulun fiilinde ihtiyar sahibi olanlar ve olmayanlar şeklinde iki grup olduğu bu iki

ortaya çıkmasına etki eden unsurun mânâ olmayıp dâî olduğunu savunmaktadır. Kendisinden önceki Behşemî düşüncenin aksine hareketliliğin ve ef'âl-i ibâdın temel müessir sebebinin dâî olduğunu ifade etmektedir.⁹⁴

Mu'tezilî âlimler muhal olmayan her fiile Allah'ın kâdir olduğunu genel olarak kabul etmektedirler. Lakin burada insan özgürlüğü problemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan fiilleri de imkân dahilinde olup bu kudretin etkisi altına girmektedir. Allah'ın kudretinin kapsamına halel getirmemek için kulların fiillerinin de kudret kapsamında olduğunu iddia etmektedirler.⁹⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî insan irade ve fiillerinde dâîye yapmış olduğu vurgu neticesinde insanın kendi fiillerinin fâili olduğuna dair bilginin zorunlu olduğunu söylemektedir. Kendisinden önceki âlimlerin istidlâli bir bilgi olarak değerlendirdiği durumu zorunlu görmesinde fiilin dâîye olan ihtiyacının zorunluluğu yatmaktadır. Zîra kendisinden önceki Mu'tezilî âlimler fiil için dâîyi gerekli görmekle birlikte burada bir zorunluluktan söz etmemektedirler. Bu sebeple bu âlimlere göre dâî fâilin fiili işlemeye dair bilginin olması olarak anlaşılabilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ise dâînin zorunlu olarak fiili gerektirmesi sebebiyle fiil zorunlu şekilde meydana gelmekte olup fâilin buna dair bilgisi de zorunluluk arz etmektedir.⁹⁶

İfade edildiği üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî insanın kendi fiillerinin fâili olduğunu bilmesinin zorunlu bilgi olduğunu söylemektedir.⁹⁷ Burada gündeme "*Allah, herşeyin yaratıcısıdır*"⁹⁸ ayeti gelmektedir. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna dair ayet ile kulların fiillerinin fâili olduğu ifadesi görünürde çelişki arz etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu nokta da bir izahı bulunmaktadır: Övgü, yergi, kınama ve sorgunun hasen olduğu zorunlu olarak bilinmektedir. Aynı şekilde

grubun da bu mesele de zorunluluk bulunmadığı noktasında hemfikir olduğu aktarılmaktadır. Bkz: Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 254.

⁹⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 125-126; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 288; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 133.

⁹⁵ Bkz. İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 83-84.

⁹⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 125-126; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 131; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 293; Hîmmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 162; Fahreddin er-Râzî, **Meftâlib**, C. 9, s. 12-13; Ayr. Bkz: Shihadeh, **Fahreddin er-Razi'nin gayeci ahlakı**, s. 30.

⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, **Meftâlib**, C. 9, s. 12-13; Hillî, **Menâhicü'l-yaqîn**, s. 365; Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 252; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 120-122.

⁹⁸ Zümer 39/62.

şayet kulun kendi fiillerinin var edeni olmadığını düşünürsek, bu hasen olarak ifade ettiğimiz hususların hasenliği söz konusu olmamaktadır. Bu sebeple medih ve zemmin bilgisinin zorunlu oluşu kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu bilgisine dayanmaktadır. Zorunlu bilginin dayanağı olan bilginin de zorunlu olması gerekmektedir. Yani zorunlu olan bir bilginin dayandığı temel ilke de zorunlu olmasından hareketle kulun fiillerinin fâili olduğu bilgisi de zorunlu olmaktadır. Buradan hareketle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Kur'an'ın umum ifadelerinin akli delillerle tahsisinin mümkün olduğunu ifade ederek aklî olarak açık bir şekilde ortada olan bilgiyle tahsis edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu şekilde ortada çelişki ifade eden bir durum da kalmamaktadır.⁹⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kulun fiillerinin var edicisi olduğuna dair bilginin zorunlu olduğuna dair farklı deliller de ileri sürmektedir.¹⁰⁰ Basrî'ye göre akıl sahibi herkesin vicdânî olarak bildiği bir şey vardır ki o da fiillerin dâilere bağlı olarak var olduğudur. Dâî olmadığında fiilin meydana gelemeyeceğini, insan vicdânî bir durum olarak bilmektedir. Kişi çevresine baktığında aklî melekeleri tam ve sağlam olan bireylerden fiillerin dâî ile sâdir olduğunu anlamaktadır. Örneğin; bir kişinin yemeğin zehirli olduğunu bilip yememesi veya açlık seviyesindeki yüksek seviyelere ulaştığında bir engel de söz konusu olmadığında direk yemek yemesi kaçınılmazdır. Kişi fiildeki faydayı ve zararı bildiği zaman ona uygun fiili kesin olarak yapmaktadır. Başka bir örnekle anlatmak gerekirse ateşe girmesi durumunda kendisi için olan zararı anladığında ateşe girmeyecektir. Bu durum göstermektedir ki bir kişinin fiilini var etmesi demek, fiile dair dâîye uygun bir şekilde kendisinden sâdir olması veya çıkmasıdır. Akıl sahibi kimseler, kulun bu durumunun başlangıçta böyle olduğunu bilmektedirler. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî buradan hareketle kulların kendi

⁹⁹ Fahreddin er-Râzî, **Meţâlib**, C. 9, s. 144-145.

¹⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi burada farklı açılardan eleştirmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncesinde Mu'tezile içerisinde dahi böyle bir kabulün olmadığını ifade eden Râzî'ye göre şayet bu bilgiyi zorunlu kabul edersek Basrî'ye kadar insanların tamamının bedihi bilgileri inkâr ettiklerini söylemiş oluruz. Bunun da mümkün olmadığını ifade eden Râzî, o halde insanları bedihi ve zorunlu bilgileri imkân kapsamında kabul ettiklerini var sayabileceklerini söyler lakin bunun da apaçık yanlışlığı ortadır. Bu çıkarımlardan sonra da bu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünün fasid olduğunu iddia etmektedir. Fahreddin er-Râzî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından ileri sürülen üç delili de kritik ederek eleştirmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **a.g.e.**, C. 9, s. 257-258; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uķûl**, C. 2, s. 43-45.

tasarruflarının var edicisi olduğuna dair bilginin zorunlu bilgi olduğuna hükmetmektedir.¹⁰¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî yine medih ve zemm üzerinden -yukarıda zikredilen delile benzer- bir delil daha ileri sürmektedir. Aklî olarak kötülük yapanların zemmi yani yerilmeyi, iyilik yapanın da medhi övülmeyi hak etmesi zorunlu bilgidir. Biz iyilik yapanın övülmeye, kötülük işleyenin de yerilmeye layık olduğunu zorunlu olarak biliriz. Yine aynı şekilde boyunun uzun veya kısa olması, yer yüzünün altında olup gökyüzünün üstünde olması gibi durumlar sebebiyle medih ve zemme konu olmasının da kabih bir şey olduğunu zorunlu olarak bilmekteyiz. Şayet kulun fiillerinin var edicisi olduğuna dair bilgisi zorunlu olmasaydı, kulun fiillerinin neticesinde elde edeceği medih ve zemmin hasen olduğunu, medih ve zemme konu olmayan fiiller sebebiyle de övülmeye ve yerilmeye dahil olmasının kabih olduğunu zorunlu olarak bilemezdi. Çünkü medih ve zemmin hasen olduğuna dair bilgi fiillerin kuldan sâdır olduğu bilgisine dayanmaktadır. Bu durumda bir bilgiye dayanarak ortaya çıkan bilgi zorunlu ise o dayandığı bilginin de asıl-fer ilişkisi bağlamında zorunlu olması gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî buradan hareketle kulun kendi fiillerin var edeni olduğuna dair bilginin zorunlu, bedîhî bir bilgi olduğunu bir kez daha ifade etmektedir. Bu bilgi akıl sahibi yetişkin kimselerde oluşmaktadır. Burada taş ile birine vuran adam örneğini veren Basrî, bir kimse yetişkin birine taş ile vurursa o kimse taşa değil vuran kimseye kızmaktadır. Eğer taş ile vurulan kişi onun fâil olduğunu ve taşın da bir şey yapmadığını zorunlu olarak bilmeseydi ikisi arasındaki ayrımı yapmaz, durumu fark edemezdi.¹⁰²

Basrî farklı üçüncü bir delil daha ileri sürmektedir. Bizden birisi kendisinden ve başkasından hareketle birinden bir fiil talep ettiğinde, o fiili yapacak kişinin o olduğunu bilmektedir. Bundan dolayı ondan bu fiili talep ederken güzellikle yaklaşmakta olup, istemediği fiili de ona yasaklamaktadır. Şayet yaparsa da ona karşı sert tavır takınır. Yaptığı fiilden dolayı da şaşırır. İşlediği fiilden dolayı kişiye verilen bu tepkilerin hepsi aslında fiili onun gerçekleştirdiğine dair bilgiye dayanmaktadır. Yine aynı şekilde oturmaya ve kalkmaya dair emirle gökyüzünü ve yıldızları var

¹⁰¹ Fahreddin er-Râzî, **Meâlib**, C. 9, s. 255; Krş: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uqûl**, C. 2, s. 28; İbn Teymiyye, **Minhâcû's-sünne**, C. 3, s. 239.

¹⁰² Fahreddin er-Râzî, **Meâlib**, C. 9, s. 256; Krş: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uqûl**, C. 2, s. 29.

etmeye dair emir arasındaki farkı da kendimizden anlarız. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî fâil olduğumuza dair bilginin zorunlu olmadığını varsayarsak bu durumun imkân dahilinde olmayacağını söylemektedir.¹⁰³

3.3.1. Bir Makdûra İki Kâdirin Tesiri

İnsan fiilleri noktasında kudretin fiille olan ilişkisi önemli yer teşkil etmektedir. Kudret-fiil ilişkisi ortaya konulmaya çalışmaktadır. Kudret-fiil ilişkisi konusunda tartışılan önemli konulardan bir tanesi de bir fiile iki kudretin etkisi meselesidir. Genel olarak Mu‘tezile şirk endişesinden dolayı insanın fiiline bir fâil tayin etmekte ve bu fâilin de insan olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre bir fiile iki fâilin etkisi mümkün değildir.¹⁰⁴ Dırâr b. Amr’ın bu noktada farklı bir görüş belirterek bir fiilde iki fâilin tesirini kabul ettiği rivayet olunmaktadır.¹⁰⁵ Genel olarak Mu‘tezile kudretin fiile taallukunun onu yaratması anlamına geleceğini düşünmesi sebebiyle, fâilin bir fiile etkisinin onu meydana getirmesi olarak değerlendirmişlerdir. Bir fiile iki fâilin -kadîm olsun hâdis olsun fark etmez- etki etmesinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁰⁶

Bir makdûrun iki kâdiri, bir eserin iki müessiri, bir fiilin iki fâili olamayacağı ilkesi kulların fiilleri içinde geçerlidir. Aksi halde iki ilah arasında gerçekleşmesi tasavvur olunan çatışma ilâhî irade ile beşerî irade arasında da gerçekleşmesi muhtemeldir. Örneğin; iki zıt arasından Allah birini isteyip kul da diğerini istediğinde çatışma ortaya çıkacaktır.¹⁰⁷ Bu sebepten dolayı Cehm b. Safvan (ö. 128/745) kuldan kudreti tamamen nefyetmiştir. Bu problem ile bağlantılı olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de Cübbâîler’in aksine, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Yâ’kub eş-Şahhâm tarafından ileri sürülen görüşü benimseyerek Allah’ın kulun fiilinin benzerine ve aynına kâdir olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’ye göre fiiller Allah’ın kulda yarattığı kudret ile meydana gelmektedir.¹⁰⁹ Ebü'l-

¹⁰³ Fahreddin er-Râzî, **Me‘âlib**, C. 9, s. 256; Krş: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl**, C. 2, s. 29.

¹⁰⁴ Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 8, s. 109.

¹⁰⁵ Eş‘arî, **Ma‘âlatü'l-İslâmiyyîn**, s. 230.

¹⁰⁶ Basrî, **Taşaffuh**, s. 123.

¹⁰⁷ Basrî, **a.g.e.**, s. 124-125.

¹⁰⁸ Basrî, **a.g.e.**, s. 78, 124; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 84; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl**, C. 2, s. 19; Hillî, **Menâhicü'l-yakîn**, s. 366; Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 206; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 138; Ansî, **el-Mehaccetü'l-beyzâ**, s. 38a-39b; Krş: Cübbâî, **Ma‘âlat**, s. 106.

¹⁰⁹ Basrî, **Taşaffuh**, s. 120; Beyzâvî, **Ṭavâli**, s. 206.

Hüseyin el-Basrî'nin savunduğu şey Allah'ın kulun güç yetirdiği şeye kâdir olmasıdır. Çünkü makdûriyyeti sağlayan şey imkândır. Bu imkân özelliği müşterektir. Bunun sonucu olarak da her mümkün olan makdûr olmaktadır.¹¹⁰ Aslında ifade edilen zâtıyla kâdir olanın güç yetirilmesi mümkün olan her şeye kâdir olması gerektiğidir.¹¹¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî iki insan tarafından tutulan bir cisim üzerinden örnek vermektedir. Bunlardan birisi diğerinin aksi yönüne doğru hareket etmek istediğinde durumun nasıl gerçekleşeceğini yani fiilin kime izafe edileceğini soruşturan Basrî, tek bir parçada iki hareket ya da tek bir hareket hasıl olacağı sonucuna varmaktadır. Tek bir parçada iki hareket düşüncesi, iki aynı şeyin bir araya gelmesi imkânsız olması ve aynı zamanda iki hareketten birisinin iki kâdirden hiçbirine nispet edilememesi sebebiyle geçersizdir. Yani bu durumdaki fiil bir kâdire dayanmamaktadır. Bu durumda parçada tek bir fiilin meydana gelmesi söz konusudur ki bu da kendi içerisinde fakrlı ihtiamlleri barındırmaktadır: Fiil iki kâdirden birine dayanmaması söz konusu olabilir lakin bu fiilin fâilsiz meydana gelmesi anlamına gelmektedir ki bu da muhaldir. Diğer bir ihtimal ise fiilin iki kâdirden birine nispet edilmesini gerektirecek veya bir kâdiri diğerine önceleyecek bir durumun söz konusu olmasıdır ki bu da mümkün değildir. O zaman elimizde sonuç olarak fiilin her ikisinden sâdır olması yani iki kâdirden her birine dayanması kalmaktadır. Yani kâdirin de etkisi söz konusu olmaktadır. Bu durumda da her ikisi de iki kâdirin makdûru olmaktadır ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından beklenen doğru sonuç da budur. Fiilin iki kâdirden birine nispeti noktasında, iki kâdirden birini diğerine nazaran daha öne çıkaracak bir dayanak noktası bulunmamaktadır. Bu durumda kâdir olmadan fiilin sâdır olması gündeme gelmektedir ki bu da belirtildiği üzere muhal bir şeydir. Sonuç olarak iki kâdire de dayanması makul olandır.¹¹²

¹¹⁰ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 290; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl**, C. 2, s. 25; Bkz: Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 140.

¹¹¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'îk**, s. 84; Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 206-207; Kâdir olmanın şartları arasında güç yetirilebilir olmakta zikredilmektedir. Bkz. Ucâlî, **Kâmil**, s. 347.

¹¹² Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl**, C. 2, s. 25-26; Ucâlî, **Kâmil**, s. 287-288; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 140.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî iki kâdirin bir makdûra tesir etmesini mutlak olarak mümkün görmektedir.¹¹³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin burada 'mutlak' ifadesi ile iki kâdirin ikisinin de tesir eden veya birinin müessir olup diğerinin kesbeden olup olmadığına bakmaksızın bunu kabul ettiği ifade edilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu açıklamasının Eş'arîlerin benimsemiş olduğu 'kesbeden kudret' anlayışı ile aynı olmadığını ifade eden Seyyid Şerif Cürcânî, mutlaklığın yaratan, yaratılan ve yaratılmışlara nisbetle olduğunu söylemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Burhan-ı Temânu' delilinden hareketle böyle bir çıkarımda bulunmuş olabileceği tahmininde bulunmaktadır. İlahların çoğalması halinde, iki kâdirin irade ettiği şeyin ortaya çıkması, mürecihsiz tercih olması halinde uygulanabilmektedir. Aksi takdirde bu mümkün değildir. Cürcânî'nin ifadesiyle *"yaratan yaratılandan daha kâdirdir. İki yaratılmıştan birinin diğerinden daha kâdir olması ise mümkündür. Bu durumda daha kâdir olanın irade ettiği şeyin gerçekleşmesi keyfî bir hüküm olmamaktadır."*¹¹⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bir makdûra iki kâdirin etkisi meselesinde kendisinden önceki Mu'tezilî düşünceden ayrı bir görüş beyan etmekte ve bunu mutlak anlamda mümkün görmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşü ilk etapta Eş'arî ve Mâtüridîlerin görüşüne daha yakın durduğu düşünülebilir. Ama temelde onlar bir makdûra iki kâdirin tesir etmesini mutlak anlamda değil biri yaratan diğeri kesbeden kâdir anlamında mümkün görmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise yukarıda da beyan edildiği üzere kesbeden kudret düşüncesini benimsediğine dair bir şey söylememekle birlikte bunu mutlak anlamda imkân dahilinde değerlendirmektedir.

Burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Allah'ın kulların tasarruflarının aynına kâdir olması sebebiyle dâilere kâdir olması söz konusu olmaktadır.¹¹⁵ Allah'ı fiillerimizin dâîlerini yaratmaya kâdir olmakla vasıflandırdığımızda dâîyi yaratması sebebiyle fiillerinde Allah tarafından yaratıldığını ifade etmiş olmaz mıyız? Bu durumda da kulların fâilliğinden nasıl bahsedebiliriz.¹¹⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî aslında bunu kulların fiilleri bahsinde yani

¹¹³ Basrî, **Taşaffuh**, s. 123; Fahreddin er-Râzî, **Meʿâlib**, C. 9, s. 147; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ʿuḳûl**, C. 1, s. 464; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ʿuḳûl**, C. 2, s. 87; İbnü'l-Vezîr, **Avâşım**, C. 7, s. 72; İbn Ebi'l-Hadîd, **Taʿlîk**, s. 390a-b.

¹¹⁴ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 2, s. 476-477; Krş: Hillî, **Menâhicü'l-yaḳîn**, s. 366.

¹¹⁵ Peters, **God's Created Speech**, s. 218.

¹¹⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 132.

bir önceki bahiste değindiğimiz üzere açıklamaktadır. O daima fiillerin dâî ile meydana gelmesinin zorunluluğuna vurgu yapmakta olup, dâî bizim içimizde yaratılmış olursa dâînin bir fiile sevk etmesi gibi kendimizde bizi ona yönlendiren bir şey bulmamız gerekeceğine dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Allah'ın bizim fiilimizle birlikte onu meydana getirdiğini varsaydığımızda da bizim dışımızdan birinin bir fiili icadına yardım etmemiz gibi bunu fark etmemiz gerekmektedir. Bunu kendi fiillerimizde tespit edemediğimize göre dâînin yalnız başımıza kendi fiilimiz olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁷

3.3.2. Allah ve Mütevellid Fiiller

Tevlîd teorisi insanın fiili ile ilişkisini açıklamak üzere geliştirilmiş önemli teorilerden biri kabul edilmektedir. Allah'ın mutlak âdil olduğunu temellendirmek ve insanın kendi eylemlerinden sorumlu olduğunu açıklamak için insan ile fiil arasında bir zorunlu ilişki kurmaktadırlar. Mübâşir – mübtede' ve mütevellid olarak iki bölüme ayırdıkları fiillerde mübâşir olanlar doğrudan insanlar tarafından yapılan fiiller iken, mütevellid olanlar dolaylı olarak ortaya çıkan fiillerdir.¹¹⁸

Burada temel noktalardan bir tanesi ef'âl-i müvellede veya mütevellidât denilen bu fiillerin fâilinin kim olduğudur. Genel anlamda Eş'arîler müvelled fiileri mümkün görmeleri ve her mümkünün fâilinin Allah olması nedeniyle bu tür fiillerin de fâilinin Allah olduğunu iddia etmişlerdir.¹¹⁹ Mu'tezile içerisinde bu tür fiillerin fâilinin kim olduğu noktasında temelde insan, Allah ve tabiat şeklinde üç görüş ortaya çıkmaktadır. Genel olarak Mu'tezile kelâmcıları bu tür fiilleri zincirin baş halkası olan mübâşir fiili meydana getiren fâile ait olduğunu zikretmişlerdir. Bazı âlimler müvelled fiilin fâilin sorumluluğuna dahil olabilmesi için çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir. Örneğin; Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf fâilin fiilin ortaya çıkaracağı sonuçlarını bilmesi gerektiğini söylerken, Hafs el-Ferd buradan fiilin irade ile işlenmiş olması gerektiği şartını ileri sürmektedir. Nazzam bunun nesnede tabiat kazandırma şeklinde olabileceğini savunurken; Muammer bu tür fiilleri cisimlerin

¹¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, a.g.e., s. 133-134.

¹¹⁸ Bkz. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse**, C. 2, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 44-47, 142-145.

¹¹⁹ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 268.

tabî eylemleri olarak kabul etmekte, Dırâr b. Amr ise müvelled fiillerin hem Allah'a hem de insanlara ait olduğunu söylemektedir.¹²⁰ Bunlara ilave olarak Sümâme b. Eşres ise bu tür fiillerin mecâzî olarak insana nispet edilebileceğini ifade ederek irade dışındaki fiillerin bir fâilinin olmadığını imâ etmektedir.¹²¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî zorunlu bir ilişki olarak gördüğü bu durumda müvelled fiilin fâilinin hâdis bir kudret olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü müvelled fiillere baktığımızda hepsinin aynı olmadığını, farklı olduklarını gözlemleriz ki bu o fiillerin fâillerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Örneğin; güçlü ve zayıf kimselerin yaptıkları işlere baktığımız da durum daha da anlaşılır olmaktadır. Bu noktada müvelled fiillerin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini iddia ettiğimizde zayıf bir kimsenin dağı yerinden oynatması, güçlü olanın da çok ufak bir taneyi kaldıramaması imkân dahilinde olmaktadır. Bunun makul bir tarafı da gözükmemektedir. Dolayısıyla müvelled fiiller dolaylı bir şekilde hâdis kudrete ircâ etmektedir.¹²²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî müvelled fiillerin kullara ait olduğunu ve bunun zorunlu olduğunu savunmaktadır. Ona göre bir taş bir yöne atmak isteyen kimsenin kasıt ve iradesine göre taş, o yöne gitmektedir. Bu sebeple taşın atılması atandan kaynaklanmakta ve atanın fiili olmaktadır.¹²³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mütevellid fiili sebeplerin meydana getirdiğini, sebeplerin de kâdirden sâdır olduğunu ifade etmektedir.¹²⁴ Ona göre aslında mütevellid fiil kâdir olandan direk sâdır olmamaktadır, dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin; kâdir olan vefat etse ondan sâdır olan sebepler fiili meydana getirebilir. Bu durumda fiil kâdirden sâdır olmamıştır lakin nisbeti kâdir olanadır.¹²⁵ Sonuç olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu noktada Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından benimsenen müvelled fiillerin fâilinin insan olduğu görüşünü benimsemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin müvelled fiillerin fâilinin insan olduğunu kabul ettiğini bilmekle beraber mezhep içerisinde tartışılan buna renk, tat, koku, telif, i'timâd gibi arazların dahil olup olmadığı noktasında maalesef elimizde bir bilgi bulunmamaktadır.

¹²⁰ Hüseyin Kahraman, "Cüveynî'de İlliyyet Teorisi", İstanbul, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015, s. 37.

¹²¹ Kâ'bî, **Makâlât**, s. 361.

¹²² Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 270.

¹²³ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 143; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 268-270.

¹²⁴ Sebebe kâdir olan müsebbebin de kâdiridir. Basrî, **Taşaffuh**, s. 78.

¹²⁵ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 293.

3.4. Aslah

Adalet anlayışı gereği Mu‘tezile’nin tartıştığı *Aslah* meselesi, insanî teklif bağlamında Allah’ın yapmak ve yapmakla sorumlu olduğu konuları ifade etmektedir.¹²⁶ Mu‘tezile’nin temelde Allah’ın tüm fiillerini hasen olarak kabul etmesi onları Allah’ın fiillerinin kabih ile ilişkilendirilemeyeceği sonucuna götürmüştür. Hasen onlara göre işlendiğinde sahibine medih ifade ederken terki durumunda ise iki farklı sonuç ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan ilki yapılmadığında zemmi gerektirmeyen hasen fiiller iken, ikincisi yapılmadığında zemmi hak ettiren fiillerdir. İşte aslah düşüncesi de yapılmadığında zemmi gerektiren bölüm ile alakalıdır. Allah’ın en güzeli, en iyiyi yapması gerektiği söylendiğinde bunun terki durumunda zemm söz konusu olacaktır.¹²⁷

Allah’ın aslahı mutlaka yapması gerektiği Mu‘tezile tarafından genel olarak kabul edilse de aslahın hangi alanda vâkî olacağı tartışmalıdır.¹²⁸ Basra ve Bağdat ekolü arasında aslah konusundaki ayrışmanın başladığı yer de aslahın vâkî olacağı alanın belirlenmesidir. Yani aslah sadece dinî açıdan mı, yoksa hem dinî hem de dünyevî açıdan mı gereklidir? Diğer bir ifade ile “*yapılmadığında zemmi hak ettiren fiiller nelerdir?*” sorusuna verilen cevaplardır. Kâ’bî, dinî ve dünyevî açıdan yani her iki cihetten de kul için en iyi olanı yaratmanın Allah’a vâcip olduğunu ifade ederken, Cübbâîler dünyevî fiillerde aslahı kabul etmeyerek, dinî fiillerde aslahın gerekli olduğunu savunmuşlardır. Bağdat Mu‘tezilesine mensup bir grup aslahın her cihetten

¹²⁶ Aslah teorisi ilk olarak Allâf ve Nazzam tarafından ileri sürüldüğü ancak Bîşr b. Mu‘temir’in de bu teze karşı ‘lütuf’ teorisini ileri sürdüğü kaynaklarda geçmektedir. Daniel Gimaret, “Mu‘tazila”, **Encyclopaedia of Islam, Second Edition**, Online Edisyon, Encyclopaedia of Islam, Brill, 2012, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0822.

¹²⁷ Koloğlu, **Cübbailer’in Kelam Sistemi**, s. 412; Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-aslah - istihkakü’z-zem - et-tevbe**, C. 14, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim Medkur, Kahire, ed-Darü’l-Mısriyye, 1963, s. 53.

¹²⁸ Mu‘tezile tarafından ileri sürülen zorunluluk ifadesi “vücub” olarak ifade edilmektedir. Vücub kendisi ile yakın anlam ifade eden ilcâ ve ızdırardan önemli noktada ayrılmaktadır ki genelde gözden kaçırılan husus da burasıdır. İlcâ ve ızdırar durumlarında belirli bir sebep veya illetten dolayı zorunluluk söz konusudur. Lakin vücubiyyette böyle bir durum söz konusu değildir. Bir şeyi vâcip kılan husus kendi içerdiği vecihler sebebiyle olup herhangi bir illetten kaynaklanmamaktadır. Bkz: Sibel Kaya, “Mu‘tezile’de ‘Vücub Alellah’ Düşüncesi”, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020, s. 11; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’de aynı şekilde Allah hakkında vâcib kavramının farz hükmü gibi algılanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Zîra farzda dışarıdan gelen bir zorunluluk söz konusu olup müessir unsur dışıdır. Bu sebeple ilâhî fiillerde vâcib ifadesi kullanılmıştır. Bkz: Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 340.

de olması gerektiğini savunurken, Basra Mu‘tezilesine mensup âlimler bunun dine taalluk eden fiillerde geçerli olduğunu söylemişlerdir.¹²⁹ Kısaca Basra Mu‘tezilesine mensup âlimler aslahı teklif ile sınırlı tutarken, Bağdat Mu‘tezilesine mensup âlimler teklife ilave olarak dünyevi konuları da aslah kapsamına dahil etmişlerdir.¹³⁰

Aslah hakkında Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî arasında gerçekleştiği ifade edilen üç kardeş meselesi kaynaklarda bu konuda aktarılan en meşhur meseledir.¹³¹ Üç kardeş tartışmasının farklı varyantları olmakla birlikte mezkûr iki ismin geçtiği yer Fahreddin er-Râzî’nin tefsiridir.¹³² Fahreddîn er-Râzî öncelikli olarak üç kardeş meselesini aktarmakta daha sonra özellikle Ebü'l-Hüseyn el-Basrî’nin bu konuda Ebû Ali Cübbâî’yi desteklediği yorumlarını tahlil etmektedir.¹³³

Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî’nin bir kadına sordurduğu sorulara Ebû Ali el-Cübbâî’nin verdiği cevaplar ile cerayan eden tartışmanın temel konusu biri kâfir biri dindar, diğeri buluğ çağına ulaşmamış üç kardeşin ahiretteki durumlarıdır. Râzî’nin aktardığına göre Eş‘arî meclise gizlice katılmış ve bir kadına Ebû Ali el-Cübbâî’ye sorması için sorular söylemiştir. Bu üç kardeşin durumunun ahirette ne olacağı sorusuna Ebû Ali itaatkâr bir mümin olanın cennet ehlinden, kâfir olanın cehennem ehlinden, buluğ çağına ermemiş olanın da kurtuluşa erenlerden olacağını söylemektedir. Cübbâî’nin bu cevabı üzerine “Buluğ çağına erişmeden vefat eden çocuk cennette yüksek derecelere nail olan kardeşi gibi olmak isterse bunun imkân dahilinde olup olmadığı” sorulmaktadır. Cübbâî bunun mümkün olmadığını söyleyerek Allah’ın bu çocuğa kardeşinin bu mevkiye yapmış olduğu ameller sayesinde yükseldiğini, bunların ise sende olmadığını söyleyeceğini belirtmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî bunun üzerine çocuğun “Allah’ım benim canımı buluğa ermeden

¹²⁹ Bkz. Mahsum Aytepe, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu‘tezilî Yorumu”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. XVII, No: 3, 2017, s. 264-265.

¹³⁰ Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 14, s. 331; Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 298.

¹³¹ Üç kardeş meselesi kaynaklarda farklı varyantlarla aktarılmaktadır. Bu rivayetlerin otantikliğinde şüpheler bulunmaktadır. Bu konudaki analiz için bkz: Koloğlu, **Cübbailer’in Kelam Sistemi**, s. 104-108.

¹³² Mehmet Bulut, “İhve-i Selâse”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 22, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, s. 6.

¹³³ Râzî tefsirinde aktardığı görüşlerin aynısını er-Riyâzü’l-mûniğa’da ve el-Metâlibü’l-‘âliyede de aktarmakta ve bunları geçersiz kabul etmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniğa**, s. 177-179; Fahreddin er-Râzî, **Metâlib**, C. 3, s. 327.

aldın, imkân tanısaydın ben de kardeşim gibi güzel ameller işleyebilirdim ve o dereceler nail olabilirdim” şeklinde karşılık verirse ne olur diye itiraz edilmektedir. Cübbâî de Allah’ın “yaşasaydın asi olacağını ve küfre düşüp cehennemlik olacağını bildiğim için senin yararına olarak bu hale düşmeden seni öldürdüm ve böylelikle seni cezadan da kurtardım” şeklinde cevap vereceğini söyleyerek gelen itirazı bertaraf etmeye çalışmaktadır. Bunun akabinde tartışmanın sonucunu belirleyen ve Cübbâî’nin cevap vermediği son soru gelmektedir: Fâsık olup cehennem ehlinde olan kardeş başını kaldırıp “Ya rabbi küçük kardeşimin buluş çağına ulaştığında ne olacağını bildiğin gibi benim durumumu da bilmektesin. O halde onun yararını, faydasını gözettiğin gibi benim niçin maslahatımı gözetmedin?” şeklinde sorarsa ne olur denilmektedir. Bundan sonra Cübbâî’nin cevap veremediği aktarılmaktadır.¹³⁴

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî Cübbâî’yi desteklemek amacıyla Eş‘arî’nin verdiği cevaplara itiraz etmekte ve farklı diyaloglar geliştirmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî meselenin teklif merkezli olduğunu ifade ederek temelde tartışmanın “Allah’ın kullarını teklife muhatap kılması vâcip midir?” sorusu etrafında döndüğünü söylemektedir. Bu soruya Basra Mu‘tezile’sine mensup âlimler bunun Allah’a vâcip olmadığını bunun Allah’ın lütuf ve ihsanı olduğunu belirtirken; Bağdat Mu‘tezile’sine mensup âlimler bunun vâcip olduğunu iddia etmişlerdir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî hem Basralıları hem de Bağdatlıları merkeze alarak cevaplar üretmeye çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Allah’ın çocuğa “İhsan kabilinden lütuf/tefaddül olarak zâhid olan kardeşinin hayatını uzattım ve onu mükellef kıldım. Zâhid kardeşine lütufta bulunduğum gibi sana da aynı şekilde lütufta bulunmam gerekmemektedir” şeklinde cevap verebilir. Bağdatlılar açısından bakıldığında ise Allah’ın o çocuğa “Kardeşinin ömrünün uzatılması ve teklife muhatap kılınması onun hakkında bir ihsan/lütuftur. Bundan başkasına bir zararın/mefsedetin ulaşması söz konusu değildir. Senin ömrünün uzatılması ve teklife muhatap kılınmasına gelince bu şekilde yaptığımda başkasına bir zararın mefsedetini dokunması söz

¹³⁴ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü’l-kebîr = Mefâtîhu’l-ğayb**, C. 13, 3. bs, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420, s. 143-144; Fahrreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniqa**, s. 175-176.

konusu olacaktı. Bundan dolayı bunu senin hakkında gerçekleştirmedim” diyebilir.¹³⁵

Ebü'l-Hüseyîn el-Basrî burada temelde iki cevap vermektedir: Aslah'ı dünyevi işlerde vâcip görmeyen Basralıların buna teklifi merkeze alarak bu durumun büyük faydalar içeren bir ivaz olduğunu, ihsan hasebiyle bunun bir zorunluluk içermediğini ifade edebileceklerini belirtmektedir. Aslah'ı hem dünyevi işlerde hem de dinî işlerde vâcip gören Bağdatlıların başkasına dokunacak olan bir zararı yani mefsedeti ön planda tuttuğu ve buna göre bir cevap üretebileceğini ifade etmektedir.¹³⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu iki cevabını da yetersiz gören Fahreddîn er-Râzî¹³⁷, Basrî'nin buradan yeni cevaplar üretmesini Cübbâî'nin Eş'arî karşısındaki başarısızlığını kabullenme olarak yorumlamaktadır. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadelerinden anlaşılan onun rivayete itirazı söz konusudur. Yani rivayetin sıhhati veya otantikliği noktasında şüpheleri olduğunu ifade edebiliriz. Ebü'l-

¹³⁵ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 13, s. 144; Fahreddin er-Râzî, **Meţâlib**, C. 3, s. 327.

¹³⁶ Râzî bu cevapların Gurerü'l-Edille'de geçtiğini ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniķa**, s. 176-177.

¹³⁷ Fahreddîn er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin vermiş olduğu cevapları analiz ederek eleştirmektedir. Ona birinci olarak teklif açısından verilen cevap makul gözükmemektedir. Allah'ın lütuf ve ihsanını belirli bir kuluna verip başka bir kulana vermemesini kabih olarak değerlendirmektedir. Çünkü Allah'ın diğer kuluna da aynı ihsanda bulunması zor olmayıp O'nda bir eksikliğe de sebebiyet vermemektedir. Aynı zamanda tüm kullar ihsana muhtaçtır. Kullardan bir kısmına ihsan ve lütufta bulunup bazılarına bulunmaması bu âlemde çirkin olarak değerlendirilmektedir. Bunu duvara asılı ayna örneği ile anlatmaya çalışan Fahreddin er-Râzî herkesin bakması için duvara asılı olan bir aynadan belirli kimselerin bakması yasaklanması veya engellenmesi düşünüldüğünde bunu yapanın kötü ve çirkin bir şey yaptığını söylemektedir. Çünkü kendisi için bir fayda veya zarar ifade etmeyen bir şeyden başkasını menetmekte onun faydasına engel olmaktadır. Fahreddin er-Râzî Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh meselesindeki akıl vurgusunu öne çıkararak buradaki hüsün ve kubuhta aklın makbul olması gerektiğini aksi takdirde diğer tüm konularda da geçerli olmayacağını ifade etmektedir. Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin vermiş olduğu ikinci cevabı da geçersiz olarak değerlendirmektedir. “Teklife muhatap kılınmak bir mefsedet içermektedir” sözünün “Bu mükellefliğin zâtı gereği bir mefsedet içerir” şeklinde anlaşılmaması gerektiğini söylemektedir. Diğer türlü bu mefsedetin herkes hakkında devamlı olması gerekir ki bu da yanlış ve geçersiz bir şeydir. Mefsedet bir zararı ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında iman etmeyeceği bilenen kişinin teklife muhatap olması bir zararın ortaya çıkması demektir. Eğer yukarıda geçtiği şekilde Allah çocuğa “Ben seni mükellef kılmadım. Çünkü mükellef kılsaydım başkalarına zararın dokunacaktı. Bundan dolayı seni mükellef kılmadım” derse kâfir olan da “küfrün cezasından daha büyük bir zarar yoktur. Eğer beni teklife muhatap kıldığında bunun karşılığında büyük bir cezayı hak edeceğimi biliyorsan bazı kulların zarar görmemesi için neden çocuğu mükellef kılmadın ve neden benim mükellefiyetimden hak etmiş olduğum zarara uğramamam için vazgeçmedin?” diyebilir. Ayrıntılı bir örneklendirme ile açıklama yapan Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin “Allah'ın teklife muhatap kılma esnasında başkasının kötü fiili seçeceğini bilmesi halinde mükellef kılmasının vâcib; bu şahsın teklif esnasında kabih olanı seçeceğini bilmesi durumunda vâcib olmaz” sözünün delilsiz bir görüş olduğunu ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 13, s. 144-145; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniķa**, s. 177-178; Fahreddin er-Râzî, **Meţâlib**, C. 3, s. 328.

Hüseyin el-Basrî “Sizin üç kardeş meselesinde ileri sürdüğünüz cevaplara razı değiliz, bizim bu noktada iki cevabımız daha bulunmaktadır” ifadesini kullanmaktadır.¹³⁸ Diğer taraftan Râzî böyle bir diyalogun ancak Mu‘tezilî bir düşünce sisteminde geçebileceğini aksi takdirde kendi ashabı içerisinde Allah’a yönelik “Niçin böyle yaptın?” ve “Bana niçin öyle yapmadın?” tarzında bir soru cevap şeklinin olmayacağını bildirmektedir.¹³⁹ Lakin üç kardeş meselesini nakleden rivayette bu soruları Eş‘arî bir kadına sordurmakta veya kendisi sormaktadır.

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin aslah konusunda hangi görüşü benimsediği çok açık değildir. Lakin kendisinin iki fırka arasında orta bir yol benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve takipçilerine baktığımızda dünyevi aslah noktasında Basra ekolü içerisinde de bir grubun görüş belirttiği geçmektedir.¹⁴⁰ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin yukarıda anlatılan pasajdaki cevapları da aslında onun tutumu hakkında ipucu vermektedir. Genel olarak Basra Mu‘tezile’sinin aslah konusundaki tavrı Bağdat Mu‘tezilesine bir eleştiridir. Yani onlar lütuf teorilerini Bağdat ekolünün benimsemiş olduğu aslah anlayışının eleştirisi üzerine bina etmişlerdir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin yukarıdaki pasajda her iki ekolü de savunması onun dünyevi aslah görüşüne yöneldiği izlenimi vermektedir. Kaldı ki Fahreddin er-Râzî de Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin teselsüle götürmediği müddetçe dünyevi aslah görüşüne meylettiğini ifade etmektedir. Basrî’nin bu görüşe varmasının temel nedenlerinden bir tanesi de dâîlerin var olmasıdır. Engellerin kalkması, dâîlerin olması da fiili zorunlu hale getirmektedir.¹⁴¹ Bağdat ekolünün temel tezi ile bu aslında uyuşmaktadır. Onlara göre de Allah’ın bir işe dair dâîsi varsa ve buna engel olan bir sârif de yoksa Allah’ın bunu kulu için yapması vâcib olmaktadır.¹⁴²

¹³⁸ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, C. 13, s. 144; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniķa**, s. 177.

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, C. 13, s. 144.

¹⁴⁰ Hillî, **Keşfü’l-murâd**, s. 322.

¹⁴¹ İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 293-294; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniķa**, s. 294; Fahreddin er-Râzî’nin Behşemiler ile Ebü’l-Hüseyin el-Basrî arasındaki ihtilaf noktası olarak zikrettiği bu konuyu Ucâlî zikretmemiştir. İki ekol arasındaki ihtilafı konuları inceleyen bir eserin buna değinmemesi bu konunun tüm Hüseyiniler tarafından benimsenmeyip sadece Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tarafından benimsediği izlenimi uyandırmaktadır. Ucâlî, **Kâmil**, s. 60; Bkz. Orhan Şener Koloğlu, “Mu‘tezile’nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, No: 39, 2018, s. 10.

¹⁴² İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 292; Himmaşî, **Münķız**, C. 1, s. 298.

Burada temel belirleyici nokta aslında dâi algısıdır. Bu kavrama yüklenen anlam dünyevi meseleleri de aslah kapsamına dahil etmeye sebebiyet vermektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî irade ile dâinin aynı şey olduğunu kabul etmektedir. Bu sebeple dâinin olması fiilinde var olması anlamına gelmektedir.¹⁴³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Basrâ Mu'tezilesi tarafından ileri sürülen dünyevî aslahın kabulü sonsuzların var olması anlamına geleceğine dair eleştiriyi de gözden kaçırmamaktadır. Bu sebeple dünyevi aslah konusunda iki görüş arasında git gel yaşadığı izlenimi uyandırmaktadır.¹⁴⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu noktadaki kesin neticesi aslında dünyevi aslahtaki mefsedet sınırıdır. Eğer ki bir mefsedet sınırı belirlenirse bu sınıra kadar olan bölüm Allah hakkında vâcip görülürken gerisi Allah hakkında vâcip görülmemektedir. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için klasik olarak gösterilen yüz dirhem örneğine bakılabilir. Allah'ın bir kimseye yüz dirhem vermesini farz ettiğimizde Basra Mu'tezilesi eğer ki dünyevi aslah kabul edilirse bunun sonsuza kadar gideceğini yani sonsuz dirhem vermesi gerektiğini ifade etmektedirler. Çünkü Allah üzerine bir kimseye yüz dirhem vermesi gerektiği vâcip kılınırsa -her biri kendi içerisinde fayda barındırması sebebiyle- iki yüz, üç yüz şeklinde sonsuza gidecek şekilde dirhem vermesi de zorunlu hale gelecektir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî buraya bir sınır konulması gerektiğini ifade etmektedir. Bu sınıra da mefsedet sınırı demektir. Bu sınıra kadar olan dünyevî aslahın da Allah hakkında vâcip olduğunu ifade etmektedir. Örnek vermek gerekirse 200 dirhem mefsedet sınırı kabul edildiğinde 200 dirheme kadar yapılan işlem Allah hakkında vâcip görülmektedir. Çünkü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah'ın bu sınıra kadar dâisi olduğu gibi onu bundan alıkoyacak bir engelin/sârifin varlığı da söz konusu değildir.¹⁴⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mefsedet sınırı belirli olan konularda tavrının net olduğu ortaya çıkmaktadır. O halde mefsedet sınırı belirli olmayan konularda durumun nasıl şekil alacağı merak konusudur. Aslında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında aktarılan iki görüş arasında kalma, tam net karar verememe durumu burada

¹⁴³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 165; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniha**, s. 291; Ansî, **el-Mehaccetü'l-beyzâ**, s. 124a.

¹⁴⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 293; Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 300.

¹⁴⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 293; Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 300-301; Ayr. Bkz: Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyiniye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", s. 14-15.

söz konusudur. Mefsedet sınırı belirlenemeyen durumlarda çekimser tavır sergilemektedir. Ona göre eğer mefsedet sınırı belirlenemiyorsa ve ortaya sonsuzluk ifade edecek bir durum çıkıyorsa, Allah hakkında bunu yapma veya yapmama noktasında bir zorunluluktan söz edilememektedir. Diğer bir ifade ile yapması da yapmaması da câizdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu meyanda görüş sarf etmesinde sonsuzluk ifade eden fiilin fâile meşakkatli gelmesi düşüncesinin etkili olduğu ifade edilmektedir. Çünkü böyle bir durumda fâil dâî ile sârif arasında tereddütlü bir durum yaşanmakta olup, bunu dilerse yapmakta dilerse de yapmamaktadır.¹⁴⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin açıklamalarında dikkat çeken unsur her ihtimalde dâînin bulunması gerektiğidir. Aslahı gerektiren hallerde bunu dâîye bağlarken, aslahın olmadığı durumlarda da karşıt dâî şeklinde ifade edebileceğimiz sârif yani dâînin bulunmamasına bağlamaktadır. Dünyevi aslaha yönelik eleştirileri de dâînin varlığı ile reddetmektedir. Çünkü ona göre dâînin varlığı fiili zorunlu kılmaktadır. Allah'ın da bu meyanda dâîsinin olması demek bunun zorunlu olarak ortaya çıkması demektir.¹⁴⁷

3.5. Rızık

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî rızıkı “Allah'ın canlılara bir şeyden faydalanma imkânı vermesi ve başkalarının onun o şeyden faydalanmasına mâni olmasının engellenmesidir” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴⁸ Ona göre “Allah'ın bize nimet, mal, mülk verdi” sözü bunlardan faydalanma, yararlanma imkânı vermesini ifade etmektedir. Allah'tan bir mal istememiz, bizi onunla rızıklandırmasını talep etmemiz, o istediğimiz şeyi bize tahsis etmesini istemektir. Bir hayvan için bir şey talep etmemiz de o rızık o hayvana özel kılınmasını istememiz yani tahsis edilmesini talep etmemizdir. Çünkü bir rızık bir canlıya has kılınması demek, Allah'ın

¹⁴⁶ Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 301; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 293-294.

¹⁴⁷ Koloğlu, “Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, s. 15.

¹⁴⁸ Yapılan tanımlardan rızık kendisiyle faydalanılan şey ve imkân için müşterek bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Mesela bir kişinin bir yiyecekten rızıklandırılması, o yiyecekten faydalanması anlamına gelirken, Allah'ın bir kimseyi malla rızıklandırması temkin anlamına gelmektedir. Temel olarak faydalanma ve imkân anlamlarına gelen rızık temlik ve sahiplenme anlamının yüklenmesi doğru kabul edilmemektedir. Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 361.

herhangi bir canlıya bir rızıktan istifade imkânı verip başka herhangi bir canlının da o rızıktan faydalanmasına engel olmaması demektir.¹⁴⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin buradaki tanımlamasında dikkat çeken nokta hocası Kādî Abdülcebbâr'ın görüşünü devam ettirmesidir. Genel olarak Mu'tezile'ye göre rızık mülkiyet üzerinden "kişinin sahip olduğu, malik olduğu şey" şeklinde tanımlanmaktadır. Yani onlara göre sahip olunan, elde edilen şey rızıktır. Bu açıdan bir kimsenin haramdan elde ettiği şey kendi kazancı ve mülkü olmakta olup Allah'ın bu kişiyi haram ile rızıklandırıldığını ifade etmek Mu'tezile'ye göre doğru değildir. Buradaki tanımdan Allah'ın kendi mülkünde olanlardan rızıklanması gibi bir anlam çıkarılabileceği için bu tanıma "faydalanma" kaydı ilave edilmiştir. Kādî Abdülcebbâr Mu'tezile'nin haram olanın rızık olmayacağı görüşünü kabul etmekle birlikte tanımdaki "mülkiyet"i kabul etmemiş onun yerine hayvan ve insan fark etmeksizin tüm canlılara kapsayacak şekilde "faydalanma" ve "engellenmeme" üzerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin zikrettiği tanımın aynısını zikretmektedir.¹⁵⁰

Mu'tezilî âlimler Allah'ın iradesi ile kulların kötü fiilleri arasındaki ilişkiyi kabul etmemelerinden dolayı genel olarak rızık bu şekilde tanımlamışlardır. Buradan hareketle de haramın rızık olmadığını iddia etmişlerdir. Ehl-i sünnet özelde ise Eş'arîlere göre haram da rızık dairesinde değerlendirilmektedir. Bunu iki açıdan delillendirmektedirler. Öncelikli olarak dilde rızık "pay ve hisse" olarak kabul edilmesi gelmektedir. Dille yaptıkları bu istişhad ile haram da bir hisse veya pay olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında bir kimsenin yemiş olduğu haram rızık onun payıdır. İkinci delil olarak da Hûd Sûresi altıncı ayette beyan edildiği üzere yeryüzündeki her şeyin rızıkının Allah'a ait olmasıdır.¹⁵¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî önce Mu'tezilî üstadları tarafından da dile getirilen haramın rızık olmadığına dair deliller zikretmektedir. Bu konuda Mu'tezile'nin de aklî ve naklî delilleri bulunmaktadır. Bakara sûresi 3. ayette tavsif olunduğu üzere, müminler Allah'ın onlara vermiş oldukları rızıklardan infak etmektedir. Mu'tezile buradan hareketle haramın rızık olamayacağını beyan etmektedir. Zîra eğer haram

¹⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 2, s. 275.

¹⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse**, C. 2, s. 740-743; Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 11, s. 27-33.

¹⁵¹ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 2, s. 276.

rızık olursa haramdan yapılan infak dolayısıyla kişi medhi hak etmiş olacaktır ki, bu da geçersiz bir şeydir. İkinci olarak haram eğer rızık olsaydı gaspçının veya hırsızın elde ettiği maldan infak etmesi câiz olurdu. “Allah’ın size verdiklerinden infak edin”¹⁵² ayeti bunun geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Haramın rızık çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini beyan eden diğer bir ayette Yunus Sûresi 58. Ayettir. “De ki: “Allah’ın size rızık olarak indirdiği şeylerden bir kısmını helâl bir kısmını haram saymanıza ne demeli?” De ki: “Buna Allah mı izin verdi yoksa Allah adına hüküm mü uyduruyorsunuz?” Buradan hareketle haramın da rızık olduğunu iddia etmenin Allah’a iftira atmak olduğunu söylemişlerdir.¹⁵³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî zikrettiği bu delillere Safvân b. Ümeyye'den bir hadisle ilavede bulunmaktadır. Rivayet olunduğu üzere Hz. Peygamber sahabe ile sohbet ederken huzuruna Amr b. Kurre gelerek “Ey Allah’ın Resûlü! Allah bana şekaveti takdir etti. Bu sebeple rızıkımı ancak elimle çaldığım defimle kazanabileceğimi zannediyorum. Ahlâksızlık telkin etmediği sürece şarkı söylemem için bana izin ver” deyince Hz. Peygamber’de “Sana ne ikram ne izzet ne de nimet vardır. Sen yalan söyledin ey Allah’ın düşmanı. Allah sana güzel rızıklar verdi. Ama sen, Allah’ın sana helâl olarak verdiği rızığın yerine, haram kıldığı rızıkını tercih ettin. Eğer başka bir şey daha söylersen canını acı bir şekilde yakarım” demiştir.¹⁵⁴

Râzî bu rivayeti Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Kitâbü'l-Gurer*'de aktardığını söylemekte ve direk rivayeti vermektedir. Fakat bakıldığında rivayette “Allah haram kıldığı rızıkını tercih ettin” ifadesi geçmektedir. Bu açıdan bakıldığında aslında bu daha çok karşı görüşe delil gibi algılanmaktadır. Zîra açık bir şekilde Hz. Peygamber haramı rızık dairesinde zikretmektedir. Himmaşî er-Râzî de aynı rivayeti ufak bir nüans farklılığı ile nakletmektedir.¹⁵⁵ Buraya kadar zikredilen tanım, ayet ve özellikle rivayetten anlaşılan rızıkta Mu‘tezile’nin kulun kendi iradesiyle tanınan imkânı tercih etmesi ön plandadır. Kulun kendi tercihi ve iradesiyle yapması dolayısıyla da haramı Allah’a nispet etme gibi bir durum söz konusu değildir.

¹⁵² Bakara, 2/254.

¹⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, C. 2, s. 276; Aynı ayetleri haramın rızık olmadığına delil olarak Kadı Abdülcebbar'da zikretmektedir. Bkz: Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, C. 2, s. 744-746.

¹⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, C. 2, s. 276 Rivayet “İbn Mace, Hudud, 38” geçmektedir. .

¹⁵⁵ Himmaşî, *Münkız*, C. 1, s. 363-364.

Hadisteki ifadeye dikkat edildiğinde bu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber kulun kendi iradesiyle tanınan imkân neticesinde haramı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de dikkat çektiği Allah'ın kullarına bir şeyden faydalanma imkânı vermesi ve bu faydanlamadan onun engellenmesinin söz konusu olmamasıdır.

Haramın rızık olmadığı noktasında aklî olarak zikredilen delil ise Allah'ın kulu haramla faydalanmaktan, ondan istifade etmekten menetmesidir. Bir şeyi alma ve istifade etmesi noktasında engellenen şey için rızık denilmesi, engellediği kişi için onun rızıkıdır, denilmesi doğru değildir. Bir misal üzerinden anlatmak gerekirse bir hükümdar veya komutanın askerlerine bir şeyler verip sonra onları almaktan menetmesi gösterilebilir. Bu durumda bu yönetici alınmasını yasakladığı bir şeyle onları rızıklandırmıştır. Yani bir şeyi onlara vermiş ama aynı zamanda onu yasaklamıştır. Bunun doğrusu bir şey rızık olarak verildiğinde bunun menedilmemesi şeklindedir. Yani Allah'ın faydalanılması üzere ve imkân tanıyarak menetmediği bir şeyi vermesi rızıktır; buna da haram dahil olmamaktadır. Aksi takdir de hükümdar örneğinde olduğu gibi hem olsun hem olmasın şeklinde anlamsız bir durum ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁶

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin rızık konusunda Mu'tezile'nin geneli tarafından savunulan görüşü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre de haram olan rızık kapsamında değildir. Kādî Abdülcebbar'ın yapmış olduğu rızık tanımını benimsemiş "faydalanma", "imkân" ve "menedilmeme" üzerine bir rızık tanımı yapmıştır. Yapmış olduğu tanımdan ve vermiş olduğu örneklerden rızıkın kulun hakkı olduğu anlaşılmaktadır. Yani gayreti ile elde ettiği şeydir. Kendi meşrû yoldan talep edebildiği gibi gasp ve hırsızlık yolları ile başkasının hakkını da alabilmektedir. Mu'tezile'nin adalet anlayışı gereği Allah'a kötü ve çirkin şeyin nispet edilemeyeceği anlayışının etkisi de ortaya da çıkmaktadır. Haramın kötü bir şey olması onun rızık olarak Allah'a nispet edilmesini de engellemektedir. Neticede rızık temelde "imkân" üzerinden tanımlaması da onda kulun kendi fiillerinin etkisi olduğunu göstermektedir.

¹⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 2, s. 276; Mu'tezile'nin daha farklı ve ayırtıcı izahları da bulunmaktadır. Ayrıntılı olarak incelemek için Bkz: Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 11, s. 35-40.

3.6. Elem Problemi

Elem meselesi Mu‘tezile’nin adalet prensibi gereği ele aldığı konuların başında gelmektedir. Mu‘tezile’nin mesele ile ilgilenmesindeki temel saiklerden bir tanesi elemin hasen olabileceğini ispat etme gayesidir. Belirtmek gerekir ki burada Mu‘tezile tüm elemelerin değil de bazı elemelerin hasen olabileceğini savunmaktadır. Onlara göre zulüm ve abes elemi kötü kılarken, elemin bu iki özellikten ayrılması onun hasen olması anlamına gelmektedir. O halde elemi kabih olmaktan yani zulüm ve abes olmaktan çıkaracak bazı niteliklerin olması gerekmektedir ki bu noktada menfaat/fayda, zararı defetmek ve istihkak şeklinde üç temel şart ileri sürülmektedir. Bir de bu üç şarta ilave olarak bunların birinin var olduğunun zannedilmesi sebebiyle yapılan durumlarda da elemin kabih olmadığına hükmedilmektedir.¹⁵⁷

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’de yukarıda zikredilen istihkak, fayda ve zararın defedilmesine ilave olarak bir faydaya sevke etmesi veya zararın definin umulması, zararı defetmek amacıyla yapılıyor olması ve alışkanlık kazanılarak yapılıyor olmaları veyahut kendisi dışında biri tarafından yapılmasının kabul edilmesini de şart olarak ileri sürülmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî zikredilen bu şartlardan birine hâiz olan elemin, zulüm değil iyi olacağını ifade etmekte olup mezkûr şartlarından birine sahip olmayan elemin de zulüm olacağını belirtmektedir. Basrî buna ilave olarak da istihkak kapsamında olmayan zarar ve daha faydalı bir duruma götürmeyen şeyleri zulüm olarak değerlendirmekte, diğer bir ifade ile zulmü bu ikisi ile sınırlandırmaktadır.¹⁵⁸

3.6.1. Elem ve Lezzetin Tanımı

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî elem ve lezzetin, uygun olan [mülâim] ve uygun olmayan [münâfî] idrakin kendisi olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifade ile idrak elem ve lezzettir. Mizaca uygun olanın idraki lezzet, uygun olmayan idraki de elemdir.¹⁵⁹ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin yapmış olduğu tanımdaki en dikkat çekici

¹⁵⁷ Koloğlu, **Cübbailer’in Kelam Sistemi**, s. 424-425.

¹⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, **Meʿâlib**, C. 3, s. 353.

¹⁵⁹ Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 285; Fahreddin er-Râzî Basrî’nin bu görüşünde zâide delâletin nefyi prensibine dayandığını ifade etmektedir. Temel olarak bu prensipte yeni gelişen durumlar için ilave delil gerekmektedir. Diğer türlü elde delil olmadığı için farklı çıkarımda bulunmak mümkün değildir.

unsurlardan bir tanesi tıpkı İbn Sînâ gibi elem ve lezzet konusunda uygun olmayı bir ölçü kabul etmesidir. Lakin İbn Sînâ akıl idrakiyle kazanılan lezzetin duyular ile kazanılan algıdan daha üstün olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu noktada ne düşündüğü ile ilgili elimizde net bir ifade bulunmamakta ancak Basrî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere elem ve lezzetin idrakin ötesinde bir anlamı bulunmamaktadır. Onun gibi hazları bedenî-maddî ve aklî-manevî hazlar şeklinde ayırdığına dair bir veri elimizde yoktur. Diğer taraftan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin tıp eğitimi almış olması, insanın neliğine dair yapmış olduğu açıklamalar, Galen'in düşüncesine yakınlığını göz önünde bulundurduğumuzda onun daha çok elem ve lezzeti fizyolojik bir şey olarak benimsediğini ifade etmek daha makul görünmektedir.¹⁶¹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin yapmış olduğu tanımda elem ve lezzeti maddî açıdan ele almaktadır. Duyulan idrakin kendisi olması ifadesiyle akıllara duyu organları ile duyumlanan şey gelmektedir. Burada temel nokta elem veya lezzet olsun bunun belirli bir organda oluşmasıdır. Her organın bu açıdan bir elem ve lezzet noktası olduğu söylenebilir. Keyifli bir müziğin işitilmesi lezzet olurken, rahatsız edici bir gürültüye maruz kalmak da elem olmaktadır. Bu rahatsız edici gürültünün kulak tarafından duyulması ve kulakta hissedilen rahatsızlık elemini ifade etmektedir. Dikkat edilmesi gereken nokta elem ve lezzetin bir organ aracılığı ile idrak edilmesidir. Duyuya konu olan organda bir kusur olduğu takdirde elem ve lezzetin idraki de mümkün gözükmemektedir. Zîra sağır olan bir kimsenin o rahatsız edici olan gürültüyü veya keyif veren müziği idrak etmesi söz konusu değildir. Özetle ifade etmek gerekirse buradan anlaşılan öncelikle elem ve lezzet organlardan başlamakta olup daha sonra vücûda yayılmaktadır.

Elem ve lezzetin lezzet alınan ve duyulmanın idraki olmasını savunmasının sebebi başka bir şey olduğuna dair delil olmamasıdır. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 292.

¹⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, **Mebâhişü'l-Meşrikiyye**, C. 1, s. 388-389; İbn Sînâ'ya göre her algının bir kemâli bulunmaktadır. Bu kemâle erişebilmek için yapılan uygun işler [mülâim] lezzet/haz olarak ifade edilirken bunun aksi yönünde tam tersi yapılan uygun olmayan [münâfi] şeyler de elem olarak ifade edilmektedir. Bkz: İbn Sînâ, **Kitabu's-Sıfa, Metafizik II**, s. 170-172.

¹⁶¹ Zîra Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de takip ettiği Galen'e göre de elem ve lezzet psikolojik bir şey olmayıp fizyolojik bir şeydir. Bağdat felsefe okuluna mensup doktoralar da bu görüşü benimsemektedir. Galen'e göre de doktorların hepsine göre elem fizyolojik bir şeydir. Fahreddin er-Râzî, **Mebâhişü'l-Meşrikiyye**, C. 1, s. 390-391.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından ileri sürülen tanımda dikkat çeken unsur elem ve lezzetin birbirine zıt unsurlar olarak sunulmamasıdır. Elem ve lezzet felsefî literatürde sürekli birlikte kullanılan kavramlardır. Aynı zamanda bu iki kavram sıklıkla birbirinin yokluğu ile tanımlana gelmiştir. İslam kültür havzasında da benzer durum söz konusudur. Örneğin Ebû Bekir er-Râzî gibi bazı düşünürler hazzı, elemin giderilmesine bağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında hazzın salt varlığından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. O elemin dolaylı bir unsuru olmaktadır. Fahreddin er-Râzî gibi müellifler hazzın eleme bağlı olmaksızın var olduğunu ifade ederek bu düşünceyi eleştirmektedirler.¹⁶² Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu noktada Ebû Bekir er-Râzî tarafından ileri sürülen görüş hakkında ne dediği bilinmemekle birlikte elem ve lezzetin bağımsız varlığını kabul ettiği, lezzetin varlığının elemin yok olmasına bağlı olmadığını ihsas ettirmektedir. Diğer taraftan Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta vermiş olduğu haz ve elem tanımı da bunu desteklemektedir. Elem ve lezzetin kendisinden idrak etmek demek bu ikisini birbirinden ayırtırmayı hatta elem ve lezzeti diğer unsurlardan ayırtırmayı da zorunlu kılmaktadır.¹⁶³

3.6.2. Elem-Lezzet-Lütuf İlişkisi

Elemin lütuf olarak kabul edilmesi fikri Allah'tan elemin sâdır olacağı kabulüne dayanmaktadır. Elemin ivaz, lütuf veya menfaat olması noktasında Basra Mu'tezile'sine mensup âlimler bunun lütuf ve maslahat olması gerektiğini ifade etmektedirler. Hatta Kādî Abdülcebbâr'a göre elemin lütuf ve maslahat olmaması onun abes olması anlamına gelmektedir. Kādî'ye göre Allah'ın kullara elem vermesi onlara yönelik lütfudur.¹⁶⁴ Allah elemeleri ivaz ve lütuf olarak gerçekleştirmekte olup bu şekilde yapılan elemeler de abes olmayıp hasendirler. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse elemin lütuf olması onu abes olmaktan çıkarmaktadır.¹⁶⁵

Ebü Hâşim'e göre Allah sadece ivaz sebebiyle elem vermemektedir. Elem, abes olmaması için lütuf ve ibret olarak da gerçekleşmektedir. Ebû Alî ise bunun tam tersine ivazın yeterli unsur olduğunu ifade etmektedir. Kādî Abdülcebbâr ve Ebû

¹⁶² Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. 1, s. 387; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 2, s. 540-543.

¹⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 2, s. 538 Bu aslında elem ve lezzetin bedîhî olması anlamına gelmektedir.

¹⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûlî'l-İhamse*, C. 2, s. 357.

¹⁶⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'îk*, s. 269; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 309.

Hâşim burada ivaza ilave olarak onu hasen kılabilmek için yeni bir şart ileri sürmektedirler ki o da lütuftur. Lütuf Allah'ın elem vermesindeki muteber unsurdur. Bu sebeple şayet elem veya yerine geçecek bir şey gerçekleşmediğinde lütüf da söz konusu olmamaktadır.¹⁶⁶

Bazı âlimlere göre Allah'ın lezzetle lütuf vermesi ile ivaz sebebiyle lezzete dönüşen elemle lütüfta bulunması arasında bir fark bulunmamaktadır. Bağdat Mu'tezile'sine mensup bazı âlimler buna itiraz ederek Allah'ın bu şekilde bir elemle lütüfta bulunmasına karşı çıkmaktadırlar. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu görüşü desteklemektedir. İstihkak sebebiyle olmayan elem ancak bir amaç doğrultusunda hasen olmaktadır ki bu da onun dışında gerçekleşen bir şey olmamalıdır. Şayet onun dışında oluşan bir şey sebebiyle gerçekleşirse bu durum abestir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî elemsiz faydaya ulaşmayı mümkün kıldığından dolayı elemi yalnız ivaz sebebiyle gerçekleşmesine karşı çıkmaktadır. Elemle elde edilen faydadan amaç lütuf ve ivaz olursa ve bu ikisini de elde etmek kendisinin dışında bir sebep ile gerçekleşirse bu da abes olmaktadır. Çünkü Allah'ın bu değeri elem olmaksızın tefaddul olarak vermesi mümkündür. Aynı şekilde lezzetle lütfun tahsili ve lezzet, elem olmaksızın lütfun tahsili mümkün olmaktadır ki böylece elem olmaksızın lütuf ve faydanın ikisine birden ulaşmak mümkün olur.¹⁶⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Ebû Hâşim'e nispet edilen ivaz sebebiyle gerçekleşen elemi faydaya dönüşmesi yani elem hükmünden çıkması anlamına geleceğine dair görüşlerine de itiraz etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunun sadece ivaz sebebi ile gerçekleşen elemi hasen olmasını gerektireceğini ifade etmektedir. Çünkü o ivazla elem hükmünden çıkmış olup aynı şekilde ivaz sebebiyle lezzet formuna bürünmektedir. Bir maslahat olmaksızın lezzet ve fayda eyleminin câiz olması gibi maslahat olmaksızın ivaz sebebiyle elem fiilin câiz olması gerekli olmaktadır.¹⁶⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu şekilde düşünüldüğünde kendi bölgemizde elde edebileceğimiz bir kazanç için başka diyarlara gidip kendimizi sıkıntıya sokmamızın

¹⁶⁶ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 324; Kādî Abdülcebbar'a göre ivaz ve lütuf elimi abes olmaktan çıkaran temel iki illettir. İvaz elemi zulüm olmaktan çıkarırken, lütüfta abes olmaktan çıkarmaktadır. Bkz: AYTEPE, **Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi**, s. 249.

¹⁶⁷ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 324-325.

¹⁶⁸ Himmaşî, **a.g.e.**, C. 1, s. 325.

makul ve mümkün bir şey olması gerektiğini ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada elemin lezzet hükmünü alması için şartları yerine getirilmiş ivazı şart koşmaktadır. Aksi takdirde mutlak olarak ivazla elemin lezzet hükmünü almasını kabul etmemektedir.¹⁶⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu nokta da elemin -sadece- ivaz sebebiyle olmasına karşı çıkmaktadır. Elemin sadece ivazla olması onun lezzet ve faydaya dönüşmesi anlamında anlaşılmaktadır. Bu sebeple o elem olmaktan ziyade bir lezzet ifade etmektedir. Burada anlaşılan ivazın biraz daha sanki tefaddül yani karşılıksız olarak verilmesi söz konusudur. Yani Allah dilerse bunu karşılıksız olarak da verebilir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen ifadelerden anlaşılan elemin sadece ivaz yoluyla meydana gelmesi onun elem olma özelliğinden çıkıp lezzet ve faydaya dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bu da elemsiz ivaz anlamına gelmektedir. Bunun daha iyi anlaşılması için işçi-ücret ilişkisi örnek gösterilmektedir. İşverenin çalışmadan ücretini işçiye vermesi yetki sahasındadır. Lakin bunu yaptığında işçi henüz işini yapmadığı için karşılıksız bir ücret almış olacaktır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin buradaki tavrının anlaşılması için meşakkatsiz ivazın imkânı meselesi akıllarda tutulmalıdır. Diğer bir ifade ile karşılıksız ivaz söz konusu değildir. İşçi-ücret ilişkisi açısından bakıldığında mesele daha anlaşılır olmaktadır lakin burada patronun da sağladığı bir fayda söz konusudur ve bundan dolayı ücreti peşin olarak vermemektedir. Lakin bunları Allah hakkında düşünmek söz konusu değildir. Allah buradan fayda sağlamadığı gibi aksine kula fayda sağlamayı amaçlamaktadır. Bu sebeple elem olmaksızın direk en başta vermesi söz konusu olup olmadığı sorusu meseleyi muğlak hale getirmektedir. Kullarını dıñar ettiği elemle hiçbir menfaat elde etmeyen Tanrı'nın ivazda elemin şart olarak ileri sürmesi abeslik durumunu izah etmekte eksik kalmaktadır. Bu sebeple lütuf şartı aranmaktadır.¹⁷⁰ Çünkü ivaz herhangi bir eleme maruz kalmadan başlangıçta da verilebilir ki bu da elemin hasen yapan vecih olmadığına işaret etmektedir.¹⁷¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadelerinden anlaşılan ivazın tek başına elemin anlamlandırmada yeterli olmadığıdır.

¹⁶⁹ Himmaşî, **a.y.**

¹⁷⁰ Meselenin ayrıntısı için bkz: Aytepe, "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", ss. 248-49.

¹⁷¹ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 327; Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 310.

Bu sebeple ivaza ilave şart olarak lütuf ve maslahatı ileri sürmektedir. Elem bu ikisi sebebiyle var olduğu takdirde abeslik ifade etmez. İvaz burada tek başına elemi abes olmaktan çıkarma noktasında yeterli değildir.

3.6.3. İstihkakın Ceza Olması

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere elemi hasen kılan yönlerden bir tanesi de istihkaktır. Bir kişinin elemi hak etmesi sebebiyle yapılan elem istihkak dolayısıyla hasen kabul edilmektedir. Burada ikâbın hasen kabul edilen bu elem türü içerisinde kabul edilip edilmeyeceği gündeme gelmektedir. Burada tartışmaya konu olan nokta kâfir ve fâsık gibi cezayı hak edenlerin elemlerinin ikab olarak gerçekleşmesi hususundadır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî istihkakın ikâb olarak gerçekleşmesini mümkün görmektedir. Basrî kâfir ve fâsık gibi ikâbı hak edenlerinin hastalıklara duçar olmalarının, onlar için elem olmasını mümkün görmektedir. Ona göre hak edene ulaşan bir elem olması sebebiyle kâfir ve fâsıkların hastalıklarının ikâb olması mümkündür. Kādî Abdülcebâr bunun ikâb olarak gerçekleşmesine karşı çıkmakta olup bunun imtihan olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada mükelleflerin hadlerde karşılaştığı gibi bazı faydaları kapsamasını örnek göstererek bunun ikâb olmasını mümkün görmektedir.¹⁷²

3.7. İvaz

Kelime olarak “bedel, karşılık” gibi anlamlara gelen ivaz, Mu‘tezilî düşüncede adalet prensibi gereği elemelerin zorunlu bir karşılığı olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile elemelerin aklî açıdan izahında başvurulmuş temel teoridir. Mu‘tezilî âlimler elemelerin kötü olmadığının ispatlanması noktasında ivaza başvurmuşlardır.¹⁷³

İvaz hakkında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tespit edebildiğimiz görüşü hak edilmiş ivazın düşürülmesi noktasındadır. Allah veya kul hakkında dünyada veya ahirette olması fark etmeksizin hak edilmiş bir ivazın, hak edenin üzerinden

¹⁷² Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 309; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâ'id**, C. 2, s. 1010-1011.

¹⁷³ İvaz hakkındaki genel değerlendirme ve görüşler için bkz: İlyas Çelebi, “İvaz”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 23, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, s. 488-490.

düşürölüp düşürülemeyeceği konusunda âlimler farklı görüşler benimsemişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr bunun düşürülemeyeceğini savunurken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî düşürülebilmesini câiz görmektedir.¹⁷⁴

Kādî Abdülcebbâr'a göre ivaza müstehak olanın onun miktarını bilmediği için onu tutması veya bırakması söz konusu değildir. Bu sebeple ondan ivazın düşürülmesini mümkün görmemektedir. Kādî Abdülcebbâr buna sabi bir kimsenin velisinden hakkını ve zimmetini düşürememesi örneğini vermektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncelikli olarak ivazı hak edenin tafsili olarak kadrini kıymetini bilmesini şart olarak görmemektedir. Ona göre genel olarak bunu bilmesi ivazın düşürülmesi için yeterlidir. Bu iki kişi arasındaki anlaşmazlığın sulhla sonuçlanması gibidir. İki anlaşılamayan kişi hangi miktarda anlaşamadıklarını ve neden hasım olduklarını bilmeseler bile haklarından feragat edip sulh yolunu seçtiklerinde miktarı bilip bilmediklerine bakılmaksızın sulh gerçekleşmektedir.¹⁷⁵

Sonuç olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, üzerine vâcip olunan ivazın düşürülebileceğini düşünmektedir. Basrî burada mazlum ile zâlim arasındaki anlaşmayı örnek göstermektedir. Eğer mazlum olan zâlime hakkını helal ederse zâlimin üzerindeki hakkı düşmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin insan üzerindeki ivazın düşürülmesini câiz görmesidir. Allah hakkında vâcip ivazın düşürülmesinin Allah'a bir fayda ifade etmemesi bunun abes olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Allah üzerine vâcip olan ivazın durumu ile insan üzerindeki birbirinden farklıdır.¹⁷⁶

3.8. Nübüvvet

Mu'tezile'ye göre adalet bahsinde tartışılan nübüvvet, lütuf olarak telakki edilmektedir. Mükellefin ihtiyaçlarını merkeze alarak hareket eden Mu'tezile mükellefin yararına [maslahat] olan şeyin teklifi yükleyen [mükellif] tarafından yapılması zorunludur. Mükellefin maslahatına olan şeyi yapmak mükellife vâciptir. Nübüvvet de mükellefin maslahatına olan şeylerin bildirilmesi sadetinde lütuf

¹⁷⁴ Hımmaşî, **Münkıız**, C. 1, s. 342; Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 317; Krş: İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 277.

¹⁷⁵ Hımmaşî, **Münkıız**, C. 1, s. 342.

¹⁷⁶ Hımmaşî, **a.g.e.**, C. 1, s. 432; Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 317.

çerçevesinde değerlendirilmiş ve lütuf olarak nübüvvetin gerekliliği savunulmuştur.¹⁷⁷

Nübüvvet meselesinin konularından bir tanesini de Hz. Peygamber'in Nübüvvet'inin isbâtı oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in nübüvvetinin geçerli olduğu noktasında ileri sürülen delillerin bir bölümünü de Tevrat, İncil gibi İslam öncesi dinî kaynaklara referanslar teşkil etmektedir. İslam âlimleri Hz. Peygamber'in söz konusu kaynaklarda müjdelendiğini, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının da bunu bildiklerini ileri sürmektedirler. Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlar özelinde giriştiği tartışmalardaki temel mesele Hz. Peygamber'in ellerindeki kutsal metinlerde müjdelenmesi teşkil etmektedir. Özellikle bu Yahudilerle olan diyaloglarda daha belirgindir. Kelâm metinlerinde Hıristiyanlar genel olarak teslis merkezli ele alınırken, Yahudiliğin değerlendirildiği bölümlerde beşâirü'n-nübüvve öne çıkmaktadır. Yahudilere göre en son Peygamber Malaki'dir. Malaki'den sonra Peygamber gelmemiştir. Dolayısıyla Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahya, Hz. İsa ve Hz. Muhammed onlara göre peygamber değildirler. Bundan dolayı kelâm âlimleri Yahudiliği nübüvvet bahsinde ele almışlardır. Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr eden grup olarak takdim ettikten sonra Tevrat metinlerinden hareketle Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmeye çalışmaktadırlar.¹⁷⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Ğurerü'l-edille* isimli eserinde bu konuda çokça delil zikredildiği kaynaklarda geçmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu eserinde İncil ve Tevrat'a ve bunların yorumlarına iyi nüfuz ettiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁹ Daha önce zikrettiğimiz üzere Basrî'nin *Ğurerü'l-edille*'sinin bu yönü Teftâzânî tarafından da takdire şayan bulunmuştur.

¹⁷⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 300; Aytepe, *Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi*, s. 286.

¹⁷⁸ Ayğın, *İslam Kelamında Yahudilik Eleştirisi*, s. 65.

¹⁷⁹ Hımmaşî, *Münkız*, C. 1, s. 504 vd.; Sabine, Hımmaşî er-Râzî'nin Tevrat'ın neshi, Yahudiler ile ilgili tartışmaları da Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den alıntılarını iddia etmektedir. Yahudilere yönelik tartışmalardaki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin üslubuna kıyasla böyle bir sonuca varmaktadır. Ona göre İbnü'l-Melâhimî'nin *Fâ'ik* isimli eserindeki aynı konuya karşılık gelen ancak daha kısa olan ve yapı yönünden çarpıcı paralellikler içeren ve sıklıkla Hımmaşî'nin *Münkız* isimli eserine kelimesi kelimesine karşılık gelen bölüm, hem İbnü'l-Melâhimî'nin hem de Hımmaşî'nin aynı kaynaktan, yani Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Ğurerü'l-edille* isimli, bu konuya yer verdiği tek kelâm eserinden yararlandığını göstermektedir. Bkz: Schmidtke, "Abū Al-Ḥusayn al-Basrī on the Torah and Its Abrogation", s. 565.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak amacıyla kullandığı Hristiyan kaynaklarda genel olarak önceleri Hristiyan iken daha sonra Müslüman olan, *Kitâbü'd-Dîn ve'Devle* isimli bir eser telif eden Ebü'l-Hasan Ali b. Sehl Rabben et-Taberî'ye (ö.251/865 civarı) dayanmaktadır. Taberî bu eserini Müslüman olduktan sonra kaleme almış olup İslâm'ın üstünlüğünü ispatlamak amacıyla bir nevi reddiye olarak yazmıştır.¹⁸⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin -Himmaşî aracılığı ile ulaştığımız- Ali b. Rabben et-Taberî'ye dair atıfları aynı zamanda bu eser üzerindeki şüpheleri de ortadan kaldırmaktadır.¹⁸¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi erken dönem bir müellifin böyle bir eserden alıntılar yapması bu noktada önem arz etmektedir. İbn Rabban et-Taberî eserinde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak için 60 farklı delil ileri sürmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu delillerin 16 tanesini aynen kullanmaktadır.¹⁸²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Hristiyanların nakillerinde Hz. Peygamber'in müjdelendiğini gördüğünü ifade etmektedir. *“Allah Fârân Dağ'ından zuhûr etti. Gökyüzü/sema Muhammed'in güzelliğinden parçalandı, Mahmud Senin emrinle oklar sadaklarına doldu, çünkü sen ümmetini halas etmek ve mesihini kurtarmak için zuhûr ettin”* şeklinde alıntı yapan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Hz. Peygamber'in burada müjdelendiğini ifade etmektedir. Benzer ifadenin Tevrat'ta da geçtiğini nakleden Basrî, Yahudilerin burada Hz. Peygamber'in kastedildiğini kabul etmemek için farklı te'villere başvurduğunu aktarmaktadır. Örneğin; zuhûr edenin bir şahıs olmayıp ateş, nur gibi bir şey olduğunu söylemektedirler. Basrî'nin nakli açık bir şekilde burada zuhûr edenin bir şahıs olduğunu, bunun da Hz. Peygamber olduğunu göstermektedir. Yapılan alıntıda geçen *“Mesihin kurtarılması”* tabiri de Yahudi ve Hristiyanların yalan ve iftiralarından kurtarmak olarak yorumlanmaktadır.¹⁸³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Tanah'tan alıntılar yapmaktadır: *“Hacer, Sare'ye kızdığında Allah'ın bir meleği ona gözüktü. Ona, “Ey Hacer, nereden gelip nereye*

¹⁸⁰ Bkz. Adang, “A Rare Case of Biblical ‘Testimonies’ to the Prophet Muḥammad in Mu‘tazilî Literature”, s. 297-330.

¹⁸¹ Bazı kaynaklar bu eserin 20. yy gibi geç bir dönemde sonradan uydurulma ihtimalini düşündürmektedir. Lakin bu veriler eserin uydurma olduğuna dair soru işaretlerini de ortadan kaldırmaktadır.

¹⁸² Bkz: Adang, “A Rare Case of Biblical ‘Testimonies’ to the Prophet Muḥammad in Mu‘tazilî Literature”, s. 298-299.

¹⁸³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, C. 3, s. 480.

gidiyorsun?” diye sordu. Hacer, “Hanımım Sare’den kaçıyorum” diye yanıtladı. Melek, “Hanımına dön ve ona boyun eğ” dedi, “Senin soyunu öyle çoğaltacağım ki, hamile kalacaksın, bir oğlun olacak, adını İsmail koyacaksın. Çünkü Allah sıkıntı içindeki yakarışını işitti. O insanların gözbebeği olacak. Onun eli herkesin elinin üstünde olacak herkesin eli de onun önünde saygıyla eğilecek. Tüm kardeşlerinin yaşadığı yerin sınırında yaşayacak”¹⁸⁴ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bazı Yahudilerin “O herkese, herkes de ona karşı çıkacak. [O’nun eli herkesin elinin karşısında herkesin eli de onun karşısında olacak] Kardeşlerinin hepsiyle çekişme içinde yaşayacak” şeklinde bir aktarımda bulunduğunu ifade etmektedir ki Tanah’ta da bu şekilde geçmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî kendi yapmış olduğu alıntıyı İbn Rabbân et-Taberî’den aldığını ifade etmektedir.¹⁸⁵

Bazı âlimler tarafından Tanah’ın bu bölümü ve devam eden bölümleri Hz. Peygamber’in nübüvvetine işaret olarak algılanmaktadır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî de yukarıda kısa bir alıntısını yaptığı meseleyi bu şekilde yorumlamaktadır. Tanah’ta Hz. İsmail’in soyunun bereketleneceği, ondan büyük bir millet ortaya çıkacağı aktarılmaktadır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî İslam’dan önce Hz. İsmail ve soyundan gelenlerin büyük bir toplulukla bile karşılaşmadıklarını bunun ancak İslam ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. İslam gelmeden önce Hz. İsmail ve soyu insanlar ve milletlerden uzak bir şekilde çölde mahsur olarak yaşamakta olduğunu söyleyen Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, bu bölümde müjdelenen şeyin Hz. Peygamber’in olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁶ Tevrat’ta Hz. Hacer’e yönelik olarak geçen müjde ifadeleri, Hz. İsmail’e yönelik vaatler Hz. Peygamber’i müjdelediği şeklinde yorumlanmıştır. Hz. İsmail’in soyuna dair müjdelerin, onun soyundan gelen Hz. Peygamber’in, nübüvveti ile yerine geldiği ifade edilmektedir. Metinde geçen “O’nun eli herkesin elinin üzerinde olacaktır” ifadesi Hz. İsmail’in soyundan gelenlerin hakimiyeti ele

¹⁸⁴ Krş: Yaratılış, 16/4-12.

¹⁸⁵ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 504-505; Krş: Ebü’l-Hasen Alî b. Sehl Rabben Taberî, **ed-Dîn ve’d-devle fî işbâti’n-nebiyyi Muḥammed ṣallallāhü ‘aleyhi ve sellem**, thk. A. Mingana, Kahire, Matbaatü’l-Muktataf, 1923, s. 67.

¹⁸⁶ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 505-506.

geçirmelerine işaret etmektedir ki bunun da Hz. Peygamber’le gerçekleştiği söylenmektedir.¹⁸⁷

Hz. Peygamber’in nübüvvetinin müjdelenmesine dair Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tarafından başka örnekler de zikredilmektedir: “İlahınız Rab sizin aranızdan, kardeşlerinizden benim gibi size bir peygamber çıkaracak. Onu dinleyin...”¹⁸⁸ Tevrat alıntısındaki “benim gibi bir peygamber” ifadesi Hz. Peygamber’in nübüvvetine işaret olarak değerlendirilmektedir.¹⁸⁹ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî alıntıya devam etmektedir: “Rab Musa’ya dedi ki: Onlar için kardeşlerinin soyundan senin gibi bir peygamber göndereceğim. Benim isimle söyleyeceği kelimelerimi dinleyecek adamdan intikam alacağım”¹⁹⁰ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî buradaki ifadelerin peygamberin İsrailoğulları arasından çıkmayacağına delâlet ettiğini ifade etmektedir. Çünkü bir kavme “*kardeşleriniz arasından bir adam çıkaracağım*” şeklinde hitap edilirse, burada ortaya çıkacak adamın onların kendi içinden olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde birisi Hâşimoğullarına “sizin kardeşlerinizden bir imam çıkacaktır” dese burada imamın Hâşimoğullarından olmadığı anlaşılmaktadır. Yani Ebü’l-Hüseyin el-Basrî beklenen peygamberin İsrailoğullarından olmayıp kardeşlerinden yani Hz. İsmail’in soyundan çıkacağını ifade etmektedir. Bu ifadenin bir adım sonrasına bakıldığında Hz. Musa’dan sonra gönderilen tüm peygamberlerin O’nun kardeşlerinden olmadığını, hepsinin İsrailoğullarından olduğunu ifade eden Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Hz. Peygamber’in Hz. İsmail’in soyundan gelmesi sebebiyle onun kardeşi olduğunu ifade etmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî kendisine bazı Yahudilerin, Hz. Musa’dan sonra İsrailoğullarından bir peygamberin gelmeyeceğine dair bir inanıştan bahsettiklerini söylemektedir. Bunun da İsrailoğullarının dışında bir peygamberi müjdelediği açıktır.¹⁹¹

Burada “sizin aranızdan” ifadesiyle Hz. Muhammed’in kast olunmasına dair bir itiraz aktarılmaktadır. O da Hz. Peygamber’in İsrailoğullarından olmaması

¹⁸⁷ Bkz: Fadıl Aygün, **Son Peygamberi müjdelemek : Beşairü’n-Nübuvve**, 1. bs, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017, s. 298-301.

¹⁸⁸ Tesniye, 18/15.

¹⁸⁹ Aynı pasaj Hristiyanlar tarafından Hz. İsa’nın müjdelendiği anlamında kullanılmaktadır. Bzk: Aygün, **Son Peygamberi müjdelemek**, s. 330.

¹⁹⁰ Bkz. Tenisye, 18/15-19.

¹⁹¹ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 506.

sebebiyle, bu ifadede işaret edilen zâtın o olmasının mümkün olmadığıdır. Buna cevap olarak da bizzat Hz. Peygamber'in onların arasından olduğu ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'in Hicaz'da yaşaması, Mekke'de risaletle görevlendirilmesi, sonra Medine'ye hicret etmesine dikkat çeken Basrî, buraların Yahudi arzına yakın yerler olduğunu hatta Medine'de Yahudilerin bulunduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Yahudilerin çoğunluğunun yaşadığı Şam da Hicaz bölgesinden sayılmaktadır. Bu sebeple Hicaz bölgesinden olan da Yahudilere uzak olmaması sebebiyle 'sizin aranızdan' ifadesine dahil olmaktadır.¹⁹²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından Hz. Peygamber'in nübüvvetini müjdelemek amacıyla kullanılan bir diğer Tevrat metni de Paran (Fârân) yeri ile ilgilidir.¹⁹³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından detaylı bir şekilde Paran'ın Mekke olduğu ispatlanmaya çalışılmakta ve farklı anlam ihtimalleri tek tek elenerek ilgili Tevrat alıntıları ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmektedir. Tevrat'ta geçen Paran çölünün Mekke olduğunu söyleyen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, burada da Hz. Peygamber'in nübüvvetine bir işaret olduğunu savunmaktadır: *"Rab, Sina'dan geldi ve onlara Sâir'den doğdu; Paran dağlarında parladı ve mukaddeslerin on binleri içinden geldi. Onlar için sağında ateşli ferman vardı"*¹⁹⁴ alıntısını yapan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, burada geçen Paran'ın Mekke olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁵ Kaldı ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından dile getirilen bu görüş Müslüman âlimler tarafından erken dönemlerden itibaren ileri sürülmüş olup Paran'ın Hicaz veya Mekke olduğu vurgulanarak Hz. Peygamber'in peygamberliğine bir işaret olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁹⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret olarak Habakkuk 3/3'ten -İbn Rabban et-Taberî'nin aracılığı ile- geniş bir alıntı yapmaktadır: *"Tanrı Tûr-i Sinâ'dan kutsal Paran dağından geldi, gök Muhammed'in aydınlığı ile doldu, ona sunulan hamdler yeryüzünü doldurdu"* ifadesinde geçen hamd ve Muhammed

¹⁹² Himmaşî, **a.g.e.**, C. 1, s. 508.

¹⁹³ Paran ilgili müslüman âlimler tarafından açıklamalar için bkz: Aygân, **Son Peygamberi müjdelemek**, s. 365-371.

¹⁹⁴ Tesniye, 33/2.

¹⁹⁵ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 507-508; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî başka alıntılar yaparak da Paran dağının mekke olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Lakin yer yer yapmış olduğu alıntılarda otantik anlatımı tercih etmektedir. Her ne kadar İbn Rayyan et-Taberî'yi kaynak olarak kullansa da bazı durumlarda birebir alıntı yapmak yerine genel bir aktarımı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bkz: Himmaşî, **a.g.e.**, C. 1, s. 510-511.

¹⁹⁶ Bkz: Taberî, **ed-Dîn ve'd-devle**, s. 74-75.

kelimelerinden hareketle Hz. Peygamber'in burada ismen müjdelendiğini savunmaktadır. Buna ilave olarak Tevrat'ın bu pasajında geçen Paran dağının Mekke'ye işaret etmesi, hamd ve muhammed kelimelerinin ve bu geleceği müjdelenen kişiye gösterilen ta'zimin dünyayı dolduracak olması da Hz. Peygamber'e işaret olarak yorumlanmaktadır. Sonuç olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Tevrat'ın bu pasajından anlaşılabilecek tüm ihtimalleri tartışarak nihâî olarak Paran Dağı'ndan çıkarak peygamber olacak ve ona yapılan ta'zim ve övgülerin yeryüzünü dolduracağı kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmektedir ki ondan önce bu vasfa hâiz bir kimse de çıkmamıştır.¹⁹⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Paran'ın Mekke olduğuna dair Tanah'tan başka iktibaslarda da bulunmaktadır: *“Kalk aydınlan; ışığın geldi. Rabbin İzzeti senin üzerine doğdu. Çünkü işte, dünyayı karanlık, ve ümmetleri koyu karanlık örtecek; fakat senin üzerine Rab doğacak, ve izzeti senin üzerinde görünecek. Ve senin ışığına milletler, ve sana doğan günün parlaklığına krallar gelecekler. Çepeçevre gözlerinin kaldır da bak; hepsi toplanıp sana geliyorlar, oğulların uzaktan gelecekler, ve kızların kucakta taşınacak. O zaman göreceksin ve yüzün parlayacak ve yüreğin çarpacak ve genişleyecek; çünkü denizin bolluğu sana döndürülecek, milletlerin zenginliği sana gelecek. Develerin çokluğu, Midyanın ve Eyfanın hecin develeri seni kaplayacak; Şebadan olanların hepsi gelecekler, Allah'ın nimetlerinden bahsedecekler ve Rabbin hamtlerini ilan edecekler. Ve adamlar sırayla sana hizmet edecekler ve beni razı eden medihlerimden bana yükselecek ve o halde övülmüş olan beytime hamd edin/övün”*¹⁹⁸ şeklinde gelen metnin ilk cümlesinde geçen misbah/ışık kelimesinden sonra Ebü'l-Hüseyin el-Basrî 'Mekke' şeklinde bir kayıt düşmektedir. Diğer taraftan iktibas edilen Tanah pasajında bahsi geçen görkemli yerin Mekke olduğu söylenmektedir. Develerin toplanma bölgesi olması, diğer taraftan Hac sebebiyle insanların uğrak mekânı olması sebebiyle daima ön planda olmuştur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî alıntıda geçen hamdler noktasını ilgi çekici bulmaktadır. Aynı şekilde Şebadan gelinlerin Allah'a hamd etmelerini de bu bağlamda ele almaktadır. İslam'dan önce de Arapların bu şekilde telbiye getirdiğini ifade eden

¹⁹⁷ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 508-510.

¹⁹⁸ Son cümle İşaya'da geçmektedir. Krş: İşaya, 60/1-7.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hac dönemlerinde yapılan telbiyeler olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Tanah'ta geçen çöl, kurak vadi gibi ifadeleri Mekke olarak yorumlamaktadır. Yine İbn Rabban et-Taberî aracılığı ile bir alıntı yapmaktadır: “*Kurak çöl sevinecek, bozkır çoşup çiğdem gibi çiçeklenecek, sevincini haykıracak. Ahmed/övlümüş olanla Lüban'ın güzelliği örtülecek. Orada Allah'ın celalini ve İlahımızı göreceksiniz*”²⁰⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Süryanilere isnad ederek metindeki “*Ahmed'in güzelliği Lübnan'ı örtecek*” ifadesinin bazı Tanah metinlerinden düşürüldüğünü söyleyerek, metinde tahrifin olduğunu beyan etmektedir. Diğer taraftan -her ne kadar bu ifadenin düşürülmesi söz konusu olsa da yine de- burada geçen kurak çölün Mekke olduğunu ifade etmektedir. Çorak ve kurak olan bir yer olan Mekke'nin Allah'ın inayeti ile bereketli bir vadiye dönüşmesi, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret olarak yorumlanmaktadır.²⁰¹ Müslüman âlimler tarafından Tevrat'ta geçen Paran, çöl ve kurak vadi gibi ifadeler Hz. Peygamber'e bir işaret olarak yorumlanmıştır. Bu ifadelerin Mekke ve Hicaz olduğunun altını çizen âlimler Allah'ın yardımı ile -Tevrat'ta da geçtiği üzere- bereketli uğrak bir yer haline gelmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de ufak nüans farklılıkları olsa da genel anlamıyla bu yorumlara katılmaktadır.²⁰²

Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret olarak kullanılan argümanlardan bir diğeri de Arapların atalarından olan ve Hz. İsmail'in oğlu kabul edilen Kedar'la ilgili pasajlardır. “*Dünyanın her tarafında onun hamdini terennüm edin. Çöl ve onun şehirleri, Kedar'ın oturduğu köyler, seslerini yükseltsinler, Sela'da oturanlar terennüm etsinler, dağların tepesinden bağırsınlar. Rabb'e izzet versinler, adalarda onun hamdini bildirsinler. Rab yiğit gibi çıkacak, savaşçı gibi gayretini uyandıracak, çağırarak, bağıracak, düşmanlarına karşı yiğitlikler yapacak.*”²⁰³ Tanah pasajında

¹⁹⁹ Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 510-511.

²⁰⁰ Krş: İşaya, 35/1-2.

²⁰¹ Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 512-513; Ansî, **el-Meḥaccetü'l-beyzâ'**, s. 188b-189b.

²⁰² Bbu yorumların temel kaynağının Ali b. Rabben et-Taberî olduğu ifade edilmektedir. Ayğan, **Son Peygamberi müjdelemek**, s. 377; Ayrıca bkz: Schmidtke, “Abū al-Ḥusayn al-Basrî and his transmission of biblical materials from Kitāb al-dīn wa-al-dawla by Ibn Rabban al-Ṭabarî”.

²⁰³ İşaya, 42/10-13.

geçen Kedar'dan hareketle zuhûr edecek olan toplumun Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı Arap topluluğu olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca metinde geçen çöl ve oradaki şehirlerde yaşayanlar ifadesi de Mekke'ye hamledilmektedir.²⁰⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “*Annen su kıyısındaki bağında dikilmiş bir asma gibiydi. Bol su sayesinde dal budak saldı, ürün verdi. Dalları kral asâsı olacak kadar güçlendi. Asma boy attı, bulutlara kadar yükseldi. Yüksekliği ve dallarının çokluğu herkesçe görüldü. Ama onu öfkeyle kökünden söküp yere attılar. Doğu rüzgârı ürününü kuruttu. Güçlü dalları koparılıp kurudu, ateş onları yakıp yok etti. Şimdi çöle, kurak, susuz bir yere dikildi. Gövdesi ateş aldı, filizini, ürününü yakıp yok etti. Kral asâsı olacak kadar güçlü dalı kalmadı. Bu bir ağıttır ve ağıt olarak kalacaktır*”²⁰⁵ şeklinde Tanah'ta geçen ifadelerin de Hz. Peygamberi müjdelediğini ifade etmektedir. Burada mecazi olarak bir peygamberlik silsilesinden bahsedilmektedir. Bu sebeple silsilenin son halkası Mekke'de çıkacak olan bir peygambere işaret etmektedir ki o da Hz. Peygamber'dir. Ayrıca alıntıda bahsedilen su ile büyüyen ve yayılan ağaç çölde ortaya çıkmaktadır ki, burada Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret bulunmaktadır. İsrailoğullarının sulak arazide yetişen asmaya benzetip sonra da kuruyup yok olması ve nihâî olarak çölde yeni bir asmanın dikilerek yenilenmesinden maksat da budur. Çünkü Yahudilerin devletleri yok olmuş, Hayber ve belirli yerler gibi küçük yerler dışında da ellerinde bir şey kalmamıştı. Elleriindeki vahiy unsuru nebevi öğreti yok olup, kuruyup gitmişti. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “çölden çıkarak orasını bir nevi yeşerten” ifadesinin Hz. Peygamber'e işaret olduğunu söylemektedir.

3.8.1. Nesh

Kelâm metinlerindeki Yahudilik eleştirilerinin temelini oluşturan hususlardan birisi nesihtir. Lakin buradaki nesih eleştirisi nübüvvet bağlamında değerlendirilmekte olup asıl amaç Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatıdır. Allah'ın peygamber göndererek bir önceki şeriatı neshetmesi kelâm âlimleri tarafından Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ispatı noktasında önemli bir delildir. Bundan dolayı Yahudiler Hz. Musa'nın şeriatının nesh edilmediğini ifade ederek, kelâm âlimlerinin

²⁰⁴ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 514-515.

²⁰⁵ Hezekiel, 19/10-14.

bu görüşünü eleştirmişlerdir. Onlara göre Hz. Musa'dan sonra yeni bir şariat gelmemiş olup nesih aynı zamanda ilah tasavvuru bakımından da problemli kabul edilmektedir. Bu sebeple kelâm âlimleri açısından nesih meselesinin ispatı aynı zamanda Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ispatı olarak algılanmış olup, Tevrat ve İncil'de neshin vâkî olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.²⁰⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Peygamber'in risaletiyle İncil ve Tevrat'ın neshedildiğini, hükmünü yitirdiğini ifade etmektedir. Özellikle bu noktada Tevrat hakkında neshi kabul etmeyen Yahudilere itiraz etmekte olup, aslında Tevrat'ta neshin İncil tarafından da gerçekleştiğine dair örnekler zikretmektedir. Yahudilerin bu noktada üç temel görüşü zikredilmektedir: Bir grup Tevrat'ta neshin aklen mümkün olmadığını savunurken diğer grup neshin aklen mümkün olup naklen mümkün olmadığını savunmaktadır. Üçüncü bir grup ise aklen ve naklen neshin imkânını savunmaktadır. Bu üçüncü grup neshi kabul etmekle birlikte Hz. Peygamber'in risaletini kabul etmemekte, Hz. Peygamber'le İncil'in neshedildiğini, peygamberlik iddiasının bir mûcize ya da başkaca bir delille tasdik edilmediğini ileri sürerek reddetmişlerdir.²⁰⁷

Yahudiler Hz. Musa'nın şariatının ebedi olduğunu kabul ederek aklî ve naklî açıdan neshin olmadığını savunmaktadırlar. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de hem aklen hem de naklen Tevrat'ta neshin olduğunu söylemektedir. İslamdan daha önce İncil tarafından Tevrat'ın bazı hükümlerinin de neshedildiğini ifade ederek örnekler vermektedir. Tora'da geçtiği üzere Hz. Yakup'un aynı anda iki kız kardeşle evlenmesine müsaade edilmiştir, halbuki bu gelenek Hz. Musa zamanında yasaktır. Diğer bir örnek Hz. Adem'in oğullarının Hz. Adem'in kızlarıyla evlenmelerine izin verilmesidir. Bu gelenekte Hz. Musa zamanında yasaktır. Burada başka örnekler de zikredilmekle birlikte Tevrat'ta Hz. Peygamber'den daha önce zaten neshin vâkî olduğu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından beyan edilmektedir.²⁰⁸

²⁰⁶ Aygün, **İslam Kelamında Yahudilik Eleştirisi**, s. 67-68.

²⁰⁷ Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 430; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 355.

²⁰⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî temelde neshe müsaade edilebileceğine dair Yahudi Kutsal metinlerinden deliller göstermektedir. İbranice Tanah'ta geçen dört nesih olayından bahsetmektedir: (1) Hz. Yakup'un aynı anda iki kız kardeşle evlenmesine müsaade edilmesi (Bu iki kardeşin ismi Leah ve Rachel olarak geçmektedir. Bkz: Yaratılış. 29, 1-30, özellikle 21 ve devamı), halbuki bu âdet Hz. Musa zamanında yasaktır (bkz: Levililer, 18/18); (2) Allah Hz. Nuh'a "her hareket eden canlı sana et

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mantık temelinde neshin akla uygun olabileceğini düşünen, ancak vahyin bunu engellediğini savunanlara da eleştiriler yöneltmektedir.²⁰⁹ Bu noktada Yahudilerin ileri sürdüğü temel tez, Yahudi kanunlarının ezelî ve ebedî olduğunu söyleyen Kutsal Kitap bölümleri ve özellikle sebt gününe dair kullanılan ‘*ebeden*’ ifadesidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de *edeben* kelimesini “*ezelî ve ebedi bir şekilde*” anlaşıldığını ifade ederek Tevrat’ta geçtiği şeklinde kullanmaktadır. Yani Tevrat metinlerinde bu ifade Yahudi metnlerinin veya kanunlarının ezelî ve ebedi anlamına geldiği şeklinde ifade edilmektedir.²¹⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Yahudi kanunların ezelî ve ebedi olduğuna dair Yahudiler tarafından ileri sürülen iddiaya iki şekilde karşı çıkmaktadır: İlk olarak tarih boyunca Tanah metninin tahrif olduğu ve dolayısıyla bugün Yahudilerin elindeki Tevrat’ın Hz. Musa’ya inenle aynı olmadığı cevabını ileri sürmektedir.²¹¹

Yahudiler tarafından ileri sürülen iddiaya Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından ikinci bir itiraz daha dile getirilmektedir: Her ne kadar kutsal kitap metninde lafzen sonsuzluk anlamına gelen çok sayıda ve sık ifadeler kullanılmışsa da bu kelimeler bu şekilde değil, kısıtlı bir zaman dilimindeki uzun bir süre anlamını pekiştirmek için kullanılmış olarak anlaşılmalıdır.²¹²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “sonsuzluk/ebedilik” ifadesini içeren farklı Kutsal Kitap kaynaklı metinler ileri sürmekte, aynı bağlamla alakalı ve bunların içinde geçen ‘sonsuzluk’ anlamının daha da alakalı olduğu diğer bölümlerle karşılaştırmalar yapmaktadır. İlk olarak “*İbrani bir köle satın alırsan, altı yıl kölelik edecek, ama yedinci yıl karşılık ödemededen özgür olacak. Bekâr geldiyse, yalnız kendisi özgür*

olsun; hatta sana yeşil bitki vermişken bile” diyerek yetki vermiştir, bunun tek istisnası “canlı olması nedeniyle taze, ki bu cana sebep olan kandır, olanı yemeyesin” ancak Hz. Musa zamanında çoğu canlının tüketilmesi yasaktır; (3) Hz. Adem’in oğullarının Hz. Adem’in kızlarıyla evlenmelerine izin verilmiştir (bkz: Yaratılış, 5/1-30), bu gelenek de Hz. Musa zamanında yasaktır (bkz: Levililer, 18/6-9); (4) Yuşa zamanında Allah İsrailoğulları’na toplanma tapınağını ilk defa Ebal dağına ve ardından da Shiloh’a (bkz: Yeşu, 18/1) kurmalarını emretmişti, ancak daha sonra bu tapınağın yerini Süleyman Mabedi almış ve buna uygun olarak kıblenin yönü de değişmiştir. Hımmaşî tarafından Ebü'l-Hüseyin el-Basrî’den özetlendiği anlaşılan bu açıklamaların açıklaması şu bölümlerden alınan Tanah metinlerini içermektedir: Çıkış, 16/35; II Samuel, 6/1-17; II Samuel, 7; I Krallar, 6; II Krallar, 23 ve I Tarihler, 22 ve 28. Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 433-434.

²⁰⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 357; Krş: Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 435.

²¹⁰ Bkz. Çıkış, 20, 11; Çıkış 31, 17.

²¹¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 357; Krş: Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 435.

²¹² İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 357; Krş: Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 435-436.

*olacak; evli geldiyse, karısı da özgür olacak. Efendisi kendisine bir kadın verir ve o kadından çocukları olursa, kadın ve çocuklar efendisinde kalacak, yalnız kendisi gidecek. Ama köle açıkça, ‘Ben efendimi, karımla çocuklarımı seviyorum, özgür olmak istemiyorum’ derse, efendisi onu yargıç huzuruna çıkaracak. Kapıya ya da kapı sövesine yaklaştırıp kulağını bizle delecek. Böylece köle yaşam boyu efendisine hizmet edecektir.”*²¹³ “Sonsuza dek” anlamını daha da nitelemek için Ebü’l-Hüseyin el-Basrî çevirisi şu şekilde olan bir başka metne atıf yapar: “*elli yıl boyunca hizmet etmeli*”²¹⁴. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî burada “sonsuzluk/ebedî” ifadesini elli yıl gibi uzun bir süre anlamına geldiğini söyleyerek, böylelikle neshe Yahudi kaynaklarda da yer verildiği ihtimalini göstermeye çalışmaktadır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin temel çıkarımı, bu ifadelerden hiçbirisi lafzi anlamda sonsuzluk ifade etmezse, Yahudilerin Sebt gününün sonsuza dek korunmasına dair zorunluluğa dayandırdıkları Yahudi metinlerinin de sonsuza dek geçerliliğine dair iddialarının, hiçbir temeli olmayacağının ortaya çıkmasıdır. Burada ifade edilen sonsuzluk/ebedilik ifadesi örf açısından ibadette belirli bir vakti ya da sürekliliği, devamlılığı ifade etmektedir. Lakin bu da delille sabittir ki belirli bir vakitle sınırlı olması gerekmektedir.²¹⁵

Temelde Tevrat’ta neshin mümkün olmadığını söyleyerek Hz. Peygamber’in risaletine itiraz edenlere, bunun aklen de naklen de sabit olduğu gösterilmektedir. Burada Yahudilere Tevrat’tan önce ilâhî kaynaklı bir hukuk sisteminin olup olmadığı sorulmaktadır. Bunun cevabı aslında ayan beyan ortadadır. Hz. Musa’dan önce bir hukuk sistemi vardır. O halde Hz. Musa’ya inen vahiy daha önce nazil olana herhangi bir ilave içermekte midir? Buna Yahudilerin hayır demesi durumunda

²¹³ Bkz: Çıkış, 21.

²¹⁴ İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 357; Krş: Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 435.

²¹⁵ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî şeriatların birbirini neshetmesini mümkün görmektedir. Bu açıdan neshi de hasen olarak değerlendiren Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bunun akli açıdan da mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah’a ibadet edilen bir fiilin benzerinin başka bir zaman da yani daha sonra kabihe dönüşebilmesinin imkân dahilinde olmasıdır. Bu durumda kabihe tagayyür ettiğinde bunun nehyedilmesi de hasendir, çünkü kabih olanın hasen olduğu mâlûmdur. Buna örnek olarak cumartesi yasağı gösterilmektedir. Basri’ye göre cumartesi yasağının aklen maslahat olarak kavranmasının imkân dahilinde olması gibi bir vakit maslahat başka bir vakit mefsedet olması da aklen mümkündür. Bu durum başka bir örnek olarak da çocuğa gösterilen şefkatin belirli durumlarda maslahat iken başka bir vakitte mefsedet olmasını aklın imkân dahilinde görmesi gösterilmektedir. Diğer taraftan bir şeyin aynı anda hem maslahat hem de mefsedet olmamasını da mümkündür. Bu konuya hastalık, sağlık, zenginlik gibi durumlardan da örnekler verilebilmektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî cumartesi yasağı içinde aynı şeyin geçerli olduğunu, akli açıdan bu durumlar arasında bir fark olmadığını ifade etmektedir. Bkz: Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 370-375.

Tevrat abes durumuna düşmekte ve dolayısıyla ilâhî kaynakla alakasız bir hal almaktadır. Bu da Yahudiler için inançsızlık veya ilâhî kaynaklı olmayan bir din anlamına gelecektir. Eğer önceki ilâhî hukuk kurallarına ilave bir şeyler içeriyorsa, bu durum daha önce serbest olan bazı şeylere dair yasaklar veya yasak olan şeylere yeni serbestiler olduğu anlamına gelmektedir ki bu da neshin açık göstergesidir.²¹⁶

Bu noktada diğer bir itiraz ise Müslüman âlimler tarafından dile getirilen husustur. Yahudi hükümlerinin ezeli ve ebedi geçerliliğine dair Yahudilerin temel iddiasına iki şekilde karşı çıkmaktadır. Birincisi tarihsel süreçte Tanah'ın tahrif olduğu ve bunun doğal sonucu olarak bugün Yahudilerin elindeki metnin Hz. Musa'ya inenle aynı olmadığıdır.²¹⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî aktarılan tüm bu delil ve görüşlerin neticesinin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatini desteklediğini ifade etmektedir. Burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından dikkat çeken hususlardan bir tanesi görünüşe göre sadece Yahudilere hitap etmesidir. Çünkü sadece İbranice Tanah bölümlerini delil göstermekte olup, Yahudilerin iddialarını reddetmekte ve bir ya da daha fazla Yahudi muhataba atıfta bulunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Yahudilerle tartışması nesih tartışmasındaki atıflarla da doğrulanmaktadır. Madelung ve Schmidtke'ye göre Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerine ilgi duyan Yahudiler bulunmaktadır. Hatta bunlardan birisinin sonradan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğrencisi olarak İslam'ı seçtiği ifade edilmektedir. Madelung ve Schmidtke'nin bu aktarımları da bu noktada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Yahudileri muhatap almasını anlaşılır kılmaktadır.²¹⁸

3.8.2. İsmet

Nübüvvetin gerekliliğini iddia edenlerin savunduğu önemli hususlardan bir tanesini de ismet inancı teşkil etmektedir. Peygamberliğin belirli özelliklerinden biri olan ismetle kast olunan, peygamberlerin günahlardan korunmuş olmasıdır. İsmet inancı ile ilgili olarak yapılan tanımlardan biri cezayı hak ettirecek şeylerden

²¹⁶ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 435.

²¹⁷ Himmaşî, **a.y.**

²¹⁸ Adang, "A Rare Case of Biblical 'Testimonies' to the Prophet Muḥammad in Mu'tazilî Literature", s. 300; Madelung, Schmidtke, **Rational Theology in Interfaith Communication**, s. 6.

korunmayı ifade etmektedir.²¹⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî peygamberin ismetini müstakil olarak ele almamaktadır. Lakin usul eserinde bazı yerlerde peygamberin kabih işlemekten menedildiğini diğer bir ifade ile cezayı ve zemmi gerektiren fiillerden korunduğunu ima etmektedir ki bu ismet açısından önemli bir ipucu olarak kabul edilmelidir.

İnsanlar fiile güç yetirebildikleri takdirde ve ilave olarak iyiyi kötüyü ayırt edebilme kabiliyetine hâiz oldukları sürece hasen olsun kabih olsun her çeşit fiili yapabilecek potansiyelde görülmektedir. Bu sebeple bu özellikleri barındıran herkesin, hasen veya kabih fiil işlemesi mümkündür. Lakin Allah'ın, meleklerin ve peygamberlerin durumu bu noktada farklılaşmaktadır. Hikmeti sebebiyle Allah'ın kabih fiil işlemeyeceğini ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî aynı şekilde meleklerin de masum olmaları, Allah tarafından korunmuş olmaları sebebiyle kabih fiil işleyemeyeceğini söylemektedir. O'nun hata işlemesinin mümkün görmediği diğer bir sınıf da ümmetin tamamıdır. Ümmetin tamamının hata üzerine birleşmesini mümkün görmemektedir.²²⁰

Edaya, ta'lîme ve kabule tesir etmesi sebebiyle ayrıca bir nefrete yol açabilmesi göz önünde bulundurularak Peygamberlerin kabih işlemelerinin câiz olmadığını ifade etmektedir. Ona göre peygamberlerin kabih fiil işleyemeyeceği hatadan korunduğu ilk nokta risalet görevlerini eda ettikleri noktadır. Bu sebeple peygamberlerin risalet görevini ifâ ettikleri noktada yalan, unutma, saklama gibi durum söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in bu görevini yerine getirirken hata işlemesinin câiz görüldüğünü düşündüğümüz takdirde, farzlar gibi hususlarda şüphe meydana gelebilir ve bu ibadetlerin Allah'ın belirttiği şekilde yerine getirilip getirilmediğinden emin olunamaz. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre daha önce beyan edilmiş hükmü açıklanmış bir konuda sehven hata edebilir lakin bu hatanın da derhal tashih edilmesi gerekmektedir. Buna örnek olarak da Hz. Peygamber'in namaz kıldırırken sehven yanılması gösterilmektedir.²²¹

²¹⁹ Mehmet Bulut, "İsmet", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 23, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, s. 134.

²²⁰ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 342.

²²¹ Basrî, **a.y.**

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ta'lim olarak zikrettiği husus ise dinî konularda kendisine soru sorulduğunda, cevabını bildiği durumlarda hata etmesi, bunu gizlemesi söz konusu değildir. Dinin ta'limi peygamberliğin asli vazifelerinden bir tanesi olduğu için bu noktada hata yapması mümkün görülmemektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin dikkat çektiği son husus peygamberlerin risâlet görevinden önceki durumlarıdır. Risalet görevinden önce peygamberler tarafından büyük günah işlenmesi ve aynı zamanda onu küçük düşürecek küçük günahların veya hataların işlenmesi câiz değildir. Mesela yalan bu şekildedir. Büyük olsun küçük olsun fark etmeksizin nefret unsuru olan küçük düşürücü bir durumdur ve kötü bir haslettir. Bu sebeple yalanın herhangi bir türü risâlet görevinden önce veya sonra olsun fark etmeksizin peygamberler hakkında câiz değildir. Aynı şekilde kabalık, nezaketsizlik, ta'zimi, hürmeti yok edecek mübahların çoğunluğu, kabule engel olacak kabalık peygamberler hakkında câiz olmayan hususlardandır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Peygamber'in mûcizesinin fesahat ve gaybtan haber vermek olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple ilâhî kelâmın şiirle karıştırılmaması, şiir zannedilmemesi amacıyla risâletten önce ve sonra şiir ve yazının peygamberler hakkında câiz olmadığını söylemektedir.²²²

Sonuç olarak peygamberlerin risâlet görevi gereğince gerçekleştirdiği eylem, söz ve takrirlerinde taşımış oldukları vizyon ve misyona hâlel getirecek herhangi bir kabih fiil işlemesi ve hata etmesi mümkün değildir. Normal şartlarda bir beşer olarak bil kuvve bu imkâna sahip olmakla birlikte, bilfiil olarak bunun ortaya çıkması ilâhî bir koruma altına alındığı için söz konusu değildir.

3.8.3. Mûcize / Mi'rac

İsrâ ve Mi'rac hadiseleri mûcize olarak telakki edilmesi sebebiyle akıl üstü bir konumdur. Dolayısıyla bu konuda yapılan tartışmalar konu hakkındaki rivayetlerin sıhhat durumu veya sübûtu hakkında olmuştur. İsrâ mûcizesi ayetle teyit edildiğinden dolayı genel olarak bir itiraz söz konusu değildir. Hadislerin gündeme getirdiği mi'rac olayı hakkında tartışmalar bulunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de mi'rac

²²² Basrî, a.y.

hakkında ileri sürülen en meşhur rivayeti²²³ -farklı bağlam da ele alsa da- âhâd haber olması sebebiyle bunun ilim ifade eden bir durum olmadığını söylemektedir. Bu sebeple Basrî bu rivayetlerin delil teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir. Diğer taraftan meşhur rivayetin içeriğinin teşbih ifade ettiğini ve büyük bölümünün uydurma olduğunu söyleyerek rivayeti şüpheyile karşılamaktadır.²²⁴

3.8.4. Keramet

Mu'tezile içerisinde her ne kadar keramet hakkında bir birliktelik yoksa da genel eğilim kerametın câiz olmadığı yönündedir.²²⁵ Aslında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye gelinceye kadar Mu'tezilî âlimler arasında kerametın mümkün olmadığı noktasında, fikir birliği bulunmaktadır. Harikulade olayın peygamberlere has bir özellik olduğu vurgulanmakta, onlara göre peygamberlerin peygamberlikleri bu şekilde anlaşılmaktadır. Bu sebeple Allah'ın peygamber dışındaki kimselerin elinde bu tür şeyleri yaratması, bunların âdetin dışında cereyan etme özelliğini bertaraf edecek olup, aynı zamanda peygamberlerin elinde zuhûr eden olayların, onların peygamberliğine delil olması mümkün olmayacaktır. Bu da peygamberliğini ispatlayamama anlamına gelmesi demektir.²²⁶

Mu'tezile peygamberliğin ispatının en önemli ve geçerli delilinin mûcize olarak görmesi sebebiyle onu normalleştirecek bir söylemi ve peygamberlik harici

²²³ "Mûsâ (a.s.) bana, 'Rabbim ümmetine neleri farz kıldı?' diye sordu. "Onlara, 'Elli vakit namaz farz kıldı' dedim. "Musa (a.s.) bana, 'Rabbime dön de şefa'at et, zira ümmetin buna tâkat getiremez.' dedi. "Bunun üzerine Rabbime mürâcaat ettim. Allah Teâla şatırını (bir kısmını) indirdi. Ben yine Mûsâ'nın (a.s.) yanına dönerek durumu kendisine haber verdim: 'Bir kısmını indirdi' dedim. O yine, 'Rabbime mürâcaat et, zira ümmetin tâkat getiremez' dedi. "Ben yine Rabbime mürâcaat ettim. Allah Teâla kalanından bir kısmını indirdi. Mûsâ Aleyhisselâmın yanına yine döndüm. O tekrar, 'Rabbime dön, zira ümmetin buna dayanamaz' dedi. Bir daha mürâcaat ettim. "Allah Teâla, 'Onlar beştir, yine onlar [sevap itibarıyla] ellidir. Benim nezdimde hüküm-ü kaza değişmez' buyurdu. "Musa'nın yanına döndüm. O yine, 'Rabbime dön' dedi." "Ben de, 'Artık, Rabbimden utanır oldum' dedim." Ahmed Naim Babanzâde, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, C. 2, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981, s. 277.

²²⁴ Basrî, *Mu'temed*, C. 1, s. 380-381; Mu'tezilî gelenek içerisinde Tureysisî de bu konuda aynı şekilde düşünmektedir. Bkz: Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî, Kahire, Ma'hadü Mahtutâtî'l-Arabi, 2015, s. 1031-1032.

²²⁵ Son dönem Mu'tezilesi içerisinde kerametın imkân dahilinde olmadığını iddia edenler de bulunmaktadır. İbnü'l-İhşid bunlardan bir tanesidir. O genel anlamda Behşemiyye ekolünden ayrılrsa da keramet noktasında onlarla hem fikirdir. Bkz: Hımmaşî, *Münkız*, C. 1, s. 401; Ucâlî, *Kâmil*, s. 354.

²²⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: en-nübüvvat ve mu'cizat*, C. 15, thk. Taha Hüseyin, İbrahim Medkur, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963, s. 216; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 317.

bir amaç dışında kullanılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Kerametın câiz olduğunu savunanlar tarafından ileri sürülen delilleri farklı yorumlamışlardır. Örneğin Hz. Meryem'in elinde zuhûr elen olağanüstü olayları keramet olarak değerlendirmemişler, Hz. Zekeriyya'nın mucizeleri olarak kabul etmişlerdir. Eğer ki salih insanların elinde bu tür olayların zuhûr edebileceği söz konusu olsaydı, bunun tüm salih kulların elinde de gerçekleşmesi mümkün olurdu. Bu da yukarı da ifade edildiği gibi mucizeyi sıradan bir hadise konumuna getirmektedir.²²⁷ Keramet ile ilgili olarak aktarılan haberlerin âhâd olması da ayrı bir eleştiri noktasıdır. Bu noktadaki haberlerin kesin bilgi ifade etmediğini belirten âlimler diğer taraftan böyle bir şey vuku bulmuş olsaydı sahabenin elinde zuhûr ederdi, demektedirler.²²⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Mu'tezile'nin aksine Ehl-i Sünnet ve Şîa gibi mucizeden ayrı olarak kevnî bir kerametın varlığını da kabul etmektedir.²²⁹ Ona göre keramet aklî açıdan mümkün olup bunu reddetmeyi gerektirecek bir nass da bulunmamaktadır.²³⁰ Onu ayrı kılan husus birçok Mu'tezile âliminin aksine salihlerin kerametini kabul etmesidir. Mu'tezilî âlimler olağanüstü olay statüsüne giren mucize, irhâs, keramet, maûnet gibi olayların hepsinin ortak yönünün olağanüstülük/hârikulâdelik olması sebebiyle mucize olarak değerlendirmektedir. Buradan hareketle temelde sadece mucizenin bulunması sebebiyle keramet gibi konulara mesafeli durmuşlar, mucizenin sadece peygamber elinde zuhûr edebileceğini savunmuşlardır.²³¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî salih kimselerin elinde kerametın zuhûr edebileceğini kabul etmekte ve nassta buna engel bir durumun

²²⁷ Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 15, s. 242-243; Ayr. Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, "İslam Akaidinde Kutsiyet, Velayet ve Keramet İnancına İtikadi Mezheplerin Bakışı", **İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velayet, Keramet**, 1. bs, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017, s. 122.

²²⁸ Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 15, s. 225.

²²⁹ Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 401; Fahrüddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 163; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrüddin er-Râzî, **et-Tefsîrül-kebîr = Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 21, 3. bs, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, s. 431; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahrüddin er-Râzî, **el-Erba'în fî uşûli'd-dîn**, C. 2, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986, s. 199; Fahrüddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, C. 3, s. 546; Hillî, **Menâhicü'l-yakîn**, s. 430; Ucâlî, **Kâmil**, s. 354; Beyzâvî, **Ṭavâli'**, s. 230; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 448; Ansî, **el-Mehaccetü'l-beyzâ'**, s. 179b.

²³⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 318; Ucâlî, **Kâmil**, s. 354.

²³¹ Kevser Demir Bektaş, **Mu'tezile ve Keramet Behşemiyye ve Hüseyniyye Ekolleri Arasında Kerametın İmkânı Üzerine Tartışmalar**, Endülü, 2019, s. 42-43.

olmadığını ifade etmektedir.²³² Lakin kendisi keramet tasavvuru etrafından teşekkül eden müritlik anlayışını da kabul etmemektedir. Bu şekilde bir sistemize unsuru kabul etmenin aklı itibarsızlaştırmak anlamına geleceğini ifade etmektedir.²³³ Nihâî olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önce kerametın geçersizliğini ispat etmek için ileri sürülen görüşleri kabul etmemiş ve ileri sürülen delilleri de reddederek çürütmüştür.²³⁴

Genel olarak keramete yöneltilen itirazlarda mûcizenin konumunu zedeleyeceği ifade edilmektedir. Buradaki itirazdan anlaşılan kerametle bir değer kaybı gündeme geleceğidir. Bu açıdan keramete getirilen itirazda, keramet türü harikuladelik taşıyan olayların peygamber dışında birinin elinde gerçekleşmiş olması, münafık, kâfir gibi kimselerin elinde de gerçekleşebilme imkânını gündeme getirmektedir. Bu da kerametın salih insanlarda zuhûr etmesinin güzel bir yönünün olmadığı anlamına gelmektedir. Bu yönüyle kerametın mantıklı veçhesi bulunmadığı gösterilmekte ve mümkün olmadığı ifade edilmeye çalışılmaktadır. Buradaki temel itiraz noktası karşıt görüşün aslında kendi görüşlerini nakzettiğidir. Diğer bir ifade ile Behşemiler kerameti kabul edenlerin öncül ve kabullerinden hareketle bir çıkarsamada bulunmaktadırlar.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî harikulade olan bir olayın iki farklı grupta tezahür edebileceğini ifade etmektedir. Ya peygamberlerin elinde ortaya çıkabilir ya da peygamberlerin dışındaki herhangi bir kimsede zuhûr etmesi imkân dahilindedir. Eğer peygamber harici meydana gelmesi imkân dahilindeyse yine iki farklı durum söz konusudur: Bu da nübüvveti tasdik etmek veya etmemek amacıyla birlikte ortaya çıkması şeklindedir. Yani Peygamber harici birinin elinde zuhûr eden harikulade olay bir amaç için ortaya çıkmaktadır. Bu amaç da peygamberin nübüvvetini tasdik etme ve etmeme gayesi ile birlikte olabilmektedir. Bu durumda da yukarıda zikredilen duruma ilave olarak üçüncü bir durum ortaya çıkmaktadır. Birinci olarak bu tür hadiselerin sadece peygamberler elinde meydana gelebileceği iken ikinci durumda peygamber dışında bir kişide de nübüvveti tasdik amaçlı meydana gelebilmektedir.

²³² İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 318.

²³³ Masoud Jalali-Moqaddam, Bujnurdî, "Abû'l-Husayn al-Basrî", s. 369; er-Râzî, **el-Erbain fi usuli'd-din**, s. 320; Fahreddin er-Râzî, **İ'tikâdât**, s. 45.

²³⁴ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 294; Ucâlî eserinde uzunca bir bölümü Hüseyinî düşüncede teşekkül eden keramet anlayışını izaha ayırmaktadır. Bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 354-376.

Üçüncü durumda ise peygamberi tasdik amacı olmaksızın başka birisinin elinde zuhûr etmesi mümkündür.²³⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilk iki seçeneği elemekte olup üçüncü seçeneği ele almaktadır. Zîra ilk iki seçenek kerametın imkânını kabul etmeyen âlimlerin dile getirdiği şeylerdir. Bunun kabulü kendi iddiasının inkârı anlamına geleceği için Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, ilk iki seçeneği direk elemektedir. Böylece elde üçüncü seçenek kalmaktadır. Kerametın imkânını kabul etmeyen Basrî öncesi Mu'tezilî âlimlere göre bu seçenek de geçerli değildir. Çünkü nübüvvet kapsamı dışında harikuladeliğe imkân tanındığı vakit, bunun kapsamına her şey dahil olmaktadır. Veli kimsenin elinde zuhûr eden olayın kâfir, fâsık gibi kimselerin elinde de zuhûr etmesi imkân dahilindedir.²³⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kerametın veli kimsenin elinde zuhûr etmesini ona karşı bir tefaddül, ikram ve ta'zim olarak telakki etmektedir. Ona göre burada elinde kerametın zuhûr ettiği kimseyi yüceltme söz konusudur. Peki bu olayların -kerametın imkânını kabul etmeyenlerin iddia ettikleri gibi- kâfir, fâsık gibi yüceltilmeyi hak etmeyen kimselerin elinde zuhûr etmesi mümkün müdür? Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu soruya cevabı net bir şekilde olumsuzdur. Çünkü bu gibi kimseleri ta'zimin kabih olduğu aşikârdır. Bu sebeple kâfir ve günahkâr kimselerin elinde zuhûr edebilecek olan olayların gayesinin, ta'zim olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu da cezaya dûçar olan kimseler ile çocuklar gibi ta'zimi hak etmeyen kimselerin elinde harikulade olayların zuhûr etmesini imkân dışına çıkarmaktadır. Nihâî olarak salih kimsenin elinde meydana gelen harikuladeliğin kabih bir vecih içermemesi ve bunun kendisine yüceltme sebebiyle verilmesini de göz önüne aldığımızda, kerametın imkânını geçersiz kılacak bir durum söz konusu olmamaktadır. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse harikulade olayın belirli durumlarda kabihlik yönünün bulunması sebebiyle imkânsız sayılması, kabihlik ihtiva etmediği durumlarda da imkânsız olmasını gerektirmemektedir. Bir yönden hareketle meydana gelen imkânsızlığın, olayın ihtiva ettiği temel olguyu da geçersiz kılması söz konusu değildir.²³⁷

²³⁵ Ucâlî, **Kâmil**, s. 360.

²³⁶ Ucâlî, **a.y.**

²³⁷ Bkz: Ucâlî, **a.g.e.**, s. 373.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve takipçileri hârikulâde olayların farklı amaç ve kişilerde zuhûr edebileceğini kabul ederek kendisinden önceki genel kabule karşı çıkmaktadırlar.²³⁸ Mu'tezile'nin özellikle nübüvvetin yegâne ispat yönetimi olarak mûcizeyi kabul etmesi, hârikulâdelik ifade eden hususların peygamberlik müessesine hasredilmesine sebebiyet vermiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise mûcizenin peygamberliğin yegâne delili olmasının farklı kişilerde olağan dışı hallerin zuhûr etmesine mâni olmadığını savunmaktadır.²³⁹



²³⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kerameti kabul etmesi irhas hakkında ne düşündüğünü de akıllara getirmektedir. Kendisinin bu nokta bir ifadesi olmamakla birlikte takipçilerinin de ifadelerinden hareketle irhası da câiz gördüğünü ifade edebiliriz. Diğer bir ifade ile kerameti kabul etmenin doğal sonucu olarak irhası da kabul etmektedirler. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 322.

²³⁹ Bektaş, **Mu'tezile ve Keramet**, s. 103.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
VA'D-VAÎD, EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN, EMR-İ
BÎ'L-MA'RÛF VE NEHY-İ ANÎ'L-MÜNKER



4.1. Va'd-Vaîd

Va'd ve vaîd genel anlamıyla 'fayda ve zararı ifade eden haber' olarak karşımıza çıkmaktadır. Va'd haber veren cihetinden bir kimseye ulaşacak olan faydanın verilmesi iken, vâid ise başına gelecek olan zararın haber verilmesi olarak kullanılmaktadır. Mu'tezilî âlimler tarafından genel olarak geleceğe dair bir haber olarak değerlendirilmektedir. Kelâm ilmi açısından fiillerin işlenmesi, terk edilmesi gibi durumlarda alacağı hükümler ve bunun neticesinde kulların hak edişleri ile alakalı olarak mükellefin durumlarını inceleyen bir konudur. Va'd ve vâidî aklî ve naklî şekilde ikiye ayıran âlimler bu konu altında va'd ve vâidin tanımlanması, bu ikisine konu olan medih, zemm, sevap, ikab, ta'zim ve istihfâf gibi konuları değerlendirmişlerdir.¹

4.1.1. İstihkak

İstihkak düşüncesinde fâilin medh veya zemmi hak etmesi için fiil, vech, ihlal gibi belirli şart ileri sürülmektedir. Fiilin alacağı hüküm için gerekli olan bu şartlar noktasında farklı görüşler beyan edilmektedir. Burada da sadece medhin hak edildiği, medih ve sevabın birlikte hak edildiği, sadece zemmin hak edildiği, zemm ve cezanın hak edilmesi şeklide dört farklı kategoriden bahsedilmektedir.

Konudaki temel nokta hak etmedir. İstihkakın ne olduğunun anlaşılması için öncelikli olarak hak etmenin yani hak kavramının ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Bu cihetten Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de hakkın dilde, örfte ve şeriatteki tanımlarından bahsetmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hak kelimesinin dildeki anlamının var olmaya tekabül ettiğini söylemektedir. İkinci olarak örfî açıdan tanım yapan Basrî, hakkı "var olduğuna veya olmadığına dair itikadın veya buna dair bir haberin sahih olduğu şey" şeklinde tanımlamaktadır. Şeriat açısından yaptığı tanımda hasenlik vurgusu göze çarpmaktadır. Zîra hak ait olduğu kimse için fiillerini veya sahip olduğu bazı özelliklerini hasen yapan şeyler olarak tarif edilmektedir.²

¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 396; Mu'tezilî düşünce yapısından va'd ve vaîd'in teşekkülü için bkz: Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'de İstihkak Teorisi (Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi)", Malatya, İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017, s. 76-88.

² Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uḳûl**, C. 3, s. 239-240.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hak kavramını tanımlaması neticesinde medih, zemm, ta'zim, sevab ve ikab gibi kavramlar ortaya çıkmaktadır. Ona göre medih söze dayalı bir övgüdür. Bu övgü şeklinde kasıt aranmaktadır. Bir sözle kasıtlı olarak başkasının değerini yükseltmek, diğer bir ifade ile onu yüceltmektir. Kısaca övmek şeklinde ifade edebileceğimiz medih de yüceltme bulunmaktadır. Kasıt olarak zikredilen şart karşımızdaki kimsenin değerini yüceltmektir. Örnek vermek gerekirse Müslüman bir kimseye 'müslüman' şeklinde hitap edilirse, bu o kişi için bir medihdir. Lakin aynı ifade Müslüman olmayan birine örneğin Yahudiye söylendiğinde bu medh olmamaktadır. Çünkü Yahudiye sarf edilen bu ifadede, onun değerini yüceltme kastı bulunmamaktadır. Zemimde durum bunun tam tersidir. Zemm de muhatabın değerini düşüren kasıtlı bir sözdür. Yermek olarak da ifade edilen zemme örnek olarak bir Müslümanın bir Yahudiye yermek kastıyla "ey Yahudi" demesi gösterilebilir. Aynı sözü Yahudi başka bir yahudiye söylese bu zemm olarak değerlendirilmemekte olup bilakis övgü olarak kabul edilmektedir.³

Ta'zime geldiğimizde ise medih ve zemimde olduğu gibi sadece söz ile olmayıp fiille veya eğer muhatabın değerini yükseltmek kastı ile yapıldıysa bir fiilin terki ile de olabilmektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve takipçileri tarafından istihkaka konu olan tüm meselelerde kasıt şartı aranmaktadır. Birisini övmek, muhatabın karşısında ayak ayak üstüne atmamak, muhatabın karşısında ayağa kalkmak ta'zime örnek olarak gösterilebilir. Ta'zimin zıttı olarak küçük düşürme yani istihfâf yer almaktadır. O da aynı şekilde söz, fiil ve fiilin terki ile meydana gelmektedir.⁴

Sevaba geldiğimizde ise -başkasına karşılık olarak- ta'zim ve mutluluk ile halis, devamlı faydayı ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî sevap tanımına "bir şeye karşılık olarak" yapılmasını eklemektedir. Ona göre sevap sözünden anlaşılan bir şeyin karşılığı olarak ödülüdür.⁵ Sevapta göze çarpan unsur faydadır. Sevabın tanımlanmasında ufak nüans farklılıkları söz konusudur. Bazı âlimler tanımda devamlılığı zikretmemişlerdir. Bu âlimlerin temel endişesi devamlı olmasa da faydadan ufak bir parçanın da sevap olarak nitelendirilmesidir. İbnü'l-Melâhimî

³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 396; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uqûl**, C. 3, s. 241.

⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 396.

⁵ Himmaşî, **Münkız**, C. 2, s. 5.

sevapta ana gündemi ahiretin teşkil etmesi sebebiyle tanımda ‘devamlılık’ ifadesinin yer alması gerektiğini ifade etmektedir. İkab ise sevabın tam tersine olup istihfâf cihetinden gelen saf büyük zarardır. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ikab tanımında da bir ekleme yapmaktadır. İkabında bir şeyin cüzüne/parçasına karşılık olarak yapılması şartını ilave etmektedir. Sevapta bir şeye karşılık olmasını kabul ederken, ikapta şey yerine ‘cüz/parça’ ifadesini kullanmaktadır.⁶ Cezalandırma da devam konusu farklılık arz etmektedir. Cehennem ehlinin ebediliği meselesi ile yakından alakalı olan konu da Cehennemin ebediliğini savunanlara göre ikâbta da devam söz konusu iken, aksi yönde görüşü benimseyenler için tanımda ‘devam’ ifadesine yer verilmemektedir.⁷

Medh ve ta’zîmin hak edilmesi için üç tane şart ileri sürülmektedir. İlk olarak vâcibin ifası, mendub fiil ve kötünün ihlâli ve zıddı olan bir fiille terk edilmesidir. Zemm ve istihfâfın hak edilmesinde ise kabîh fiili yapmak, vâcibi ihlal etmek veya zıddıyla onu terk etmek, yapmamak şart olarak sayılmaktadır.⁸

Sevap ve ceza mükellef için söz konusu olup; sevap, medh ve ta’zimin hak edilişi ile kazanılırken, ceza da zemm ve istihfâfın hak edilişi ile ortaya çıkmaktadır. Sevap ve cezanın hak edilişi ile ilgili çeşitli şartlar ileri sürülmektedir. Medh ve ta’zimin istihkakı için vâcibin vücûbiyeti veya vâcibliğinin bir yönü sebebiyle yapılması ve kâbîhin de kötülüğü sebebiyle işlenmemesi şart olarak ileri sürülmektedir. Bu sebeple dünyevi bir gaye ile yapılan örneğin riyakâr bir itaat gibi durumlarda medh söz konusu değildir. Bu durum aynı şekilde sevap için de geçerlidir. Zemm ve istihfâfın hak edilmesinde kötü eylemde bulunmak ve vâcibi ihlal etmek şart olarak sayılmaktadır. Burada yapılan eylemin neliğine dair bilginin önemli bir yeri vardır. İşlenen fiil ve eylemlerde bilinçli olma istihkakın ortaya çıkmasının temel şartı olarak sürekli zikredilmektedir. İşlenen fiile yönelik bilgi sahibi olmak, öğrenme ve araştırmaya yönelik eylemde bulunmak önem arz etmektedir. Zemm ve istihfâf için zikredilen bu şartlar aynı şekilde ikâb için de geçerli kabul edilmektedir. Konuyla ilgili zikredilmesi gereken diğer bir husus da sevaptaki meşakkat şartıdır. Bazı âlimler sevapta meşakkati şart koşmuşlardır. Sevap

⁶ Hîmmaşî, a.y.

⁷ İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 396-397.

⁸ İbnü’l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 3397.

ta‘zimi, yüceliği ve büyük bir faydayı ifade etmektedir. Bunlar mükellefin katlandığı meşakkatin karşılığı olarak tezahür etmektedir. Zîra mükellef şehvet gibi nefsânî arzularını frenlemiş ve büyük bir meşakkate katlanmıştır. Dünyada ebedi ödül ve cezanın elde edilmesi imkân dahilinde değildir. Mükellefin birer meşakkat ifade eden görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi daha üst bir faydayı elde etmeye yöneliktir. Bu da devamlılık arz eden ebedi sevaptır. Bu sebeple meşakkat aslında dünya ile ahiret arasını ayıran bir unsur olarak karşımızda durmaktadır.⁹

Ebû Âlî el-Cübbâî ve Ebû Kâsım el-Belhî medh ve zemmin ‘ihlal’ nedeniyle hak edilmelerini câiz görmemektedir. Onlara göre medh ve zemmin istihkakı fâilin ihlâlî esnasında işlediği fiil ile vâkî olmaktadır. İhlâl esnasından yapılan bu fiil de vâcibî ya da kabîhi terkten ibarettir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve onun görüşünü takip edenler tarafından ise medh ve zemm ‘ihlâl’ nedeniyle hak edilmektedir. Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’nin bu görüşte olduğunu ifade eden İbnü’l-Melâhimî kendi tercihinin de bu görüşten yana olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’ye göre vâcip, ihlal edilmesi zemmin istihkakına imkân veren veya zemmin istihkakına etkisi olan bir şeydir.¹¹ Diğer tarafta haram, yapılması cezayla yasaklanan fiildir. Yani haramın işlenmesi dolayısıyla bir ceza söz konusudur.¹² Mükellef emredilen fiili yaptığında sevaba nail olmaktadır. Yani emir karşılığında sevap ve ceza söz konusu olmaktadır.¹³ Emirîn vücut ifade etmesi dolayısıyla Ebû’l-Hüseyn el-Basrî fiili yapmamanın cezayı gerektireceğini, masiyet olduğunu ifade etmektedir.¹⁴

Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’nin bu noktadaki ifadelerine baktığımızda göze çarpan husus vâcibin ifâsı ya da ihlâlidir. Emirîn vücutu sebebiyle vâcipler yerine getirilmelidir. Vâciplerin ihlal edilmesi durumunda da cezalandırma gündeme gelmektedir.¹⁵

⁹ İbnü’l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 397-298.

¹⁰ İbnü’l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 398.

¹¹ Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 4.

¹² Basrî, **a.y.**

¹³ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 54.

¹⁴ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 60; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniqa**, s. 295.

¹⁵ Hillî, **Menâhicü’l-yaqîn**, s. 504-505.

4.1.1.1. Fiiller

Hüsün-kubuh meselesinin bir alt başlığı olmakla birlikte fiiller nihayetinde medih ve zemmi icap ettirmeleri sebebiyle istihkakın alanına da girmektedir. Bu sebeple fiillerin hüsün ve kubuh açısından incelenmesi aynı zamanda onların medih ve zemm açısından taksim edilmesi demektir.

Mu'tezilî düşüncede istihkakın hak edilmesinde insanın kendi fiilleri başat roldedir. Burada sevabın hak edilmesi için -yukarıda da zikredildiği üzere- meşakkatli olan fiili yerine getirmek diğer taraftan kötü olması sebebiyle sonucunda cezanın hak edildiği eylemi de terk etmek gerekmektedir. Lakin ikâbın hak edilmesinde şart olarak mezkûr fiili işlemek görülmektedir. Yani günah eylemini işleyen cezayla karşı karşıya kalmaktadır. Sevabın karşılığı olarak meşakkat görülürken, cezanın karşılığı olarak şehvet veya kötü şüphe zikredilmektedir. Burada Allah'ın kabih bir fiil işlemesi varsayıldığında nasıl bir istihkakın ortaya çıkacağı sorusu gündeme gelmektedir. Bir grup âlim Allah'ın zemmi hak edeceğini lakin cezayı hak etmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın şehvet ve şüphesi bulunmamaktadır. Zemm ile ikâb arasındaki bu ince ayırım noktasında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Allah'ın bunu hak etmeyeceğini, Allah hakkında cezanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Diğer taraftan bu durum mükellefler için söz konusu olup Allah hakkında imkân dahilinde değildir.¹⁶

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî fiilleri çeşitli taksime tâbi tuttuktan sonra fiilleri de hüsün-kubuh açısından değerlendirmektedir. Bu noktada teklife muhatap kılınanların fiillerini hüsün-kubuh kapsamında değerlendirmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî fiilleri hüsün ve kubuh açısından ele almadan önce 'mükellefiyetten önce sâdır olan fiiller' ve 'tekliften sonra sâdır olan fiiller' şeklinde ikiye ayırmaktadır. Teklif vâkî olmadan önceki fiillere örnek olarak uyuyan, aklî dengesi yerinde olmadan yapılan

¹⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 398; Kādî Abdülcebbar sevap ve ikabta meşakkati merkeze alarak meşakkatin fiillerine etki ettiği bu iki unsuru birlikte hak edebileceklerini savunmaktadır. Kādî Abdülcebbar bu noktada temkini, fiil yapabilmeyi koyarak cezanın imkânı ile kulun fiil yapabilme imkânı arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu aynı zamanda Allah ile insan arasında da ayırım yapma imkânı sağlamaktadır. Kādî Abdülcebbar'a göre şayet kötü fiil işlerse bununlar zemmi hak etmekte olup bunun karşılığında cezayı hak etmesi mümkün değildir. Çünkü Allah hakkında meşakkat söz konusu değildir. Kādî Abdülcebbar'a göre sevap ve ikâbın Allah hakkında imkânsız olduğunu gösteren husus meşakkattir. Maraz, "Mu'tezile'de İstihkak Teorisi", s. 164-165.

fiilleri, buluğa ermeden önce çocuğun yapmış olduğu fiilleri örnek göstermektedir. Bu tür fiillerin medh ve zemme konu olmadığını ifade eden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu tür fiilleri hüsün-kubuh kapsamında değerlendirmemektedir.¹⁷

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hüsün-kubuh açısından ele aldığı fiiller mükellef olduktan sonra sâdır olan fiillerdir ki bunların durumu da istihkakın alanına girmektedir. Basrî bu tür fiilleri kendi içerisinde ikiye ayırmaktadır. Burada da temel nokta kudret ve temekkündür. Fiilin işlenmesinde kudreti olan yani kâdir olan ve bilgi açısından mütemekkin olanın işlemesi ve işlememesi gereken fiillerdir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî yapmaması gereken fiilleri yapanın zemmi hak ettiğini ifade ederken, işlenmesinde bir sakınca olmayan fiilleri yapanın da zemmi hak etmediğini söylemektedir. Onun açısından teklifte fiillerin medih ve zemme konu olması için kudret ve yapılacak fiile dair mütemekkin sağlam bir bilgi gerekmektedir.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî birinci gruptaki zemmi hak etmede etkisi olan bu fiilleri kabih olarak değerlendirmektedir. Kabihi de büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayıran Basrî, küçük olan kabihi “fâilin sevab ve medhinden daha fazla olmayan kabih” olarak tanımlarken¹⁸; büyük kabihi de “fâilin cezasına denk veya daha fazla sevabı olmayan kabih” olarak değerlendirmektedir. Büyük kabihi de “yapılmasının büyük bir cezayı ortaya çıkardığı kabih” ve “yapılması bu şekilde büyük bir cezayı gerektirmeyen kabih” olarak ikiye ayırmaktadır. Basrî ilkinin küfür olarak değerlendirirken ikincisine de fısıq/günah olarak kabul etmektedir.¹⁹

Hasen fiil çerçevesinde değerlendirdiği kâdir olanın ve mütemekkin olanın yapmasında bir sakınca olmayan fiillerin zemmi hak etmede bir etkisi bulunmamaktadır. Bunlar hasen fiildir ve hasen fiilin de zemmin istihkakında bir tesiri söz konusu değildir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hasen fiili de ikiye ayırmaktadır: Birincisi sevap ve medihin istihkakına etki edip hasenliğine zâid bir sıfatı bulunmayan fiillerdir ki buna örnek olarak mübahı göstermektedir. İkincisi ise

¹⁷ Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 335.

¹⁸ Farklı gayelere matuf olmak üzere kabih, masiyet, mahzûr, muharrem, zenb, mekruh, mezcûr anı, mütevaad aleyh şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz: Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 336-337.

¹⁹ Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 335; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin tanımında dikkat çeken husus fiilin yapılmaması durumunda zemmi gerektiren şekilde tanımlanmasıdır. O tanımı tesir/etkiyi öne çıkarmaktadır. Çünkü fail vâcip olan bir fiilin benzeri ile veya başka vâcip fiiller ile karşılayabilir. Bu sebeple Basrî tanımında fiilin yapılmaması durumunda zemmin istihkakına tesir eden şekilde tanımlamıştır. Bkz: Basrî, **a.g.e.**, C. 1, s. 336.

medhin istihkakında etkisi olan ve hasenliğine zâid bir sıfatı olan fiillerdir. Bu tür fiiller de ‘yapılmamasında yani ihlal edilmesi durumunda zemmin hakedilmesine bir etkisi olmayan fiiller’ ve ‘yapılmaması durumunda zemmin istihkakında etkili olan fiiller’ şeklinde ikiye ayrılmaktadır.²⁰

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî yapılmaması durumunda zemmin istihkakında etkisi olmayan fiillere mendup fiilleri örnek göstermektedir. Bu fiiller vâcip mânâsında olmayıp yapıldığında medhi gerektirirken, yapılmadığı takdirde zemm söz konusu değildir. Mendup fiili de kendi içerisinde ihsan tarikiyle başkasına fayda taşıyan ve taşımayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî yapılmaması durumunda zemme etkisi olan fiillerin de vâcip olduğunu beyan etmektedir. Vâcip teklife muhatap kılınmış kimsenin herhangi bir şekilde o fiili yapmama durumu söz konusu değildir. Vâcibi de kendi içerisinde muayyen vâcip ve muhayyer vâcip şeklinde ikiye ayırmaktadır. Birinci gruptaki muayyen vâcip fiilin bizzat aynısının yani kendisinin ihlali ile zemmin hak edilmesinde etkisi olan fiillerdir. Tahyir üzere olan muhayyer vâcibi de ikinci grup teşkil etmektedir. Bu tür fiiller fiilin aynısı veya onun makamına geçen fiilin terk edilmesinde zemmin istihkakında etkisi olanlardır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bu tür fiillere kefareti örnek göstermektedir. Basrî daha sonra birinci grupta zikrettiği fiilin kendisinin ihlalinde zemmi gerektiren fiilleri de kifâyet üzere ve a’yan üzere olacak şekilde ikiye ayrılmaktadır. A’yân üzere vâcip zemmin istihkakında başkasının o fiili yapmadığına dair zannının gözetilmediği yani itibar edilmediği vâciptir. İkinci tür olan kifâyet üzere vâcip ise bu durumun itibara alındığı vâciptir. Bu ikinci tür vâciplere cihat örnek verilmektedir. Bu durumdaki bir kimse bu tür fiillerin yerine getirildiğini zannetse ve fiili yapmasa zemm tahakkuk etmez lakin bu fiillerin yapılmadığını zannederek ihlal etse bu durumda zemm tahakkuk etmektedir.²¹

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî fiillerin durumu hakkında iki farklı tasnif daha zikretmektedir. Mübahlar gibi ‘hükmü olmayan’ ve ‘hükmü olan’ şeklinde ikili bir tasniftir. Hükmü olanlar da ‘hükmün fâilini alakadar ettiği fiiller’ ve ‘fâilin dışındakileri bağladığı fiiller’ şeklinde kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Fâilin

²⁰ Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 335-336.

²¹ Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 365; Meyyis tahkikinde bu pasajda bazı düşmeler bulunmaktadır. Krş: Basrî, **Mu‘temed**, C. 1, s. 336.

kendisini alakadar ettiği hükme örnek olarak mükellefin başkasının malı üzerindeki cinayeti örnek gösterilmektedir. İkinci tür yani hükmü başkasını ilgilendiren fiilleri Basrî ikiye ayırmaktadır: Birincisi; âkile üzerine diyetin gerekliliği örneğinde olduğu gibi fâilin başkasının malı hakkında başkasını ilgilendiren fiilleridir. İkincisi; fâilin kendi malı hakkında başkasını ilgilendiren fiillerdir ki buna da örnek olarak yetimin velisinin yetimin malı hakkında yapmış olduğu bazı tasarruflar gösterilmektedir.²²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yapmış olduğu üçüncü bir tasnif de aklî ve semî açıdan fiiller şeklindedir. Aklî fiiller ahkamı aklî olarak bilinenler iken; semî fiiller ise hükmünün bilinmesinde naklin etkisi olan fiillerdir. Şer'î olarak da isimlendirdiği semî fiillerde kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: Birincisi; şeriatın kendisinin fiilin şeklini tesbit ettiği ve onunla taabbüdün sabit olduğu durumlardır fiillerdir ki buna örnek olarak namaz verilmektedir. İkincisi ise ilave ve eksiltme yoluyla şeriatın fiilin şartlarından bir şartı değiştirdiği durumlardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî buna da örnek olarak alışverişi göstermektedir. Alışverişin hükmü akılca mâlûmdur lakin şeriat ona bazı şartlar ilave etmiştir ki bu sebeple şer'î bir amel olarak nitelenmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî şer'î sebepleri de iki gruba ayırmaktadır: Sübûtu ve var olması şeriat sebebiyle olanlar şeklinde tarif edilen birinci türe namazın bozulması örnek olarak gösterilmektedir. Çünkü kendisi şeriatle sabittir ve aynı şekilde kaza yapılması gerektiğine sebep olması da şeriatle sabit olmuştur. İkincisi de sübûtu akılla bilinip böyle bir hükme sebep oluşu şeriatle bilinendir.²³

İkâbın hak edilmesinin akıl veya nakil yoluyla bilinip bilinmemesi hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bazı âlimler Allah'ın mükellefe nakil yoluyla ikâbın hak edilmesini bildirmesi gerektiğini savunmaktadır. Yani Allah'ın mükellefe bunu aklî delille bildirmesi gerekmediğini ifade etmektedirler. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de ikâbın hak edilmesinin aklî yoldan delâlet edilmesini kabul etmemektedir. Ona göre akıl genel anlamda istihkakın mümkün olduğunu göstermektedir. Bu sebeple ona göre akıl ikâbın hak edilmesinin imkânına delâlet etmekte olup kesin olarak o istihkakın gerçekleştiğini göstermemektedir.²⁴

²² Basrî, **Mu'temed**, C. 1, s. 341.

²³ Basrî, **a.y.**

²⁴ Himmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 24; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. 5, s. 130.

4.1.2. Tövbe, Af ve Şefa

Tövbenin tanımında biri insana diğeri Allah’a dönük olmak üzere iki yön söz konusudur. Günah işlemek bir nevi Allah’tan yüz çevirmek, uzaklaşmak olarak algılandığı için kişinin tövbe etmesi tekrar Allah’a yönelmesi dönmesi demektir. Allah açısından bakıldığında ise tövbe eden kişiyi affetmesi, kulun ona yönelişine cevap vermesidir.²⁵ Tövbeye temel unsur günahı bırakmaktır. Buna ilave olarak tövbenin belirli şartları bulunmaktadır. Genel olarak günahı kabihliğinden/kötülüğünden dolayı bırakmak, nedm/pişmanlık duymak, azim/bir daha aynı günahı işlememek, hayırlı işler ile günahı telafi etmek gibi şartlar zikredilmektedir.²⁶

Ebû Hâşim el-Cübbâî tövbeyi, “*kabihten kabihliği dolayısıyla pişman olmak ve onu tekrar yapmamak üzere azmetmek*” olarak tanımlamaktadır. Çünkü tövbe gayret sarf etmektir. Eğer bir kimse işlediği gûnahtan pişmanlıkla beraber tekrar yapmamaya azmetmezse, gayret sarf etmiş veya azmetmiş olmaz. Ebû Hâşim’in aksine bir grup azmi tövbenin bir parçası değil şartı kabul etmişlerdir.²⁷

Ebû’l-Hüseyn el-Basrî de burada ilk adımda Ebû Hâşim ile hemfikirdir. O da tövbeyi onda bir zarar olsun veya olmasın kabihten kabihliği dolayısıyla pişman olmak ve ondan sakınmak olarak kabul etmektedir.²⁸ Elimizdeki verilerde pişmanlık [nedm] ön plandadır. ‘Azim’ kaydı geçmemektedir. Kötülükten korunmak ifadesi burada azim ile yorumlanabilir. Zîra bir şeyden korunmak demek onu yapmamaya bir nevi azmetmektir. Basrî’nin en önemli takipçisi Melâhîmî de azmi şart koşmamaktadır. Bu da azmin Basrî tarafından şart olarak kabul edilip edilmediği noktasında biraz daha temkinli konuşmaya sebebiyet vermektedir.²⁹

²⁵ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, C. 3, s. 12.

²⁶ Bkz. Hillî, **Keşfü’l-murâd**, s. 395; Kadî Abdülcebbar tövbe ile özür dileme arasında benzerlik kurarak meseleyi tanımlamaktadır. Özür dileme (i’tizar) de hak edilen kınamayı bertaraf etmek için yapılan kötü eylemden pişmanlığı ifade etmektedir. İşlevleri açısından tövbe ile özür dileme aynıdır. Bakıldığında ikisinde de kötü bir durumun sonucunu gidermek vardır. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında bir kabahat işleyenin özür dilemesi gerektiği gibi günah işleyenin de tövbe etmesi gerekmektedir. Diğer taraftan özür beyan edenin özrünün kabul edilmesi gerektiği gibi tövbenin edenin de bağışlanması gerekmektedir. Bkz: Kadî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 14, s. 311.

²⁷ İbnü’l-Melâhîmî, **Fâ’ik**, s. 426; Hillî, **Keşfü’l-murâd**, s. 396; Hillî, **Menâhicü’l-yağîn**, s. 523.

²⁸ Himmaşî, **Münkız**, C. 2, s. 87-88.

²⁹ İbnü’l-Melâhîmî, **Fâ’ik**, s. 426-427; Hillî, **Menâhicü’l-yağîn**, s. 523.

Tövbe ile ilgili temel tartışmalardan bir tanesi de tövbenin gerekliliğidir. Tövbenin aklen mi yoksa naklen mi zorunlu olduğu noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tövbenin aklen vâcip olduğunu söylemektedir. Bu noktada tövbenin aklen vâcip olduğunu söylerken; tövbenin hükmü konusunda Ebû Alî el-Cübbâî ile hemfikir olup bu zorunluluğun illeti ve yönü noktasında ayrışmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî burada illeti kabihlik olarak belirlerken; Ebû Alî, zarar³⁰ ifade etmesi olarak belirlemektedir. Basrî'ye göre tövbe kabihlikten pişmanlık olması sebebiyle zorunlu iken; Ebû Ali'ye göre eğer pişmanlık söz konusu olmazsa zarar ifade edecek olması sebebiyle zorunludur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tövbenin hükmü noktasında Ebû Ali ile hemfikirken, illeti ve yönü noktasında Ebû Hâşim ile aynı fikri paylaşmaktadır.³¹ Bu noktada önemli olan büyük günah veya küçük günah olmasıdır. Genel olarak büyük günahlardan -kişide bir zarara yol açması sebebiyle- tövbenin aklen vâcip olduğu ifade edilmektedir. Buradaki büyük günahın bilinen ya da zannedilen olması fark etmemektedir. Diğer taraftan küçük günahlardan tövbede kişinin kendisinden bir zararı bertaraf etmesi söz konusu olmadığı için burada tövbenin aklen vâcip olmadığını ifade edenler de bulunmaktadır. Ebû Ali burada da tövbenin aklen vâcip olduğunu ifade ederek bu tür günahlarda da bir zararın söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan Basrî ile aklen vâcip olması bakımından hemfikirdirler. Yani onlara göre küçük günahlardan da tövbe etmek hem aklen hem de naklen vâciptir.³²

Konuyla ilgili bir diğer tartışma da tövbenin kapsamı ile ilgilidir. Kişinin bir gûnahtan dolayı yapmış olduğu tövbe diğer günahlarını da kapsamakta mıdır? Diğer bir ifade ile kişi günah işlemeye devam ederken farklı bir günahından tövbe etse durumu ne olur? Bu aslında tövbenin tanımı ile ilgili bir durumdur. Tanımda türü/cinsi ön plana çıkaranlara göre bir kimse herhangi bir gûnahtan tövbe edip aynı tür günahı işlememeye devam ettiği müddetçe tövbesi geçerli kabul edilmektedir. Farklı tür günah işlemeye devam etse de bu tövbesi geçerlidir. Diğer tarafta tövbenin

³⁰ Bir kimsenin günah işlemesi sebebiyle cezalandırmayı hakketmesi kendisi açısından bir zarardır. Cezalandırma sonucunda bir zarara uğrayacaktır. Bu sebeple bu zarardan kurtulmak için tövbenin aklen vâcip olduğu dile getirilmiştir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 434.

³¹ Hımmaşî, *Münkız*, C. 2, s. 88; Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamid b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, C. 20, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965, s. 58.

³² İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 434; Hımmaşî, *Münkız*, C. 2, s. 87-88.

tanımında kabihlik vurgusu asıl olanlarda bu durum geçerli değildir. Bir taraftan kötü bir işten tövbe edip başka taraftan farklı bir kötülük işleyen birinin tövbesi makbul kabul edilmemektedir. Çünkü onlara göre kabihe, kabihliğinden dolayı pişman olmak söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında kendisinde kabihlik yönü bulunan her şeyden sakınmak gerekmektedir. Genel olarak birinci görüş Ebû Ali'ye nispet edilirken, ikinci görüş Ebû Hâşim'e nispet edilmektedir.³³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin desteklediği görüş kabihden kabihliği dolayısıyla pişman olmak ve ondan sakınmaktır.³⁴ Bu açıdan bakıldığında bazı günahlardan tövbe edip farklı günahları işlemeye devam etme noktasında müsamahakâr davranması söz konusu değildir. Çünkü kişiyi tövbeye yöneltten saik işlediği fiilin kabih olmasına inanmasıdır.³⁵

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mu'tezile'ye göre tövbenin cezayı düşürmesi zorunludur. Tövbe ile ilgili tartışılan bir diğer mevzu da günahattan önce tövbe edenin hak ettiği sevabın geri gelip gelmeyeceği meselesidir. Yani tövbe eden kişi hak ettiği cezadan kurtulmakla birlikte işlediği kötü fiilden önceki sevabı tekrar elde edebilir mi? Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbâr bu sevabın geri gelmeyeceğini ifade etmektedir. Buna Ebû Kâsım el-Ka'bî'nin cevaz verdiğine dair bazı aktarımlar söz konusudur. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre tövbe işleyen masiyet dolayısıyla hak edilen cezayı düşürmekte olup mâsiyet fiilinin derecesini yükseltmemektedir. Lakin gelecekte kulun övgüye mazhar olması ve sevaba nail olmasına olumlu etken olarak tesir etmektedir.³⁶

Tövbeden hariç ikâbı düşüren unsurlardan bir tanesi de afdır. Hak edilen bir cezanın düşürülmesi meselesi bunun hasen olup olmadığını gündeme getirmektedir. Genel anlamda Basra Mu'tezilesi açısından affın hasen olduğu noktasında bir problem gözükmemektedir. Buradaki temel bakış açısını 'affın affetmek isteyen haklı olarak kabul edilmesi' oluşturmaktadır ki dilerse o da bu hakkından feragat

³³ Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 396-297; Hillî, **Menâhicü'l-yakîn**, s. 524.

³⁴ Himmâşî, **Münkız**, C. 2, s. 87-88.

³⁵ Fahreddin er-Râzî, Basri ile ilgili bazılarında ısrar etmekle beraber bazı günahlardan tövbe etmeyi câiz gördüğünü aktarmaktadır. Râzî'nin aktarımından anlaşılan Basrî'nin belirli günahlarda tövbeyi kabul etmediğidir. Râzî, bu görüşü benimsemesinin sebebi olarak Yahudinin Müslüman olduktan sonra tek bir buğday tanesini çalmaya devam etmesi ile birlikte müslümanlığının kabul edilmesi konusundaki icmânın etkili olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniha**, s. 294.

³⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 440.

edebilir ve ortaya bir fayda da çıkabilir. Dolayısıyla bu durumda kabih bir durum söz konusu değildir. Ebû Ali ve Ebû Hâşim bu noktaya aklî açıdan katılırlarken nassın buna mâni olduğunu ifade etmektedirler. Diğer taraftan Cağfer b. Mübeşşir ve takipçileri aynı şekilde Belhî ve takipçileri gibi Bağdat Mu‘tezilesine mensup âlimlerce bunun aklî açıdan da hasen olmadığını ifade edenler bulunmaktadır.³⁷

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen ifadelerden de affin aklen mümkün olacağı anlaşılmaktadır. Nihâî kertede Ebû'l-Hüseyin el-Basrî de Behşemiler gibi affin aklen mümkün olduğu noktasında hemfikirdir denilebilir.³⁸ Diğer taraftan naklen buna engelin olması, bunun gerçekleşmesinin mümkün kılmamaktadır. Zîra kötü bir fiil işlenmesinden dolayı ortaya çıkan diğer bir ifade ile hak edilen zemm ve cezadan tövbe harici bir kurtuluş söz konusu değildir.³⁹

Şefaati bahsi ile ilgili olarak Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin şefaati çerçevesinde değerlendirilen Hz. Peygamber'e getirilen salâtüselâmlarla ilgili bir görüşü bulunmaktadır. *“Allah ve melekleri peygambere salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin ve onu tam bir teslimiyetle selâmlayın”*⁴⁰ ayeti ile Hz. Peygamber'e salât getirilmesi buyrulmaktadır. Ayette geçen Hz. Peygamber'e salâtüselâmlamın ne ifade ettiği noktasında âlimler, peygamberlerin indindeki mevkilerini veya makamlarını yüksek kılması için dua anlamına geldiğini söylemektedirler. Bu her ne kadar dua olarak ifade edilese de Ebû'l-Hüseyin el-Basrî tarafından bir şefaati olarak telakki edilmektedir zira bir başkası için talep söz konusudur.⁴¹ Bu açıdan ona göre şefaati edenin şefaati edilen bakımından mertebeye daha ulvî konumda olması gerekmektedir ki Hz. Peygamber için bizim ondan daha üst bir mevki de olmamız söz konusu değildir.⁴² Bu noktada Ebû'l-Hüseyin el-Basrî tarafından ikinci bir itiraz

³⁷ Himmaşî, **Münkız**, C. 2, s. 104-105; Hillî'ye Mu‘tezile içinde büyük günah işleyenlerin affedilmesinin nass açısından câiz olmadığı noktasında bir fikir ayrılığı söz konusu değildir. Görüş ayrılığı bunun aklen câiz olup olmadığı noktasında başlamaktadır. Bkz: Hillî, **Menâhicü'l-yaqîn**, s. 519.

³⁸ Himmaşî, **Münkız**, C. 2, s. 105-106.

³⁹ Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 436, 479-480, 484-489; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 497.

⁴⁰ el-Ahzâb 33/56.

⁴¹ Şefaati, Mu‘tezile müminlerin ahirette derecelerinin daha da yükseltilmesi şeklinde anlamaktadır. İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 468.

⁴² İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 470. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî bu nokta da bazı ayetleri delil olarak ileri sürmektedir: “Onlar, Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapmazlar; haksız yere, Allah'ın dokunulmaz kıldığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zîra (bilirler ki) bunları işleyen kimse cezasını bulacak. Kıyamet gününde ona azabı kat kat verilecek ve alçaltılmış olarak o azap içinde ebedî

ileri sürülmektedir. Başka birisi için bir fayda istemek, şayet bu fayda onun istemi dolayısıyla olursa şefaath olarak değerlendirilmektedir. Buradaki temel nokta bir kimse için fayda temin etmek kendisinden talepte bulunulan şahsa daha fazla bir etkisi olmadığında burada şefaatten söz edilemez. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî burada yönetim işlerinde oğluna yetki ve imkânlar veren sultanı örnek göstermektedir. Bir hükümdarın oğlunu tahta geçirme isteği karşısında hükümdarın yakınlarından birinin onu bu işe teşvik etmesinin etkisi gibi değerlendirmekte yani teşvik etse de etmese de sultan dilediğini yapmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hükümdara yakın olan bu kişinin yaptığı şeyin bir şefaath olmadığını bilakis kendisi açısından bir bekleyiş içerisinde olmak, makam temini talebi olduğunu veya yöneticiye yakınlık sağlamak anlamlarına geldiğini ifade etmektedir. Basrî Hz. Peygamber'e getirilen salâtların şefaath olarak değerlendirilmesini de bu şekilde değerlendirerek bunu kabul etmemektedir. Ona göre bizlerin bu salâtlar ile Hz. Peygamber'e şefaathçi olmamız söz konusu değildir.⁴³

4.2. Sem'ıyyât

4.2.1. Fenâ, İfnâ, İ'dâm

Âlemin fanî olduğu, zamanı geldiğinde yok olacağı tekrar iade olacağı noktasında görüş ayrılığı söz konusu değildir. Nassların işaret ettiği üzere ilk dönemlerden itibaren Allah'ın âlemi yok edip tekrar yaratacağı noktası gayet net bir şekilde önümüzde durmaktadır. Tartışmaya konu olan nokta fenânın yani bu yok oluşun nasıl gerçekleşeceği hususundadır.⁴⁴

Fenânın nasıl gerçekleştiği ile ilgili temelde iki tutumdan bahsedilmektedir: Birinci görüşe göre fenâ, nefy-i mahz olan yokluğu ifade ederken, ikinci görüşü savunanlara göre ise varlık vasfını taşımakla beraber cüzlere ayrılma şeklinde

kalacaktır. Ancak tövbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır.” (Furkan, 68-70); “Şüphesiz yok ki ben, tövbe edip inanan kimse için son derece affediciyim.” (Tâ-Hâ, 82); “Eğer size yasaklanan (günah)ların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız.” (Nisâ, 31); “inkârcılığı, yoldan çıkmayı ve emre aykırı davranmayı da size çirkin gösterdi.” (Hucurât, 7).

⁴³ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ileri sürdüğü görüşler ve bunlara dair cevap ve itirazlardan anlaşılan Mu'tezile'nin bu noktada makam/mevkiyi ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır. Râzî'nin yapmış olduğu itirazlardan da anlaşılan Eş'arîler nezdinde şefaatte mevkiinin etken bir sebep olmadığıdır. Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C. 3, s. 500-501; İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 470-471.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 11, s. 441.

olacaktır. Birincisine i‘dam görüşü denilirken ikincisine tefrik görüşü denilmektedir. Birinci görüş Mu‘tezile’nin ekseriyeti tarafından temsil olunurken; ikinci görüşü ileri süren Câhiz olmuştur. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî de bu görüşü benimsemektedir.⁴⁵ Fenânın mânâsı ve keyfiyeti konusu Behşemiyye ile Hüseyniyye arasındaki temel görüş ayrılıklarından birisi olarak zikredilmektedir. Behşemiyye’ye mensup olanlar i‘dam görüşünü benimserken, Hüseyniyye’ye mensup olanlar tefrik düşüncesini benimsemiştir.⁴⁶

Fenânın nasıl gerçekleştiği noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Mu‘tezile içerisinde teklifin son bulması ile ilgili “i‘dam” ve “tefrik” olarak adlandırılan iki temel görüşün de savunucuları bulunmaktadır. Bunlardan “i‘dam” varlığın bütünüyle yok olmasını ifade ederken “tefrik” varlığın parçalara ayrılması anlamına gelmektedir. Buradan hareketle “i‘dam” görüşünü savunanlara göre yeniden yaratma, yokluktan tekrar varlığa getirilmesi olarak değerlendirilirken, “tefrik” görüşünü benimseyenlere göre dağınık parçaların bir araya getirilmesi olarak kabul edilmiştir. “i‘dam” görüşü Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu -özellikle Cübbâî ve takipçileri- tarafından benimsenirken, Câhiz’e nispet edilen ikinci görüş Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve takipçileri tarafından benimsenmiştir.⁴⁷ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin en önemli takipçisi kabul edilen İbnü’l-Melâhimî’ye göre de “tefrik” görüşü semî açıdan desteklenen görüştür.⁴⁸

Fahreddin er-Râzî bir şeyin i‘damı için yani bir şeyin yok olması için sebebin olması gerektiğini söyleyenlerin olduğunu aktarmaktadır. Bunlardan ilki de i‘damın bir fâil eliyle gerçekleşmesi gerektiğini savunanlardır. Fâil görüşünü savunanlar da fâilinin i‘damı kudretle gerçekleştirdiğini iddia etmekte olup ikinci bir görüş olarak i‘damın “efni” sözüyle vuku bulduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Ebü’l-

⁴⁵ İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 444; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar Hillî, **el-Meslek fî usûlî’l-dîn = Risaletü’l-Mâtî’iyye**, thk. Rızâ el-Üstâdî, el-Meslek, Mecmuü’l-Buhusi’l-İslâmiyye, 1421, s. 132; Himmâsî bu görüşü Câhiz’a ilave olarak Mu‘tezile’nin son döneminde bir grubun benimsediğini aktarmaktadır. Bkz: Himmâşî, **Münkız**, C. 2, s. 182.

⁴⁶ Bkz: Ucâlî, **Kâmil**, s. 377-416.

⁴⁷ Orhan Şener Koloğlu, “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ‘ade)”, **Usûl: İslam Araştırmaları**, No: 9, 2008, s. 8-9; İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 512; Fahreddin er-Râzî âlemin ademinin imkânı ve yok olması meselesinde Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin ashabının tevakkuf ettiğini ifade etmektedir. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uqûl**, C. 4, s. 89.

⁴⁸ Bkz. İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 520, 522-523.

Hüseyin el-Basrî ikinci görüşü savunmakta ve fenâ bulmanın söz ile gerçekleştiğini iddia etmektedir.⁴⁹

Kudretle fenânın gerçekleştiğini savunanlar yok olacak olanın zıddının yaratılması ile bunun meydana geldiğini savunurken, ikinci yolu tercih edenler varlığa devam etmesini sağlayan özelliğinin yok edilmesi şeklinde cereyan ettiğini ifade etmektedirler. İ'dam görüşünü savunanlar cevherlerin zıddının var edilmesiyle olacağını savunmaktadırlar. Bu sebeple İ'dam görüşünü savunanlar Allah'ın zıt cevheri yaratması gerektiğini söylerken kudreti dile getirmekte hatta bir şeyin zıddını yaratmaya da güç yetirebileceğini ifade etmektedirler.⁵⁰ Kudret görüşünü kabul etmeyenler genel olarak üç farklı teori ileri sürmüşlerdir. Birinci olarak Allah'ın yaratmayı durdurması ileri sürülmüştür. Cevher teorisine göre cevherlerin her an yaratıldıkları varsayıldığı için bu yaratmanın durması halinde fenâ söz konusu olmaktadır.⁵¹ İkinci görüşe göre cevherlerin varlık sahasına çıkabilmeleri için muayyen bir mânâyâ ihtiyaç duyduklarını savunan görüş sahiplerine aittir. Şayet bu mânâ ortadan kalkarsa cevherin varlığından bahsedilmesi mümkün değildir.⁵² Son görüş sahiplerine göre ise Allah herhangi bir aracı sebep olmaksızın direk yok etmektedir.⁵³

Zikredilen son görüş Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen görüşe daha uygundur. Kendisi direk Allah 'yok ol' emri ile bunun gerçekleşeceğini savunmaktadır. Fenânın gerçekleşebilmesi için herhangi bir sebebi şart koşmamaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunun direk herhangi bir sebep olmadan meydana geleceğini ifade etmektedir. Yani bir cevherin fenâ bulması için zıttı olan

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniqa**, s. 148; Bu görüş Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilmektedir. Allah'ın kün/ol emrinde olduğu gibi varlık nasıl meydana geliyorsa efni/fani ol emri ile de yok olacağını söylemektedir. Bkz: Himmâşî, **Münkız**, C. 2, s. 183.

⁵⁰ Bu görüşe aynı zaman kudrete müteallik olan her şeyin bir zıddının olması gerektiği düşüncesi ile itiraz edilmektedir. Ortada bir zıddın olmadığı durumlarda kudretin mevzu bahis zıtlara şamil olabileceği ifade edilmektedir. İ'dam görüşünü etrafında cereyan eden tartışmalar için bkz: Koloğlu, **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, s. 360-367.

⁵¹ Kādî Abdülcebbar, **Muğnî**, C. 11, s. 443.

⁵² Mânâ görüşünü savunanlar cevherin varlığa gelmesi için iki mânâ tespit etmişlerdir. Bir grup bu mânânın bekâ olduğunu savunurken diğer grup kevn olduğunu savunmaktadır. Bkz: Kādî Abdülcebbar, **a.g.e.**, C. 11, s. 442; Himmâşî, **Münkız**, C. 2, s. 183.

⁵³ Bu görüş bekâ ve fenâyı kabul etmeyen Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât gibi âlimlere ait olduğu zikredilmektedir. Bkz: Orhan Şener Koloğlu, "Fena: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII, No: 1, 2009, s. 441.

bir cevherin yaratılması gerekmemektedir. Allah'ın son bul emrine muhatap olan cisim son bulmaktadır. Bu açıdan Basrî'nin desteklemiş olduğu "efni" sözüyle fenânın vuku bulacağı söyleminde kudreti yok saydığı söylenemez. *"Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözüümüz "ol!" demekten ibarettir, o da hemen oluverir."*⁵⁴ Ayetinde geçen kün ve ifadesine telmihen bu görüş ortaya atılmaktadır. Burada kün ifadesinin bir lafız olduğu aşikârdır. O halde sadece bu söz ile bunun gerçekleşmesi mümkün değildir, zîra hâdis olan bir şeyin başka hâdisleri gerektirmesi sebebiyle teselsül vaki olmaktadır. O halde bu kün emrinin nihayetinde dayanacağı şey irade veya kudrettir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin düşüncesinde iradenin -dâîye istinaden- yapmak, fiil anlamına geldiğini hatırlamak gerekmektedir. Ayrıca kendi düşünce sisteminde emir, nehiy birer fiil kabilinden olup kudrete taalluk etmektedir. Yani bu görüşte tıpkı yaratma da olduğu gibi yok etme de makdûrât dahilindedir.⁵⁵ Basrî açısından burada problem teşkil eden nokta ma'dûma kün emrinin hitap edilmesidir ki ona göre ma'dûm nefy-i mahzdan ibarettir. Bu zaviyeden bakıldığında ma'dûma hitap etmek aslında abestir. Razî'nin aktardığı pasajda Melâhimî'nin de zikredilmesi ve Melâhimî'nin bu görüşe mesafeli durması bu aktarıma karşı ihtiyatlı durulması izlenimi uyandırmaktadır. Lakin Melâhimî'nin Basrî ile hemfikir olma zorunluluğu da bulunmamaktadır. Bu cihetle kesin bir tavır takınmak yerine ihtiyat kaydı düşmek daha isabetli olacaktır.⁵⁶

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen görüşler incelendiğinde i'dâm görüşünü kabul etmemekte onu yanlış bir görüş olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve takipçilerinin fenâ hakkındaki düşünceleri Behşemiyye'nin görüşlerine karşı bir reaksiyon mesabesinde. Genel olarak Behşemiyye tarafından kabul edilen zıddın var edilmesi görüşü, fenânın cevherin zıddı olduğu, fenânın mahalsiz bulunduğu gibi görüşler eleştirilmektedir.⁵⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ve takipçileri Câhiz'in görüşüne yakın durmaktadırlar. Onlara göre yok oluş ölümle söz konusu olmaktadır. Tartışmanın odak noktasını oluşturan mesele teklifin sona ermesi olduğu için teklifi sona erdiren

⁵⁴ Nahl Sûresi – 40.

⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 11, s. 442.

⁵⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 444.

⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, **a.y.**

onlara göre ölümdür. Mesele içerisinde sürekli olarak ifade edildiği üzere Basrî öncesi Mu‘tezile içerisinde baskın görüş fenâ nazariyesidir. Tefrik görüşünü benimseyenler de ise teklif ölüm ile son bulmakta olup, ölümden sonra beden parçalara ayrılmaktadır. Tefrikte kökten bir yok olma söz konusu değildir. Cüzlere ayrılarak varlık devam etmektedir.⁵⁸ Genel olarak bakıldığında Mu‘tezile içerisinde teklifin sona ermesi ile ilgili iki tutum ortaya çıkmaktadır. Birinci görüş sahipleri bunun salt yokluk anlamında i‘dâm ile gerçekleşeceğini söylerken Ebü’l-Hüseyn el-Basrî mutlak yok olma olarak değil hayatın son bulması şeklinde olacağını iddia etmektedirler. Netice de mahalsiz olarak bulunan fenâ arazı düşüncesinin onlarda bir yeri bulunmamaktadır.⁵⁹

4.2.2. Yeniden Yaratma / İ‘âde

Mu‘tezile içerisindeki temel tartışmalardan birisini de yeniden yaratma konusu oluşturmaktadır. Buradaki temel tartışmayı yokluktan sonra yeniden/tekrar yaratmanın imkânı teşkil etmektedir. Aynı zamanda tartışma ademin/yokluğun şeyiyyetiyle ve cevher-araz hakkındaki kabullerle de alakalıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki mesele yeniden yaratmanın kabulü ile ilgili olmayıp keyfiyeti ile alakalıdır. Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğuna göre ma‘dûmun bir zâtı bulunmaktadır. Bu sebeple onlar ma‘dûmu şey veya sabit olarak isimlendirmektedirler.⁶⁰ Lakin Ebü’l-Hüseyn el-Basrî kendisinden önceki selefleri tarafından benimsenen ma‘dûm görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre ma‘dûm salt yokluktan ibaret olup şey, sabit şeklinde nitelenemez.⁶¹

Eş‘arîlere göre ma‘dûmun iadesi mümkün iken, filozoflara göre ma‘dûmun iadesi mümkün değildir. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’de filozoflar ile aynı fikri

⁵⁸ İbnü’l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 443.

⁵⁹ Orhan Şener Koloğlu buradan hareketle iki görüş sahiplerine göre bir kıyamet çıkarımı yapmaktadır. İ‘dâm görüşünü savunanlara göre kıyamet âlemin bozuluş ve yok oluşu iken tefrik görüşünü benimseyen Hüseyinîler için “âlemi kuşatan bozukluk ve kaos” demektedir. Koloğlu, “Fena”, s. 468.

⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 1, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, s. 356.

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, **İ‘tikâdât**, s. 48; Tartışmanın ayrıntıları için bkz: Ayman Shihadeh, “Classical Ash‘arî Anthropology: Body, Life and Spirit”, **The Muslim World**, C. 102, No: 3-4, 2012, s. 433-477.

benimseyerek ma'dûmun iadesini mümkün görmemiştir.⁶² Ma'dûmun iadesini mümkün görmeyenler onu genelde nefy-i mahz olarak kabul edenlerdir. Bir varlığının olmaması sebebiyle tekrar iadesi imkân dahilinde değildir. Çünkü bir şey adem haline geçtiğinde salt yokluk haline geçmiş olup, herhangi bir özelliği şahsiyeti olmadığı için tekrar iade edilmesine cevaz vermek batıl olarak karşılanmıştır.⁶³ Ma'dûmun iadesini reddetmek demek yeniden yaratmayı inkâr şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu sadece iade teorisindeki farklılığı ifade etmektedir. Ma'dûmu salt yokluk olarak kabul edenlere göre bir şeyin fenâsı onun zâtlığından ayrılmasıdır. Bu sebeple yeniden iade onlarda tekrar zâtı kazanma şeklinde anlaşılmaktadır.⁶⁴

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi meselenin ma'dûmun yokluk halinde şey olduğunu kabul edip etmeme ile ilgisi bulunmaktadır. Ma'dûmun şey olduğunu söyleyenlere göre fenânın/yok olmanın varlık sıfatından soyutlanma ile olacağını lakin zâtının yine kaldığını söylerken; ma'dûmu nefy-i mahz/mutlak yokluk olarak kabul edenler fenânın varlıktan soyutlanma ile mümkün olduğunu ifade etmektedirler. Ma'dûmun şey olduğunu kabul edenlere göre yeniden yaratma zâtın iadesi olarak kabul edilirken, ma'dûmu mutlak yokluk olarak kabul edenlere göre ise onun bütünüyle tekrar var edilmesi, tekrar zât haline getirilmesi olarak değerlendirilmektedir.⁶⁵ Mu'tezile'den Behşemîlere göre ma'dûm şey kabul edildiği için bir şey yok olduğunda onun zâtı kalmaktadır. Bu sebeple onlara göre yok olanın tekrar var kılınması(iadesi) mümkündür. Temelde var olanın yok statüsüne geçtiğinde de bir varlığının olması onun tekrar var kılınmasını mümkün kılmaktadır. Eş'arîler ise varlığın mahzâ yokluğa geçmesinden sonra da iadesinin mümkün olduğunu kabul etmektedirler. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ise yok olmanın "tefrik" cihetinden olması sebebiyle i'ade bu dağınık parçaların bir araya getirilmesidir.⁶⁶

⁶² Fahreddin er-Râzî, **Muḥaṣṣal**, s. 209; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniḳa**, s. 139; Fahreddin er-Râzî, **Erba'în**, C. 2, s. 39; Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr**, C. 3, s. 249; Cürcânî, **Şerḥu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 548-549; Beyzâvî, **Ṭavâli'**, s. 232; İbn Ebi'l-Hadîd, **Ta'lik**, s. 438b.

⁶³ Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C. 11, s. 451-455; Fahreddin er-Râzî, **Erba'în**, C. 2, s. 42-43.

⁶⁴ Hillî, **Meslek**, s. 135; Ucâlî, **Kâmil**, s. 420-421.

⁶⁵ Bkz. Hillî, **Meslek**, s. 135; Cürcânî, **Şerḥu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 548-556.

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniḳa**, s. 153; Cürcânî, **Şerḥu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 548-549; İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünne**, C. 2, s. 141.

Yeniden yaratmada bedenin kendisi mi, bedenın oluşturan en temel parçanın iadesi mi yoksa benzer bir bedenle mi iade olunacağı da tartışma konusudur. Cüzlerin mi iade edileceği yoksa bedenın yani dış görüşünün mü baz alınacağı sorusuna ilave olarak bunun hayatiyet unsurunun iade edileceğini belirtenler de bulunmaktadır. İbnü'l-Melâhimî'nin aktarmış olduğu pasajlardan anlaşılan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî yeniden yaratmada asıl olan unsurların, şekillerin ve cüzlerin olması gerektiği görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır. Tefrik edilmiş cüzlerin telifini savunmaktadır.⁶⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen görüşlerden anlaşılan yeniden yaratmanın yokluktan olmayacağıdır. Ona göre varlıkların cüzleri dağınık olarak var olmaya devam etmektedir. Dağınık olan parçalar bir araya getirilerek tekrar zâtlaştırılmaktadır. Bu açıdan i'dâm görüşü ona göre tutarlı kabul edilmemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin benimsemiş olduğu görüş yoktan yaratmaya karşıdır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu konuda felsefeciler⁶⁸ ile aynı noktada durduğunu söyleyebiliriz.⁶⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve takipçileri açısından meselenin nirengi noktalarından bir tanesini istihkak düşüncesi oluşturmaktadır. Zîra onlara göre yoktan yeniden yaratma kabul edildiği takdirde ceza ve sevabın karşılığını almak söz konusu olmamaktadır. Yokluğu nefy-i mahz olarak kabul etmeleri sebebiyle varlıktan ayrılmak demek tüm özelliklerinden soyutlanmak demektir.⁷⁰ Onu o yapan hüviyetin yok olması anlamına geldiği için yeniden yaratmada aynı şahsiyetin gelmesi imkân dahilinde olmayıp ancak benzerinin olabileceği söylenmektedir. Bir şeyin kendisinin değil de mislinin yaratılması cezayı veya sevabı hak edenin değil

⁶⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 453.

⁶⁸ Örneğin İbn Sînâ'ya göre ma'dumun iâde edilmesini savunmak metafizikten uzak bir düşüncedir. Diğer bir ifade ile metafizik meselelerini bilen kimsenin bunu savunamayacağıdır. Bkz: Francesco Omar Zamboni, "şeyleri Hiçlikten Geri Getirmek: İbn Sînâ'dan Önce ve Sonra Ma'dumun İadesi", çev. Ayşe Bıçak, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. 8, No: 1, 2022, s. 34.

⁶⁹ Bu durum felsefi söylemin tevarüs edilmesi bakımından önemli bir gösterge olmakla birlikte Basrî ve takipçilerinin temel kaygıları, salt felsefi bir izahtan ziyade Behşemîlerin iâde anlayışının mantiki izahının zorluğudur. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfe**, s. 175-179; Ayr. Bkz: Himmaşı, **Münkız**, C. 1, s. 190-196.

⁷⁰ Mu'tezile içerisinde özellikle Behşemiler ile Hüseyinîler arasında yoktan yaratma, iade konularındaki görüş ayrılıkları ve özellikle Hüseyinîlerin yoktan yaratılanın tekrar aynı kişi olmayıp misli, dengi olacağına dair ileri sürdükleri deliller için bkz: Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", ss. 13-15.

başkasının muhatap alınması demektir. Hak etmeyenin cezaya dâçar olması da zulümdür. Allah'ın böyle bir şeyle vasıflanması ise muhaldir.⁷¹

4.2.3. Ecel

Bir şeyin sonu, nihayeti, süresi, oluş vakti gibi anlamlara gelen ecel insanın dünya hayatının sonunu yani ölümü ifade etmektedir. Kader meselesinin bir uzantısı olarak tartışılan ecel meselesinde âlimler, eceli Allah'ın tayin ettiği noktasında hemfikirdir. Tartışmaya konu olan nokta dış etki sebebiyle hayatı son bulan kişinin durumu ile ilgilidir. Tabîi bir şekilde ölenin durumu ile herhangi bir dış tesir dolayısıyla ölenin durumunun ne olduğuna dair getirilen açıklamalarda farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Kaza, direk öldürme vesaire olaylar neticesinde hayatı son bulan kişinin, müessir sebep gerçekleşmemiş olsaydı yaşayıp yaşamayacağı tartışılmaktadır. Bu tartışmalar neticesinde de ecel hakkında 'ecel-i müsemma' ve 'ecel-i kazâ' şeklinde iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır.⁷² Bu taksim yapılırken el-En'âm sûresi 2. Ayette geçen "müsemma" ve "kazâ" ifadelerinin önemli etkisi olmuştur. Bu minvalde bir kişinin herhangi bir harici etki olmaksızın gerçekleşen eceli için ecel-i müsemma; harici bir etken sebebiyle -örneğin trafik kazası, silahla vurulma vs- gerçekleşen ölüme de ecel-i kazâ demişlerdir. Bağdat Mu'tezile ekolü bu ayrımı benimsemiş ve insanın iki eceli olduğunu ifade etmişlerdir.⁷³

Bu açıdan bakıldığında Bağdat Mu'tezile'sine göre birisi herhangi bir sebeple öldürüldüğünde ecel-i kazasına göre ölmüş olup şayet ölümüne sebebiyet veren bu olay gerçekleşmeseydi ecel-i müsemmasına kadar yaşaması gerektiği düşüncesi hakimdir. Basra Mu'tezile'si ise bunun aksini savunmaktadır. Aslında tartışmanın nirengi noktasını "öldürülmeseydi yaşamaya devam edecek miydi?" sorusu oluşturmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf insanın tek eceli olduğunu bu sebeple öldürülmeseydi de hayatının son bulacağını ifade etmektedir. Basra ekolü içerisinde ecelin tek olduğunu savunup öldürülmeseydi yaşamasının da ölmesinin de câiz olduğunu savunanlar olduğu anlaşılmaktadır. Hillî'nin aktardığına göre Ebü'l-

⁷¹ İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 456.

⁷² Mu'tezili âlimler içerisinde eceli tabîi ve ihtiramî şeklinde tasnif edenler de bulunmaktadır. Tabîi ölüm burada ecel-i müsemmaya tekabül ederken; ihtiramî ise ecel-i kazâyı karşılık gelmektedir.

⁷³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 318-319; Ayr. Bkz. Cihat Tunç, "Ecel", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, s. 380-381.

Hüseyin el-Basrî bu görüşü benimseyen grup içerisinde. Onun insanın ecelinin öldürüldüğü vakit olan ecel olduğunu yani tek bir ecelin söz konusu olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Bundan başka bir eceli söz konusu etmemektedir.⁷⁴ Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre de ecel tektir ve bunun ne zaman gerçekleşeceği bilinmemektedir. Dolayısıyla onlarda ne zaman öleceklerine dair bilgiye vakıf olamadığımız için ölen kişinin daha yaşayıp yaşamayacağı noktasında net fikir beyan etmemişler ve her iki durumun da câizdir demişlerdir.⁷⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tavrı da buna benzemektedir. Kaldı ki Hillî, Basrî ile Cübbâîleri ecelin tekliği noktasında aynı fikre sahip olarak zikretmektedir.

4.2.4. Cennet-Cehennem

Kur'an'daki açık ifadelerden çıkarılan sonuçlar açısından kıyametten sonra cennet ve cehennemin varlığı hakkında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İhtilaf cennet ve cehennemin şu anda var olup olmadığı ve ebediliği meselesinde ortaya çıkmaktadır.

Cehmiyye, Mu'tezile'nin ekseriyeti ve Haricilerin bir bölümü hariç genel olarak âlimler cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını kıyametten sonra yaratılacağı görüşünü savunmaktadır. Bu da beraberinde Hz. Adem'in yaratıldığı cennetin ne olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Eğer cennet yaratılmamış ise o halde Hz. Adem'in yaratılıp konulduğu yerin mâhiyeti nedir? Cennetin halihazırda yaratılmamış olduğunu savunan âlimlere göre Hz. Adem'in yaratılıp konulduğu yer dünyada bir bahçedir.⁷⁶

Mu'tezile tarafından genel olarak cennet ve cehennemin mevcûd olmadığı görüşü savunulmuş ve çeşitli argümanlarla bu görüş desteklenmeye çalışılmıştır.⁷⁷ Bazı âlimler cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu ileri sürerken, Ebû Hâşim el-

⁷⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 319.

⁷⁵ Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, s. 535.

⁷⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 467-468; Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispetle yayınlanan *Ma'âlât*'a göre cennet ve cehennemin hali hazırda yaratılmış olduğuna karşı çıktığı gibi Hz. Adem'in dünya bahçelerinden birinde yaratıldığında dair yorumlara da katılmamaktadır. Bkz: Cübbâî, *Ma'âlât*, s. 77-78.

⁷⁷ Serdedilen görüş ve itirazlar için bkz. İbrahim Toprak, *Cennet ve Cehennemin Ebediliği*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2010, ss. 26-32.

Cübbâi ise yaratılmamış olduğunu savunmaktadır.⁷⁸ Ebû Hâşim ile aynı görüşü savunan Kādî Abdülcebbâr'da cennet ve cehennemin yaratılmamış olduğunu kabul etmektedir.⁷⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, cennet ve cehennemin yaratıldığı yönünde görüş beyan etmiştir. Çoğu Mu'tezilî âlim bu görüşünden dolayı cephe almış ve karşı çıkmıştır. Çünkü onlara göre cennet ve cehennem kıyamet gününde yaratılacaktır.⁸⁰

4.2.5. Ruh Meselesi

Genel olarak canlılarda hayatiyet unsuru olarak tarif edilen ruh İslam âlimleri tarafından “*insana doğum anında verilen ve ölüm anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat*” şeklinde değerlendirilmektedir.⁸¹ Ruh ve nefsin aynı şey olup olmadığı noktasında farklı görüşler olsa da bu iki kavram arasında bir fark olmadığı görüşü baskındır. İslam filozofları bu iki kavramdan genellikle ‘nefs’ ifadesini kullanırken kelâm âlimleri onların nefis dediği şeye ‘ruh’ demektedir.⁸²

İnsanın ne olduğu, bilen öznenin mâhiyeti, ahiret gibi temel konularla direk bağlantılı olan ruh hakkında farklı tanım ve tarifler yapılmıştır. Ruhun ne olduğuna verilecek cevap aslında insanın ne olduğuna verilecek cevapla yakından da ilgilidir. Çünkü hilkat, insanın halleri ve mizacı gibi durumlar arasındaki geçişi sağlayan temel unsur iradedir. İradeyi ortaya çıkaran da ruhtur. Kelâm âlimleri ekseriyetle ruhun latif bir cisim olduğunu savunmaktadırlar. Tabiatçıların ruhu/nefsi maddenin bir hâlî olarak değerlendirmeleri, kelâm âlimlerini bu noktada ruhun maddî ve manevî bir cevher olduğunu inkara sevk ederken, aynı zamanda tabiatçı filozoflarla

⁷⁸ Kaynaklarda Ebû Ali el-Cübbâi'nin cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu iddia ettiği aktarılmaktadır. Lakin kendisine nispet edilen *Makâlât*'ında bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bkz: Cübbâi, **Maḳālât**, s. 77-78.

⁷⁹ Himmâşî, **Münḳız**, C. 2, s. 206.

⁸⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 467; Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uḳûl**, C. 4, s. 165; Hillî, **Menâhicü'l-yakîn**, s. 495; Cürċânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 570; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din**, C. 4, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 2. bs, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004, s. 327; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 473.

⁸¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 35, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 187.

⁸² Ömer Türker, “Nefis - İslam Düşüncesi -”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 32, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, s. 529; Klasik arapça lügatlerde insanın manevi yönünü ifade sadedince nefis ile ruhun müteradif olarak geçtiği nakledilmektedir. Bkz. Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, 2. bs, İz Yayıncılık, 2012, s. 56, 146.

aynı fikri benimseme endişesi onları bu görüşe yöneltmiştir.⁸³ Mu‘tezile içerisinde ruhun ne olduğu noktasında fikir birliği bulunmamaktadır. Nazzâm, İbn Keysân el-Esam ve Ebû Ali el-Cübbâi ruhun cisim olduğunu savunurken; Dırâr b. Amr, Ca‘fer b. Harb araz olduğunu iddia etmektedir. Daha farklı bir açıklama yapan Ca‘fer b. Mübeşşir ise madde türünden olmayan bir cevher olduğunu söylemektedir.⁸⁴ Burada görüşleri daha da uzun uzun sıralayabiliriz lakin temelde iki eğilimin etkin olduğunu ifade etmek gerekmektedir: Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın görüşü ile Nazzâm’ın görüşüdür. İnsanın görünen yapısına vurgu yapan, insan diye işaret olunanın iki eli, ayağı olup karşımızda duran şahsiyet olduğunu söyleyen Ebü’l-Hüzeyl’in yaklaşımı daha çok yaygınlık kazanmıştır. Ona göre ruh sadece bir arazdan ibaret olup insan olarak beden anlaşılmaktadır. Nazzâm ise bunun tam aksine insan denildiğinde ruhu ön plana çıkarmaktadır. Buradan hareketle Ebü’l-Hüzeyl’e göre insan diye işaret olunan ve bilme eylemini gerçekleştiren gözlenebilen beden iken Nazzâm’a göre ruhtur. Kādî Abdülcebbâr ise kendisine kadar gelen süreçte ruh-beden ayırımına dayanan görüşlere karşı çıkararak bunu kabul etmemektedir.⁸⁵

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ruhu ‘itidal-i mizaç’ olarak tanımlamaktadır.⁸⁶ Aynı ifade ile kudretin tanımında da karşılaşmaktayız. Ebü’l-Kâsım el-Kâ’bî tarafından ileri sürülen “*kudret hay olan cisimdeki bünyeyi mahsusadır*” tanımının Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tarafından da benimsenmektedir.⁸⁷ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî buradaki bünyeyi mahsûsayı itidal-i mizaç olarak tanımlamaktadır. Ona göre sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, sertlik ve gevşeklik gibi sinirsel unsurların mizacındaki itidaldır. Bunu da bedenın sağlığı sıhhati olarak isimlendirdiklerini ifade etmektedir. Ne zamanki bedenın bünyesi, mevzu bahis bünyeyi mahsusa gibi olursa bu sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, rahatlık ve gerginlik/sertliğin iştirakiyle oluşan bir bütün olarak ‘mizaç’ ortaya çıkmaktadır. Buna da şahid âlemdeki kudret denilmektedir.⁸⁸

⁸³ Süleyman Uludağ, “Nefis”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 32, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, s. 526.

⁸⁴ Eş‘arî, **Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn**, s. 262-263.

⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, **Muḡnî**, C. 11, s. 310-344.

⁸⁶ İzmirli, Yeni İlmi Kelâm, 1339, C. 1, s. 299.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uḳûl**, C. 2, s. 104; Ansî, **el-Meḥaccetü’l-beyzâ**, s. 78a, 81a.

⁸⁸ İbnü’l-Melâhimî, **Tuḥfe**, s. 158; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü’l-mûniḳa**, s. 289; Fiilin meydan gelmesinde zâta ve dâîye zâid olan unsurun ne olduğu noktasında ihtilaf söz konusudur. Genel olarak bu zâid unsurun beden ve zihin sağlığını içeren bir bünye-i mahsusa olduğu noktasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Lakin Ebû Hâşim araya kâdir hali için mûcib bir mânâ dahil ederken Ebü’l-

Bunun en güzel göstergelerinden bir tanesi de bedende bu oran sağlandığında ondan fiilin sâdır olma imkânıdır. Çünkü fiilin ihtiyardan sonra sâdır olması bedenın sıhhatine bağılıdır.⁸⁹

Mizacın itidali veyahut ölçüsü olarak ifade edebileceğimiz Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşü, klasik kaynaklarımıza ruhun soyutluğunu veya ruh-beden ayrımını kabul etmeyenlerin görüşleri arasında zikredilmektedir.⁹⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocası Kādî Abdülcebbâr gibi, insanı bedenden ibaret olarak kabul ettiğı anlaşılmaktadır. Bu görüş sahipleri insanın anâsır-ı erbaa denilen dört temel maddeden müteşekkıl olduğunu kabul etmektedirler.⁹¹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımında zikrettiğı 'mizaç'ın ne olduğı onun ruh tanımında mihenk taşı konumundadır. Mizaç anâsır-ı erbaa denilen dört temel maddenin kendi sınırlarını aşarak birbirleri ile karışması neticesinde ortaya çıkan keyfiyete verilen isimdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bu mizacın ölçüsü de ruh olarak tarif edilmektedir. Dört temel maddenin bir araya gelmesi sonucunda insanî mizaç, hayvanî mizaç gibi çeşitli türler oluşmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadesinden de anlaşılan insan/ruh anâsır-ı erbâa'nın belirli oranlarda birbirine karışması/mizacı sonucu ortaya çıkmaktadır. Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşünün genel olarak doktorlar ve nefsin bâki olmadığını iddia edenler tarafından savunulduğunu ifade etmektedir.⁹²

İnsan olarak işaret edilen öznenin dört temel maddenin belirli oranlarda birleşmesi sonucu oluştuğı, ruh-beden ayrımı/ilişkisi şeklinde bir tanımlamanın

Hüseyin el-Basrî araya zâid bir unsur sokmaksızın du durumu cümleye/bütüne bağlamaktadır. Ayr. Bkz: Hımmaşî, **Münkız**, C. 1, s. 174.

⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 230-231; Yahyâ b. Hamza, **Temhîd**, s. 152; Fail olarak işaret edilecek olanın, anâsır-ı erbaanın ihtilati ile meydana gelen bütünün diğeri bir ifade ile bünyeyi mahsusanın olduğunu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ifade etmektedir. Lakin burada ufak bir ayrıntı bulunmaktadır: Fiilin nispeti cümleye iken fiilin vâkî olması ilgili organadır. Örneğin el ile yapılan bir fiilin vâkî olma durumu eledir. Fiil elde vâkî olmuştur. Lakin nispeti failedir. Burada tikel bir fiilin vâkî olmasıyla bunun bütünde vâkî olduğı anlaşılmamalıdır. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s. 189.

⁹⁰ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 2, s. 1220; Fahreddin er-Râzî bu görüşü Tabiatçılar olarak tanımladığı bir gruba izafe etmektedir. Onlara göre renkler, şekiller veya âlemde müşahade ettiğimiz özelliklerin anâsır-ı erbaa'nın imtizacı ile ortaya çıktığını savunmaktadırlar. Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-uşûl**, C. 1, s. 554.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb**, C. 21, s. 397.

⁹² Fahreddin er-Râzî, **a.g.e.**, C. 21, s. 398; Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniğa** isimli eserinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Nazzâm'ın görüşlerinin yakınlık arz ettiğini söylemektedir. Fahreddin er-Râzî, **Riyâzü'l-mûniğa**, s. 144.

doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yapmış olduğu bu tanım aslında -ilk dönem kelâm âlimlerinin kaçındığı- ruhun tamamen maddî bir şey olduğu görüşünü kabul ettiğini göstermektedir. Diğer taraftan Basrî'nin ifade ettiği görüşün kaynaklarını Galen'in Empedokles'in fiziksel varlıkların temelini “dört unsur” oluşturur tezinden hareketle geliştirdiği mizaç anlayışına benzerlik arz ettiğini söyleyebiliriz.⁹³ Her ne kadar Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mizacın oluşumu, ahlâk ile ilişkisi gibi konularda bir şey belirtmese de Galen gibi ruhun bedenden ayrı bir şey olmadığını, onun gibi maddî bir tanım yaptığını görmekteyiz.⁹⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ruhun maddi bir şey olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ‘ben’ diye işaret edilen şeyin beden-ruh birlikteliğinden müteşekkil bir yapı olmayıp bedene işaret ettiği⁹⁵ O halde ona göre insan, nefis, ruh, beden aynı şeyi ifade etmektedir. Bütün bunlardan hareketle ruh dediğimiz mesele aslında tıbbın meselesi olmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin yukarıda zikrettiğimiz “doktorların görüşü” şahitliği de bunu teyit etmektedir. Her ne kadar bunu sadece tıbbın alanı olarak ifade etsek de meselenin ahlâk, psikoloji gibi alanlarla da yakından ilgisi bulunmaktadır. Burada sorulması gereken sorulardan bir tanesi de insanı tamamen maddî bir forma indirgediğimizde gayr-ı cismânî olan süreçleri nasıl konumlandıracağımızdır. Bilen özneyi maddî bir form olarak kabul etmek aynı zaman da düşünmek, nazar, öğrenme gibi zihinsel süreçleri de maddî olarak kabul etmeyi gerektirecek ya da maddî olan bir yapının maddî olmayan zihinsel faaliyetleri nasıl yaptığı sorusunu gündeme getirecektir.⁹⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin burada nasıl düşündüğü hakkında elimizde

⁹³ Bkz. Erkan Yar, **Ruh - Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, 3. bs, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 51-52.

⁹⁴ Galen'in tıp anlayışı ve ahlakla olan ilişkisinin detayları için bkz. Harun Kuşlu, Metin Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, **İslam düşüncesinde mizaç teorileri**, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara, Nobel Kitap, 2016.

⁹⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açık bir şekilde insanın mahiyeti olarak bedene işaret etmektedir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfe**, s. 158; İtidâli mizaç denilen şey bedenle alakalı bir husustur. Mizaçın dengeli olması olarak ifade edilen bu unsur tam olduktan sonra insan için idrak, bilgi ve kudret gibi meseleler söz konusu olabilmektedir. Bu açıdan insanın muhtap kılınması için bedeninin sıhhati veya mizacın itidali dışında bir şart bulunmamaktadır. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, **Fâ'ik**, s. 225.

⁹⁶ Genel olarak Mu'tezile içerisinde insanın mahiyeti hakkında iki temel düşünce tarzı bulunmaktadır. Birincisi Nazzâm'ın ruh telakkisidir. Nazzâm'a göre “insan nedir?” denildiğinde bunun cevabı ruhtur. Ona göre beden ruh için bir araç işlevi görmektedir. İnsanın bilişsel süreçlerini de fiziksel süreçlerini de ruh ifa etmektedir. Diğer bir düşünce tarzı da atomcu anlayışı benimseyen Ebü'l-Hüzeyl Allâf'ındır. Ona göre insan bedenden ibaret olup fâil olarak isnad edilecek şey de bedeninin tamamıdır.

net bir veri bulunmamaktır. Yani kendisinin ruhu maddî bir form olarak kabul edip zihinsel süreçleri nasıl temellendirdiği noktasında elimizde bir veri yoktur. Lakin düşünce tarihimize baktığımızda bunun kelâmcıların tabiat anlayışları ile yakından ilgisi olduğu gözlemlenmektedir. Nesnenin doğasına ilişkin yaptıkları tanımlar insanın doğasına dair yorumlarının da temelini oluşturmaktadır. Ruh-beden birlikteliğini savunanların görüşlerine baktığımızda ruhun sonuçta bir cevher olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla insana dair tanımlarının nesnenin doğasına dair yapılan tanımlardan geliştirildiğini söylemek insanı maddî bir unsur olarak kabul etmek demektir. Bu da gerek ruh beden birlikteliği olsun gerek sadece bedenden ibaret olsun sonuçta zihinsel süreçlerin yine maddî bir forma ait olduğunu göstermektedir. Bu noktada genel olarak ‘ben’ diye işaret olunan insanın bedenden ibaret olduğunu iddia edenler zihinsel süreçleri bedene ircâ ederken; ruh-beden birlikteliğini savunanlar zihinsel faaliyetleri ruha ait olduğunu iddia etmişlerdir.⁹⁷

4.3. El-Menzile Beyne’l-Menzileteyn

4.3.1. İman

Amelin imandan bir cüz olup olmadığı tartışmaları iman tanımlarının bir neticesidir. Ameli imandan bir cüz kabul edenler genel olarak iman tanımlarına bunu eklerken, ameli imandan bir cüz kabul etmeyenler genel olarak iman tanımında bilgi ve marifeti merkeze alarak itikad ve ikrar olarak tanımlamışlardır. Karşı görüşü savunanlar ise bunlara ilave olarak imanda başka unsurların da olduğunu söyleyerek ameli dahil etmişlerdir. Kısaca imanı kalbin ameli/ikrarı, marifet, organların ameli/ibadet veya her ikisinin içinde olduğu tanım şeklinde ortaya koymuşlardır.⁹⁸

Eş’arî, **Maḳālātü’l-İslâmiyyîn**, s. 80, 260; Ebü’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Hayyât, **el-İntişâr -Mu’tezile Müdafaası-**, çev. Yüksel Macit, Endülüs, 2018, s. 66; İki teorisinin mukayesesi için bkz. Yunus Cengiz, “Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri”, **Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu**, 2016, s. 281-296.

⁹⁷ Bkz. Güdekli, **Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası**, ss. 92-93.

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uḳûl**, C. 4, s. 259; Buradaki amelin altında farzlar/vâcipler gibi nâfileleri de dahil edenler bulunmaktadır. Bkz: İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 531-532.

Mu‘tezile iman-amel ilişkisi noktasında ameli imandan biz cüz olarak kabul etmektedir.⁹⁹ Görüş ayrılıkları daha çok hangi amellerin veyahut amelin ne kadarının iman kapsamında olduğu noktasındadır. Cübbâîlere göre iman farzların ifâsı ve kötülüklerden sakınmaktır.¹⁰⁰ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin imanı marifeti merkeze alarak “kalbin marifeti” olarak tanımlayan Cehm b. Safvân’a isnad edilen meşhur görüşe¹⁰¹ meylettiği aktarılmaktadır.¹⁰² Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin meylettiği bu görüş aslında kendisinden önceki Mu‘tezilî âlimler tarafından eleştirilmiş ve kabul edilmemiştir.¹⁰³ Hatta İbnü’l-Melâhimî bu görüşü benimseyenlerin muhalifleri olduklarını belirtmektedir. Melâhimî’nin aktardıklarından da anlaşılan Mu‘tezile içerisinde iman noktasında amelin önemli bir yeri vardır.¹⁰⁴ Melâhimî böyle demekle birlikte küfrün temel sebebi olarak cehaleti göstermesi aslında imanın marifet olarak tanımlanmasına daha uygundur.¹⁰⁵ Kaldı ki Ebû Ali el-Cübbâî bu şekilde bir tanımlamaya karşı çıkmakta ayetten delil getirerek imanın marifet, küfrün de cehalet şeklinde tanımlanmasını kabul etmemektedir. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin doğrudan bu tanıma benimsediği kesin değildir. Bu sebeple bu tanıma daha yakın tavır takındığı için Râzî tarafından “meyletti” kaydı düşülmüştür. Tanımda amelin olmaması dikkat çekmektedir. Basrî’nin tekfîre karşı çıkması da bu tanıma meyyâl olmasını destekleyen bir noktadır. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin Mu‘tezile’nin geneli tarafından kabul edilen amelin imandan bir cüz olması meselesine mesafeli durduğu anlaşılmaktadır.

İman meselelerinde tartışılan konulardan bir tanesi de imanın artıp eksilmesi mevzusudur. Ameli imana dahil edenler imanda artma ve eksilmeyi kabul ederlerken dahil etmeyenler imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemektedir. Ebü’l-Hüseyn el-

⁹⁹ Mu‘tezile tarafından geliştirilen tanımlarda amel bulunmaktadır. Bkz: Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uḳûl**, C. 4, s. 262; Mu‘tezilî düşüncenin iman tanımının tahlili için bkz: Ömer Aydın, **Kur’an’ı Kerim’de İman-Amel İlişkisi**, 2. bs, İşaret Yayınları, 2007, s. 67-76.

¹⁰⁰ Koloğlu, **Cübbailer’in Kelam Sistemi**, s. 540.

¹⁰¹ İman Allah’ı ve peygamberlerini ve Allah katından gelen her şeyi marifet etmek yani bilmektir. Marifetin dışındaki dil ile ikrarın, kalp ile tasdik ve dahi amelin imanda bir etkisi yoktur. Allah’ı tanımamak, bilmemekte küfürdür. Bkz: Aydın, **İman-Amel İlişkisi**, s. 79.

¹⁰² Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘uḳûl**, C. 4, s. 259; İmana ameli dahil etmeyerek kalbin marifeti olarak tanımlamaktadırlar. Yani bilgi ile aynileştirmektedirler. Bkz. Hımmaşî, **Münkız**, C. 2, s. 162.

¹⁰³ İman’ın marifet olarak tanımlanması Ebû Ali el-Cübbâî tarafından eleştirilmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî Âl-i İmran sûresi 80. Ayettenin bunu nakzettğini söylemektedir. Bkz. Koloğlu, **Cübbailer’in Kelam Sistemi**, s. 541.

¹⁰⁴ İbnü’l-Melâhimî, **Fâ’ik**, s. 506.

¹⁰⁵ İbnü’l-Melâhimî, **a.g.e.**, s. 512.

Basrî'nin bu noktada hangi görüşü benimsediğini maalesef bilmiyoruz. Lakin kaynaklar kendisinin meylettiği marifet merkezli tanımı benimseyenlerin imanda artma ve eksilmeyi kabul etmediğini kabul etmediklerini aktarmaktadır.¹⁰⁶ İman tanımı, tekfir meselesi ve imanda artma ve eksilme gibi konular aslında birbirleri ile doğrudan ilintili konular olması sebebiyle, Basrî'nin imanda artma ve eksilmeyi kabul etmeyen tarafa daha yakın olması kuvvetle muhtemeldir.

Burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından önemli noktalardan bir tanesi Mu'tezile inanç sistemin temellerinden olan el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn noktasındaki tavrının ne olacağıdır. Zîra iman tanımları neticesinde Mu'tezile bu ilkeyi tesis etmiştir. İmana ameli dahil etmeyip bilgi merkezli tanımlama aynı zamanda günahkarın ismi fâsık olsun münafık olsun mümin kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan onu iman dairesinden çıkarıp küfür veya iman ile küfür arasında bir konuma yerleştirmeyi geçersiz kılmaktadır. Eğer iman tanımında denildiği gibi "kalbin marifeti" tanımını benimsediyse bu nokta Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından kendisinden önceki katı tavrın yumuşadığına dair bir işaret olarak değerlendirilebilir.

4.3.2. Büyük Günah Meselesi ve Tekfir

İman tanımı aslında mezheplerin büyük günah işleyenlerin durumu hakkında verdikleri hükümlerde temel noktadır. Ameli imandan bir cüz kabul edenler ameli terk etmenin doğal sonucu olan iman dairesi dışına çıkma şeklinde değerlendirmişlerdir. Ameli imandan bir cüz kabul etmeyenler ise günahların imanı etkilemeyeceğini savunmuşlardır.

Büyük günah işleyenin durumu hakkında başlayan tartışmalar neticesinden kelâm âlimleri farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu görüşler karşı görüşü tekfir etmeye kadar varmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tekfire karşı durduğu bilinmektedir. Hatta Râzî'nin ifadesiyle Mu'tezile içerisinde tekfir söylemine başvurmayan tek kişi kendisidir. Daha somut örnek vermek gerekirse Mu'tezile'nin Eş'arîlerle¹⁰⁷ karşılıklı sert eleştirilere sahne olduğu dönemde bile tekfir söylemine

¹⁰⁶ İbnü'l-Melâhimî, a.g.e., s. 532.

¹⁰⁷ Mu'tezile genel olarak sıfat ve kulların fiilleri meselesinde tekfir edilmiştir. Onların sıfatları zâta ırcâ etmeleri, kulun ihtiyari fiillerinde hür olması âlimler tarafından küfür olarak değerlendirilmiştir.

başvurmamıştır.¹⁰⁸ Basrî'nin bulunduğu ortam içerisinde sahip olduğu fikirlerden dolayı sert eleştirilere maruz kalması hatta yer yer tekfir edilmesi onun bu tutumunda önemli rol oynamış olmalıdır. Ayrıca kendisinin imanın tanımından “kalbin marifeti” şeklindeki tanıma meylettiği bilgisi de bu noktada önemlidir. Zîra bu tanımda küfür olarak nispet edilen şey “Allah’ı bilmemek” yani inkâr etmektir ki bunun da temel karşılığı cehalettir. Bu açıdan ameli terk etmek veya günah işlemek imana dahil unsurlar çerçevesinde değerlendirilmemiştir.

Büyük günah işleyenin akıbetinin ne olacağı tartışmalarında nasslarda geçen âmm lafızların anlaşılması ve kapsamı önemli rol oynamaktadır. Âmm lafzın kapsamı hakkında geliştirilen yorumların bu mesele üzerinde yansıma barizdir. Bu noktada umum, husus ve vakf şeklinde üç farklı görüşten bahsedilmektedir. Umum görüşünü benimseyenler nasslarda geçen âmm lafızların genel olarak anlaşılması gerektiğini savunurken; husus görüşünü benimseyenler daha dar kapsamlı bir çerçeve çizmektedirler. Bunların aksine vakf görüşünü benimseyenler ise âmm lafzın kapsamı hakkında kesin karar vermekte çekimser tavır takınanlardır. Nasslarda geçen umum ifadelerini genel olarak anlayanlar büyük günah işleyenleri iman dairesinden dışarı çıkarırken, husus görüşünü savunanlar onları mümin kabul etmektedirler. Diğer taraftan vakf görüşünde olanlara ise çekimser davrandıkları görülmektedir.¹⁰⁹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin tavrı âmm lafızların umumi olarak anlaşılması yönündedir ki bu da genel olarak Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu tutumdur. Bu sebeple âmm lafzın kapsamına giren her unsurla amel etmek ve buna inanmak gerekmektedir. Aynı zamanda onlara göre âmm lafzın kat'îlik ifade ettiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sebeple büyük günah işleyenlerin ebedi olarak ahirette

Ayr. Bkz. Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 654-658; Eş'ariler de sıfat meselesinde, kulun fiillerinin Allah'a nisbeti meselesinde, Kur'an'ın kadim olduğu söyleminde yer yer tekfir edilmiştir. Ayr. Bkz: Cürçânî, **a.g.e.**, C. 3, s. 658-660.

¹⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, **Nihâyetü'l-'uqûl**, C. 4, s. 280; Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, **el-'Avâşım ve'l-kavâşım fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım**, C. 4, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, s. 194; İbnü'l-Vezîr, **'Avâşım**, C. 7, s. 30; Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, **el-'Avâşım ve'l-kavâşım fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım**, C. 3, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, s. 318; İbnü'l-Vezîr, **İşârü'l-hak**, s. 377; Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 3, s. 650; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Beyânü telbisi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bide'ihimi'l-kelâmiyye ev Nakzü te'sîsi'l-Cehmiyye**, C. 2, 1. bs, Medine, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerif, 1426, s. 491; İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûz**, C. 1, s. 94.

¹⁰⁹ Bkz. Ferhat Koca, **İslam hukuk metodolojisinde tahsis : (daraltıcı yorum)**, İstanbul, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), 2011, s. 132-139.

kalacağını ifade eden ayetlerde geçen umum ifadelerin muktezasınca fâsıkların ahirette ebedi olarak cehennemde kalacağıdır.¹¹⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, ondan başkasını dilediği kimseler için bağışlar”¹¹¹ ayetini dayanarak büyük günahın ancak tövbe ile affolunacağını ifade etmektedir. Ayette geçen “şirk dışında dilediği kimseler için bağışlar” ifadesinin umum ifade ettiğini dolayısıyla bunun tahtına da büyük günah olsun küçük günah olsun dahil olduğunu ifade etmektedir. Bu cihetten vaide konu olan günahların affolunması söz konusu olmayıp bunların tövbe dışında düşürülmesi söz konusu değildir.¹¹²

4.4. Emr-i bi'l- Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker

Mu'tezile'nin temel ilkelerinden olan emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'in gerekliliği noktasında Mu'tezile içerisinde bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Çünkü münker tamamıyla kabih iken ma'rûf ise hasendir. Kabih olanın terkedilmesi, ondan sakınılması ve sakındırılması [neyh] gerekirken, hasen olanın da teşvik edilmesi gerekmektedir. Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin vücubunun ne ile bilindiği noktasında fikri açıdan bir ayrılık söz konudur. Bu noktada Ebû Hâşim bunun vücubiyetinin ancak nass ile olacağını iddia ederken, Ebû Ali ise akılla olacağını savunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de Ebû Ali'nin görüşüne meylettiği yani emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin vücûbiyetinin akılla sabit olduğunu savunduğu aktarılmaktadır.¹¹³ Nitekim Kādî Abdülcebbar'ın *Şerh*'te dile getirdiği üzere bu konunun uzantısı olarak ele alınan İmâmet konusuna göz atıldığında Basri'nin yaklaşımı ortaya çıkmaktadır.

¹¹⁰ Bkz. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, C. 2, s. 522-644.

¹¹¹ Nisâ, 116.

¹¹² Himmaşî, *Münkız*, C. 2, s. 144-145; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 489-490; Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, s. 497.

¹¹³ Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, C. 19, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965, s. 308.

4.4.1. İmâmet

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri hakkında en net verilerden birisi imâmet hakkındadır. Kendisine nispet edilen *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse* eserinin imâmet bölümü günümüze ulaşmıştır. Bu eserden onun imâmet hakkındaki görüşlerine ulaşmaktayız.

Zeydî âlimlerden Abdülcélil b. Ebu'l-feth er-Râzî'nin *Nakd et-Taşaffuh li Ebi'l-Hüseyin el-Basrî* isimli bir reddiye kaleme aldığını bilinmektedir. İmâmet meselesine dair olduğu kuvvetle muhtemeldir. Basrî hakkında yazılmış diğer bir reddiye de *Risâletü't-Tenbîh alâ Aglâtı Ebi'l-Hüseyin el-Basrî*'dir. Zîra bu noktada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri gerek Şîî gerek Zeydî âlimler tarafından eleştirilmiştir. Bu noktada daha farklı reddiyelerde bulunmakla birlikte maalesef günümüze ulaşmamışlardır.¹¹⁴ Sözün özü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin imâmet hakkındaki görüşleri ilmi tartışma anlamında bir canlılık/devamlılık arz etmektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî imâmeti “*ümmetin herhangi bir şahsının din ve dünya işlerindeki genel riyaseti*” şeklinde tanımlamaktadır.¹¹⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi farklı tanımlar yapanlarda bulunmaktadır. Gerek Eş'arîlik gerek ehli sünnet içerisinde farklı açılardan tanımlar yapılmıştır. Mu'tezile içerisinde de imâmet meselesini tanımlayarak konuya giriş yapan ilk kişinin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Din ve dünya işlerinin sağlam temeller üzerinde devamlılığın sağlanması için imâmet Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından gerekli görülmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Haricilerin ve Ebû Bekir el-Esam'ın bu konuda farklı düşündüğünü

¹¹⁴ Bkz. Schmidtke, “Abū Al-Ḥusayn al-Baṣrī on the Torah and Its Abrogation”, s. 562.

¹¹⁵ Ebü'l-Hüseyin Basrî, “Faslun Münteza' min Kitâbi Şerhi'l-Uşûl fi'l-imâme”, C. 4/1, **Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme**, thk. Halil İbrahim Delen, Özkan Şimşek, Yusuf Arianer, Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, 2021, s. 136; Basrî'nin bu tanımı daha sonra gelen alimler tarafından da benimsenmiştir. Aynı tanımı Zemahşerî de kullanmaktadır. Ancak Zemhaşerî'nin Minhâc'ını tercüme edenlerin belirttiği gibi Şîî tandanslı bir tanım olmadığını söylemek gerekmektedir. Bkz: 58. dipnot Kılavuz, Sarıca, “Zemahşerî ve el-Minhâc fî usûli'd-dîn”, s. 21-22.

¹¹⁶ İbnü'l-Melâhîmî'nin imâmet anlayışı üzerine çalışma yapan Mikail Yaşar, Mu'tezile içerisinde ilk imâmeti tanımlayanın İbnü'l-Melâhîmî olduğunu ifade etmektedir. Lakin İbnü'l-Melâhîmî'nin eserinde yapmış olduğu tanım Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yapmış olduğu tanımdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Melâhîmî'den önce imâmeti tanımlamaktadır. Eser tez savunulduktan sonra tahkik edilmiş olması sebebiyle araştırmacının bu bilgiye ulaşamadığı ifade edilmelidir. Bkz: Mikail Yaşar, İbnü'l-Melâhîmî el-Hârezmî'nin İmâmet Anlayışı, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2018, s. 27.

aktarmaktadır. Ebû Bekir el-Esam toplumun yönetimi aralarında bölüşüp zulümden de emin oldukları müddetçe imâmetin gerekli olmadığını savunmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Esam tarafından ileri sürülen bu görüşün bireysel, yaygın olmayan bir görüş olduğunu ifade ederek imâmetin hem şer'î de hem de aklî açıdan gerekli olduğunu söylemektedir.¹¹⁷

İmâmetin gereklilik yönünün temkin ve lütuf olduğunu söyleyen İmâmiyye'nin görüşlerine katılmayan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî imâmetin lütuf ve temkin sebebiyle vâcib olduğuna karşı çıkmaktadır.¹¹⁸

Yönetim görevini üstelenecek olan imamın hangi vasıflara hâiz olması gerektiğine dair tartışmalar önemli bir yekûn tutmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî temelde ikili bir tasnif yapmaktadır: Birincisi ancak şer'î açıdan bilinen şartlardır. İmamların Kureyş'ten olması bu şekilde bir şarttır. Ona göre eğer Kureyş'ten birisi varsa öncelik onun hakkıdır. Olmadığı takdirde Kureyş dışından biri imam olarak atanmaktadır. İkinci grup şartlar ise itibarı şer'î açıdan, imâmetin amacının gerçekleşmesi açısından ve kendisinde var olduğunda güvenin oluştuğunun bilinmesi ile oluşan şartlardır. Bu şartlar içinde de ilim, siyasi tecrübe, adalet, cesaret, yetkinlik gibi şartları saymaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ileri sürülen bu şartların geçerli olabilmesi için dört temel şart zikretmektedir. Akıllı olmak, Müslüman olmak, hür olmak ve erkek olmak şeklinde sıraladığı bu şartları imâmetin temel şartları olarak ileri sürmektedir.¹¹⁹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Mu'tezile içinde faziletin imâmette muteber bir şart olduğunu ve bu noktada bir görüş ayrılığının bulunmadığını ifade etmektedir. Lakin kendisi mefdul olanın da imâmete gelebileceğini söylemektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ifadelerinden anlaşılan ona göre mefdulün imâmeti câizdir. Ona göre bu fazileti belirleyen unsurlarda baskın karakter siyasi yetkinliğe hâiz olmasıdır. Yani bir kimse takva bakımından diğerine nazaran daha baskın olmasına rağmen yönetim kabiliyetindeki eksiklik sebebiyle imam atanmaması daha önceliklidir.¹²⁰

¹¹⁷ Basrî, "el-İmâme", s. 137-138.

¹¹⁸ Basrî, **a.g.e.**, s. 138-140.

¹¹⁹ Basrî, **a.g.e.**, s. 141-142.

¹²⁰ Basrî, **a.g.e.**, s. 142-143.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî imamların masum olduğu veya olması gerektiği görüşüne katılmamaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî imamı masum kabul edersek bu durumun imamın görevini ifa etmesine yardımcı olan ordu ve yardımcı unsurlarında masum olması gerektireceğini ifade ederek bu görüşün geçersiz bir görüş olduğunu ispat etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî İmâmiyye tarafından ileri sürülen imamın masum olmasının gerekliliğine dair tüm tezleri tek tek ele alarak reddetmektedir. Gerek teklif açısından gerek lütuf açısından olsun fark etmez, hangi veçheden delillendirmek isteseler bu durumun ellerinde kalacağına ispat etmeye çalışmaktadır.¹²¹

İmamın yönetime geliş şeklinin nassla mı yoksa seçimle mi olacağı tartışma konusudur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu noktada seçimden yana görüş belirtmektedir. İmâmetin nassla tayin edilmesi fikrine karşı çıkan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, nassla tayin edildiği fikrini vakıadan hareketle çürütmektedir. Ona göre nass bir imamın tayininin gerekliliği hususunda geçerli bir aktör iken, kimin imam olarak tayin edileceği hususunda bir etkide bulunmamaktadır.¹²²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Peygamber'den sonra göreve gelen halifelerin ve onları seçen sahabenin fazileti ile başlayarak sahabenin pervasızca eleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Ne zaman ashab hakkında olumlu bir cümle kurulsa onları küçülten, her türlü kötülüğü onlara izafe eden, dinî yaşantı ve inanç bakımından eksik olduklarını söyleyen bir gürühtan bahsetmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu yanlış tutumu eleştirmekte olup sahabenin faziletine hâlel getirmeme noktasında titiz davranmaya çalışmaktadır. Mezheplerin de bu noktadaki tutumunu eleştiren Ebü'l-Hüseyin el-Basrî her mezhebin kendisine yakın hissettiği isimleri kabul ederken, onlara yönelik eleştirileri de sorgulamaksızın inkâr etmeye giriştiğini ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu eleştirisinden Mu'tezile'yi de istisna etmemektedir.¹²³

¹²¹ Basrî, **a.g.e.**, s. 143-150.

¹²² Basrî, **a.g.e.**, s. 150-162; Nass ile tayin fikrine yöneltilen eleştiriler için bkz: Özkan Şimşek, "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri: Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysisî Örneği", **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, C. 5, No: 2, 2019, s. 1117-1150.

¹²³ Basrî, "el-İmâme", s. 164.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Peygamber'den sonraki hilafet mevzusunda Hz. Ebû Bekir'in hilafeti meselesiyle Hz. Ali'nin imâmeti hakkındaki nass iddiasını ele almaktadır. Şiîlerin bu noktadaki iddialarının etkisi onu bu şekilde bir incelemeye itmiş olabilir. Kaldı ki kendisi de diğer meseleleri *Taşaffuh*'ta detaylı olarak inceleyeceğini ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nass iddia edenlerin delillerini tartıştığı uzun bölüm “mevlâ ayeti”, “mevlâ hadisi” ve “menzile hadisi” etrafında cereyan etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Şiîler tarafından ileri sürülen bu ayet ve hadislerin yanlış anlaşıldığını söyleyerek tek tek ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışmaktadır.¹²⁴

Bu noktada akıllara imâmet sıralamasının aynı zamanda bir fazilet sıralaması olup olmadığı gelmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Peygamber'den sonra gelen ilk meşrû halifenin Hz. Ebû Bekir olduğunu ifade etmekle birlikte fazilet yönünden herhangi sıralama veya imâda bulunmamaktadır. Kaldı ki mefdulün imâmeti bahsinde de ifade ettiği üzere fazileti ölçmek ve anlamak dışarıdan bakmak ile mümkün değildir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî herhangi bir fazilet sıralaması yapmamaktadır. İmamiyye'nin ithamları karşısında Hz. Ebû Bekir'i savunmakla birlikte onun ahlâki meziyetlerine dair ayet, hadis ve tarihsel şahitlikleri aktarmaktadır. Lakin buradaki aktarımlar Hz. Ebû Bekir'in en faziletli kişi olduğunu ispatlamaktan ziyâde meşrû bir halife olduğu ve İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi biri olmadığını ifade etmek içindir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî sahabenin faziletli olması noktasında herhangi bir şüphe olmadığını kabul etmektedir. Hz. Ali'nin ahlâki meziyyetleri için aktarılan rivayetleri de kabul etmektedir. Hatta kendisi Hz. Ali'nin bu aktarılanlardan daha da faziletli biri olduğuna inanmaktadır. Lakin benzer rivayetlerin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve başka sahabeler için de var olduğunu söylemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî sahabenin özellikle halifelerin faziletleri hakkında aktarılan tüm haberleri kabul ettiğini, hepsinden razı olduklarını ve hiçbirisi hakkında kötü bir zan beslemediklerini açıkça söylemektedir. Bazı rivayetlere sarılarak, diğer bir kısmını görmeyerek, halifeler hakkında kötü ithamlarda

¹²⁴ Delen, Şimşek, Arıkaner, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü”, s. 127; Bkz: Basrî, “el-İmâme”, s. 173-194.

bulunulmasına karşı çıkmaktadır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bir fazilet sıralaması yaptığını söylemek zor gözükmektedir.¹²⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî imamların belirli durumlarda azledilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre açıktan büyük günah işlemek, akli melekelerini yitirmek/delilik ve körlük imâmet akdinin feshedilmesini gerektiren sebeplerdir. Çünkü bu sebepler imâmetin amaçlarını yerine getirmeye engel teşkil etmektedirler.¹²⁶

İmâmet meselelerinde tartışılan dikkate şayan tartışmalardan bir tanesi de aynı anda iki imamın bulunması meselesidir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî aynı anda iki imamın varlığına karşı çıkmaktadır. Sakîfetü Benî Sâide'de Ensar'dan gelen aynı anda bir Ensar'dan bir Kureyş'ten emirin olması fikrinin kabul edilmeme gerekçelerini zikreden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu durumun makul olmadığını, yönetim mekanizması içinde sıhhatli bir yöntem olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bu durum yönetimde kaosa sebebiyet verebilir ve neticesinde büyük bir fitneye yol açabilir.¹²⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî verdiği bu örnek ile aynı anda iki imam atamanın geçersiz olduğuna dair sahabe arasında bir icmâ olduğunu ifade etmektedir. Çünkü aynı anda imam atamak kargaşaya yol açmaktadır. Bu da imâmetin amacına ters bir durumdur. Bu sebeple aynı anda iki imamın atanması söz konusu değildir.¹²⁸

¹²⁵ Bkz: Basrî, "el-İmâme", s. 191-193; Bazı kaynaklar Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Hz. Ali'nin fazileti hakkında tevakkuf ettiği aktarılmaktadır. Diğer taraftan Hz. Ebû Bekir hakkındaki rivayetlere daha ılımlı yaklaşması da onun Hz. Ebû Bekir'i Hz. Ali'den daha faziletli kabul ettiği izlenimi uyandırabilir. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî konunun geçtiği her yerde sahabenin faziletini kabul etmekle birlikte aralarında bir fazilet sıralaması yapmamaktadır. Hz. Ali'nin daha faziletli olduğu noktasında sükut etmesi de kıyaslamaları kabul etmemesinden olması ihtimal dahilindedir. Bkz: İbn Ebi'l-Hadîd, **Şerh**, C. 1, s. 8.

¹²⁶ Basrî, "el-İmâme", s. 150.

¹²⁷ Basrî, **a.g.e.**, s. 152.

¹²⁸ Basrî, **a.g.e.**, s. 162.

SONUÇ

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin felsefeye olan ilgisi ve aynı zamanda Mu'tezilî düşünceye bağlılığı onun düşünce sistemine; kelâmî ve felsefî yöntemin birleşimi olan özel bir şekil vermiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile Mu'tezile'nin felsefeye olan tepkisi kırılmaya başlamış; -felsefenin İslâmî ilimler içerisindeki gelişim seyri de göz önüne alındığında- Mu'tezile, felsefe ile yöntemsel olarak barışmaya başlamıştır.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşleri çerçevesinde özgün bir yanı olduğu aşikârdır. O birçok konuda seleflerine muhalefet ederek Mu'tezile içerisindeki son ekolün temellerini atmıştır. Bu çerçevede Basrî özelinde bazı hususları hatırlamak önemlidir:

Bilgiyi itikat olarak tanımlamaktadır. Ona göre bilgi, inanan kişinin inandığı şey üzerinde sükûn-i nefse ulaştırmasını sağlayan itikattır.

Aklı, eğer selim ise kalbin beyyinesi olarak tanımlamaktadır. Burada onu farklı kılan unsur ilk dönem kelâmcıları tarafından aklın bilgi olarak tanımlanmasına katılmamasıdır.

Duyular ve idrak noktasında idrakin bir mânâ olduğunu ileri sürenlere katılmamaktadır. Bu konuda önemli bir diğer husus da idrak neticesinde oluşan bilginin zorunlu olduğunu ifade etmesidir.

Haber hakkında farklılaşan tutumu Mu'tezile'nin genelinin aksine haberi aktaranın haberin doğruluk ve yanlışlığında etkisi olduğunu, haberi aktaranın kastının önemli olduğunu savunmasıdır. O mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmediğini nazarî bilgi ifade ettiğini savunmaktadır. Lakin burada dikkat edilmesi gereken nokta, vahiy ve mucizelerle teyit edilmiş haberin dışında kalanlardır.

Nazar-bilgi arasındaki ilişkiyi illet-ma'lul ilişkisi gibi görmekte olup bunun tevîd nazariyesinin zorunlu sonucu olduğunu kabul etmektedir. Nazarla ilgili bir diğer husus da nazar-cehalet ilişkisidir. O burada nazarın cehaleti gerektirebileceğini söyleyerek farklı bir görüş beyan etmektedir. O nazara daha çok bir form olarak yaklaşmaktadır. Ona göre delilin götürdüğü şey yanlış olsa bile sonuca gidilmelidir.

Delil hakkında yaptığı tanıma ‘sahih nazar’ kaydını eklemektedir. Ona göre delâlet, bilgiye ulaştıran şey hakkında sahih nazar/fikir yürütmedir. Delâlet ile emâre arasını ayıran Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, delâlet ile kesin bilgiye ulaşılabilirken, emâre ile ancak zann-ı gâlibe ulaşılabilceğini savunmaktadır.

Kelâm tarihinde dönemlendirmeye etki eden unsurlardan olan in‘ikâsü’l-edilleyi kabul etmemektedir.

Behşemiyye’ye muhalefet ettiği temel konulardan bir tanesi arazların mutlak varlığı meselesidir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önce süregelen arazların birer mânâ olduğu yönündeki düşüncenin aksine arazları birer hal ve hüküm olarak değerlendirmektedir. Onun bu düşüncesi isbât-ı vâcib noktasında klasik metodu yani gâibin şahide kıyası yolunu bırakarak vücûb-ımkân ayırımına dayanan *kısme* metodunu benimsemesine yol açmıştır. Klasik anlamda kullanılan kelâmî kıyas metodunu eleştirmesi Basrî’yi kendi geliştirdiği tahsis delilini kullanmaya sevk etmiştir. Bu noktada Basrî’yi önemli kılan husus vâcib-mümkün ayırımının Allah’ın varlığını ispat etmede kelâm sahasında işlevsel kılınmasıdır.

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî atomculuğa mesafeli duran düşünürlerden bir tanesidir. Onun tabiatçılar tarafından dile getiren farklı görüşleri de mâlûmdur. O atomculuğu sorgularken ne büsbütün reddetmiş ne de tabiatçılığı tam olarak onaylamıştır. Çünkü kendisi de bazı durumlarda tabiatçı görüşlere itiraz etmektedir.

Ma‘dûmun şey olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre ma‘dûmun yokluk halinde iken bir zâtı bulunmamaktadır. Bu düşüncesi fenâ hakkında “tefrik” görüşünü benimsemesine yol açmıştır. Tefrikte kökten bir yol olma söz konusu değildir. Cüzlere ayrılarak varlık devam etmektedir.

Zât-sıfat ilişkisine dair geliştirilen ahval teorisini kabul etmemekte olup kendisi ahkam dediği bir metod benimsemektedir.

Temânü‘ delilini dâî olmadan fiilin gerçekleşmeyeceği düşüncesine dayanarak eleştirmektedir. Ona göre şayet dâide ortaklık söz konusu olursa ihtilâf ortaya çıkmaz.

Sıfatları “âlimiyyet” denilen tek sıfata ircâ ederek açıklamaktadır. Kâdiriyyet, hayat, Semî‘ ve Basîr sıfatları ile idrak, irade gibi meseleleri de ilim sıfatı

çerçevesinde tanımlamaktadır. Onun bu noktadaki genel tutumu kelâmî kanaatten ziyade felsefî çizginin etkisini göstermektedir.

İlmin mâlûma tâbi olduğunu savunmaktadır. Yani Allah gerçekleşen var olan mâlûmla âlim olmaktadır. Ona göre Allah, eşyanın durumunu ezelî olarak bilmektedir. Buradaki durumdan kasıt eşyanın hakikati ve mâhiyetidir.

Allah'ın arazlara, cisimlere mahal olması, bir mahalle hulul etmesi gibi cisimlik ifade eden, ona mekân nispet eden özelliklerden berî olduğunu sıklıkla ifade etmekte olup Allah hakkında her türlü cismaniyet ifade eden söylemlerden de kaçınmaktadır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Allah'ın görülebilmesi düşüncesi imkânsıza yol açmaktadır. İmkânsıza yol açanın kendisi de imkânsız olması hasebiyle Allah'ın görülmesi de muhaldır. Bu mesele ile doğrudan ilgili olan konu görmenin imkânı ve tanımıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görmeye inşâ teorisi benimsenmektedir.

Dilin kökeni tartışmalarında beşerî etkiyi desteklemektedir. Kendisi bir olgu hakkında vaz' edilen mânâyı muhalefetin topluma muhalefet olacağını ifade ederek bunu uygun görmemektedir.

Adalet bahislerine geldiğimizde; hocası Kādî Abdülcebbar ile aynı görüşü benimseyerek hüsn ve kubhün gayesine göre olduğunu düşünmektedir. Onlara göre fiil kendisini kabih kılan bir vecihle kabih olurken, hasen için aynı özellik söz konusu değildir. Basrî'nin benimsemiş olduğu vecih teorisi akıl-nakil ilişkisini de dengeli bir şekilde ele aldığını göstermektedir.

Basrî'nin yapmış olduğu tanımda temel kavram olarak 'ba's' yer almaktadır. Basrî'ye göre teklif, yapma veya yapmama noktasında başkasına meşakkatli bir şeyi yüklemek, göndermektir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu tanımı aslında daha önceki tanımları cemetmektedir. Bu sebeple bu tanımın altına da şer'î ve aklî teklifler girmektedir.

Teklif muhatap kılınmanın temel şartının kâdir olmak olduğunu ifade ederek, güç yetirilemeyen şeyle mükellef kılınmanın câiz olmadığını ifade etmektedir. Kulun güç yetiremeyeceği şey onun için imkânsız olan bir fiildir.

İnsan fiillerinin kaynağı noktasında temel teorilerden farklı bir teori de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından dile getirilen 'fiillerin fâilde kudret ve dâînin birleşmesi neticesinde zorunlu olarak ortaya çıkması' görüşüdür. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî "*her fiilin meydana gelmesi için bir dâî'ye ihtiyaç vardır*" ilkesini benimsemektedir. Onun insan irade ve fiillerinde dâîye yapmış olduğu vurgu neticesinde insanın kendi fiillerinin fâili olduğuna dair bilginin zorunlu olduğunu söylemektedir.

Allah'ın kulun güç yetirdiği şeye kâdir olması gerektiğini düşünmektedir. Buradan hareketle bir makdûra iki kâdirin etkisi meselesinde kendisinden önceki Mu'tezilî düşünceden ayrı bir görüş beyan etmekte ve bunu mutlak anlamda mümkün görmektedir.

Müvelled fiillerin kullara ait olduğunu ve bunun zorunlu olduğunu savunmaktadır.

Aslah konusunda hangi görüşü benimsediği çok açık değildir. Lakin kendisinin iki fırka arasında orta bir yol benimsediği anlaşılmaktadır. Burada temel belirleyici nokta aslında dâî algısıdır. Bu kavrama yüklenilen anlam dünyevi meseleleri de aslah kapsamına dahil etmeye sebebiyet vermektedir.

Elem ve lezzeti maddî açıdan ele almaktadır. Duyulan idrakin kendisi olması ifadesiyle akıllara duyu organları ile duyumlanan şey gelmektedir. Burada temel nokta elem veya lezzet olsun bunun belirli bir organda oluşmasıdır.

Ona göre ivaz tek başına elemi anlamlandırmada yeterli değildir. Bu sebeple ivaza ilave şart olarak lütuf ve maslahatı ileri sürmektedir. Elem bu ikisi sebebiyle var olduğu takdirde abeslik ifade etmez.

Tanah'tan göstermiş olduğu nesih ve Hz. Peygamber'in nübüvveti hakkında aktarılan tüm delil ve görüşlerin neticesinin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatini desteklediğini savunmaktadır.

Nübüvvet hakkında bir diğer konu ismettir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre Peygamberlerin risâlet görevi gereğince gerçekleştirdiği eylem, söz ve takrirlerinde taşımış oldukları vizyon ve misyona hâlel getirecek herhangi bir kabih fiil işlemesi ve hata etmesi mümkün değildir. Normal şartlarda bir beşer olarak bilkuvve bu

imkâna sahip olmakla birlikte, bilfiil olarak bunun ortaya çıkması ilâhî bir koruma altına alındığı için söz konusu değildir.

Kevnî bir kerametın varlığını kabul etmektedir. Ona göre keramet aklî açıdan mümkün olup bunu reddetmeyi gerektirecek bir nass da bulunmamaktadır.

İstihkak düşüncesindeki ifadelerine baktığımızda göze çarpan husus vâcibin ifâsı ya da ihlâlidir. Emrin vücubu sebebiyle vâcipler yerine getirilmelidir. Vâciplerin ihlal edilmesi durumunda da cezalandırma gündeme gelmektedir. Ayrıca o, istihkakın ikâb olarak gerçekleşmesini de mümkün görmektedir.

Tövbenin aklen vâcip olduğunu söylemektedir. Ona göre tövbe kabihlikten pişmanlık olması sebebiyle zorunludur. Günahların ihbatı noktasında bir diğer nokta da aftır. O Behşemiler ile affin aklen mümkün olduğu noktasında hemfikirdir. Lakin naklen bunun mümkün olmadığını ifade etmektedir. Konu hakkındaki son mesele olan şefaatin de Basrî'ye göre geçerliliği söz konusu değildir.

Ruhu 'itidal-i mizaç' olarak tanımlamaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yapmış olduğu bu tanım aslında -ilk dönem kelâm âlimlerinin kaçındığı- ruhun tamamen maddî bir şey olduğu görüşünü kabul ettiğini göstermektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından önemli noktalardan bir tanesi Mu'tezile inanç sistemin temellerinden olan el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn noktasındaki tavrıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî açısından kendisinden önceki katı tavrın yumuşadığı anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin vücûbiyetinin akılla sabit olduğunu savunmaktadır. Bu konunun uzantısı olarak ele alınan İmâmet konusuna göz atıldığında Basrî'nin yaklaşımı ortaya çıkmaktadır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bilgi, varlık, ulûhiyet, nübüvvet ve sem'ıyyâta dair görüşlerinin genel iskeletini anlatılanlar oluşturmaktadır. Bu sahada yapılacak çalışmalara mütevazı bir katkı sağlamasını umduğumuz çalışmamız neticesinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî düşünce açısından metodolojik dönüşümün sağlanmasında azımsanmayacak bir rol oynadığını söylemek gerekmektedir. Sonraki araştırmalarda özellikle son dönem Mu'tezile'sinin gelişim skalası açısından Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin konumu, kelâmî düşüncede mantığın kullanımının

yaygınlaşması, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî özelinde İbn Sînâ veya Bağdat Felsefe okulu ile mukayeseli okumaların yapılması, felsefî düşüncenin İslâm kültür havzasına aktarımı noktasında Basrî özelinde son dönem Mu'tezile'sinin rolünün olup olmadığı; özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin düşünce sisteminde Basrî'nin etkisinin hangi açılardan geliştiği veya bir diğer ifade ile Râzî sonrasında Mu'tezile'nin durumu gibi konuların irdelenmesi gerekmektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kendisinden önceki Mu'tezilî düşüncüyü kritik ederek yeni bir metodoloji geliştirmiştir. Onun tarafından ileri sürülen bu metod belirli şahsi görüşlere itiraz şeklinde olmaktan ziyade tümel bir yöntem teklifi olduğu anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefeye olan bu ilgisi kelâm düşüncesindeki evrilme açısından önemli bir noktadır. Zîra kendisiyle birlikte, sürekli zemmedilen felsefe algısı kırılmaya başlanmış ve kelâm-felsefe ilişkisinin ilk adımları atılmış olmaktadır. Genel olarak dönemlendirme takvimi belirli uygulamalar üzerinden ileri sürülmektedir. Bu takvimlendirmede de göze çarpan husus metottaki değişimdir. Kıyas, in'ikâs-ı edille gibi metotlardan vazgeçilmiştir. Kelâm ilminde mütekaddim ve müteahhir dönem şeklinde sınıflandırmaya işaret edilen bu kırılmaların ilk örneklerinin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de görülmesi kıymeti hâiz bir noktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin erken dönemde kelâm ilmi içerisinde felsefî yorumu tekeffül etmiş olması olarak anladığımız bu husus önemlidir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin atomculuk gibi noktalarda tevakkuf ettiği bilinmektedir. Ayrıca herkesin atomcu olduğu bir düzlemde Aristo'nun fizik eserine bir kelâmcı tarafından şerh yazılması önemli bir noktadır. Kendisi net bir şey ifade etmese bile ciddi bir tabiatçılık meyli bulunmaktadır. Ayrıca Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Aristo'nun mantık eserlerini şerh ettiği kaynaklarda geçmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yetişmiş olduğu Bağdat Felsefe çevresi, kendisinden sonra ders halkasını devam ettirmiş olan Ebû Velid el-Kerhî'nin iyi bir mantık hocası olması ve bazı kaynakların Basrî'nin mantık bildiğine dair aktarımları onun mantık ilmiyle hemhâl olduğunu göstermektedir. Erken dönem kelâmcılarından birinin mantıkla bu derece hemhâl olması dikkat edilmesi gereken bir husustur.

Nihâî olarak kelâm dahilinde “akılcı” tavrı ile meşhur olmuş olan Mu'tezile mezhebinin aslında akılcılık ile neyin hedeflendiğinin en güzel örneklerinden bir

tanisini de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî özelinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Aydınlanmacı felsefenin etkisiyle insanların anlam dünyasında yer edinen salt akılcı bir tavrın söz konusu olmadığı aşikârdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin akılcılık tavrının temel hareket noktasında mensubu olduğu mezhebin görüşlerini sistematik bir şekilde tahkik etmek olması, akılcılık vurgusunun temelinde de kelâmî kaygılar taşıdığını da göstermektedir. Yani Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî meseleleri ele alışını ve kullandığı yöntemin tek kelâmî perspektiften açıklanması güçtür. Çünkü kendisi sadece kendisinden önceki kelâmî birikimi tevarüs etmemiş buna ilave olarak dönemindeki felsefî havzadan azımsanmayacak derecede istifade etmiştir.



KAYNAKÇA

Abdî, İshak b.
Muhammed:

el-İhtirâs an Nâri'n-Nibrâs et-Tâunu fî Kavâidi'l-Esâs, Yemen, t.y., Mektebetü İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 687-01.

Abdullah Ali, Ahmed
Minal:

“el-İhtiyârâtü'l-Usûliyye li Ebi'l-Hüseyn el-Basrî min Kitâbihi'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh”, Sudan, Camiatü Ümmi Dermani'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Abdülhamid, İrfan:

İslam'da İ'tikadi Mezhebler ve Akaid Esasları, çev. M. Saim Yeprem, Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Abdülkâhir el-Bağdâdî,
Ebû Mansûr Abdülkâhir b.
Tâhir b. Muhammed et-
Temîmî el-Bağdâdî:

Uşûlü'd-dîn, 1. bs, İstanbul, Daru'l-Fünûn, 1928.

Adang, Camilla:

“A Rare Case of Biblical ‘Testimonies’ to the Prophet Muḥammad in Mu‘tazilî Literature: Quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarî’s Kitâb al-Dîn Wa-l-Dawla in Abu l-Ḥusayn al-Başrî’s Ghurar al-Adilla, as Pr...”, **A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism**, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare, 1. bs, Baden-Baden, Ergon-Verlag, 2007, s. 297-330, doi:10.5771/9783956506895-297.

Agitoğlu, Nurullah:

“el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 8, No: 17, 2017, s. 51-62.

Ahmed b. Hanbel, Ebû
Abdillâh Ahmed b.
Muhammed b. Hanbel eş-

er-Red 'ale'z-zenâdıkâ ve'l-Cehmiyye fîmâ şekket fîhi min müteşâbihi'l-Kur'ân ve te'evvelethü 'alâ ğayri te'vîlih, thk. Sabri b. Selame Şahin, 1. bs,

- Şeybânî el-Mervezî: Riyad, Daru's-sebât li'neşri ve't-tevzi', 2003.
“Ebü'l-Hüseyn el-Basrî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 10, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, s. 326-328.
- Akgündüz, Ahmet: “el-Mu'temed”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 31, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- : “Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları”, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Akın, Murat: “Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması”, **Turkish Studies**, C. XI, No: 7, 2016, s. 31-42.
- : **Büveyhiler Döneminde Mu'tezile**, Ankara, İlahiyat, 2008.
- Akoğlu, Muharrem: “Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin 'el-Mu'temed' Adlı Eserinde Yer Alan Fıkıh Tarifi ve Onun Güncelleştirilmesi”, **İslâm Fıkını Nasıl Anlamalıyız (Sempozyum)**, 2006, 27-32.
- Akyüz, Vecdi: “Tarihsel Süreçte Mu'tezile Hanefilik İlişkisi”, Adana, Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Alibekiroğlu, Fatmanur: “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. II, No: 3, 2015, s. 75-170.
- Altaş, Eşref: **Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina yorumu ve eleştirisi**, 2. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
- : “Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri”, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Altun, Hilmi Kemal: “Kelâmulhalku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî'

Âmidî, Ebü'l-Hasen
(Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn
Alî b. Muhammed b.
Sâlim es-Sa'lebî:

———:

Ansari, Hassan:

———:

———:

Ansari, Hassan, Wilferd
Madelung, Sabine
Schmidtke:

Ansî, Hüsâmeddîn
Abdullah b. Zeyd el-Ansî:

Apaydın, Hacı Yunus:

Ayrırımı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)**, No: 18, 2000, s. 149-181.

Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-dîn, 5 cilt, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 2. bs, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004.

Ġāyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1971.

“Al-Barāhîn al-zāhira al-jaliyya ‘alā anna l-wujûd zā'id ‘alā l-māhiyya by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ”, **A Common Rationality. Mu‘tazilism in Islam and Judaism**, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare, Würzburg, Ergon, 2007, s. 337-348.

“Nüshâ-yı hattî-yi fasl-i imâmet ez kitâb-ı Şerh-i Usûli'l-Hamse-yi Ebü'l-Hüseyn Basrî”, (04.02.2020), (Çevrimiçi)

<http://ansari.kateban.com/post/1613>, 04.02.2020.

“Un muḥaddiṭ mu‘tazilite zaydite : Abū Sa‘d al-Sammān al-Rāzī et ses Amālī”, **Arabica**, C. 59, No: 3-4, 2012, s. 267-290.

“Yūsuf al-Baṣīr’s Rebuttal of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī in a Yemeni Zaydī Manuscript of the 7th/13th Century”, **The Yemeni Manuscript Tradition**, Leiden, The Netherlands, Brill, 2015, s. 28-55.

el-Meḥaccetü'l-beyzâ' fî Usûli'd-dîn, 2 cilt, ed. Hassan Ansari, Sabine Schmidtke, Tahran, Miras Mektûb, 2015.

“Haber-i Vâhid - Fıkıh”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 14, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam

- Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, s. 355-363.
- Arıkaner, Yusuf: “Ebu’s-Sena Şemseddin el-İsfehani’nin Uluhiyet Anlayışı”, İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aristo: **et-ṭabî’a**, 2 cilt, thk. Abdurrahman Bedevi, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1984.
- Arvas, Mehmet Sait: “Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi”, Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Aslan, İbrahim: **Kâdî Abdulcebbar’a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur’an**, Ankara, Ankara Okulu, 2016.
- Ataş, Sacide: “Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin Kıyas Anlayışı”, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aydın, Ömer: **Kur’an’ı Kerim’de İman-Amel İlişkisi**, 2. bs, İşaret Yayınları, 2007.
- Ayğan, Fadıl: **İslam Kelamında Yahudilik Eleştirisi: Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016.
- : **Son Peygamberi Müjdelemek : Beşairü’n-Nübuvve**, 1. bs, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Ayran, Şükrü: “Fıkıh Usûlü’nün Eylem Teorisi (Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’nin (436/1044) ‘Kitâbü’l-Mu’temed fî Usûl’l-Fıkıh’ Adlı Eseri Bağlamında)”, **BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi**, C. III, No: 1, 2021, s. 231-259.
- Aytepe, Mahsum: **İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu’tezile’nin Lütuf Teorisi)**, Endülüs, 2018.
- : “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu’tezilî Yorumu”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. XVII, No: 3, 2017, s. 237-

276.

Babanzâde, Ahmed Naim:

Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh

Tercemesi ve Şerhi, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981.

Bâcûrî, İbrâhîm b.

Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd, İstanbul, İrşad Kitabevi, 2007.

Muhammed b. Ahmed:

Bağdâdî, Ebû Bekr el-

Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm, C. 4, thk.

Hatîb Ahmed b Ali b Sabit

Beşşar Avvad, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.

Hatîb:

Bağdâdî, Ebu'l-Hayr

“Alemin Hudusuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile

Kelamcılarının Delilleri'nin Karşılaştırılması”, çev.

Hasan b Sivar:

Cemalettin Erdemci, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, C. II, No: 2, 2004, s. 155-164.

Bağdatlı İsmâil Paşa,

Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

Babanzade:

et-Taqrîb ve'l-irşâd fî uşûli'l-fıkh : es-sagir, thk.

Bâkılânî, Ebû Bekr

Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Muhammed b. Tayyib b.

Muhammed el-Basrî:

Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il, thk.

———:

İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986.

Baktı, Ahmet Selman:

“Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kitâbu'l-Kıyâsi's-Şer'î

Adlı Eserinin Tercümesi”, **İslâm Hukuku**

Araştırmaları Dergisi, No: 26, 2015, s. 63-83.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin:

el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh, 2 cilt, thk. Muhammed

Hamidullah, Dımeşk, Institut Français de Damas, 1964.

———:

el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh, 2 cilt, thk. Halil

Meyyis, nşr. Halil el-Meyyis, 3. bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

———:

“Eşya Şeriat Gelmeden Önce Yasaklık (Hazar)

- Üzerine mi Yoksa Serbestlik (İbaha) Üzere midir?”,
Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i 2, ed.
Recep Alpyağıl, çev. Muammer İskenderoğlu,
İstanbul, İz Yayıncılık, t.y., s. 66-74.
- “Faslun Münteza’ min Kitâbi Şerhi’l-Usûl fî’l-
imâme”, C. 4/1, **Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin**
Şerhu’l-Usûli’l-Hamse’sinin İmamet Bölümü:
Tahkik ve İnceleme, thk. Halil İbrahim Delen,
Özkan Şimşek, Yusuf Arikane, Tahkik İslami
İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, 2021, s. 136-194.
- “Haber-i Vâhid Kesin İlim İktizâ Etmez”, **Din**
Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i 1, ed.
Recep Alpyağıl, çev. Ömer Osman Arık, İstanbul, İz
Yayıncılık, t.y., s. 423-438.
- Kitâbü’l-İmame**, t.y., Avusturya Milli Kütüphanesi,
Cod. Gl. 114.
- Şerhu’l-‘Umed**, 2 cilt, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû
Züneyd, Medine, Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem,
1990.
- Taşaffuhu’l-edille fî uşûli’l-d-dîn**, ed. Wilferd
Madelung, Sabine Schmidtke, Wiesbaden,
Harrassowitz Verlag, 2006.
- “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, **İslâm**
Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-
Râzî, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul,
İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), 2013, s. 243-
263.
- “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet
Tartışmaları”, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi,
2001.
- “Selçuklular Devrinde Usûl Tartışmaları”,

- Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce, C. I, 2013, s. 239-260.**
- Bayat, Ali Haydar: “İbn Cezle”, **TDV İslam Ansiklopedisi, C. 19, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, s. 396-397.**
- Bedir, Murteza: “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, **İslâm Araştırmaları Dergisi, No: 29, 2013, s. 65-97.**
- Begeç, İdris: “Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eseri Çerçevesinde Umûm ve Husûs Anlayışı”, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bektaş, Kevser Demir: **Mu'tezile ve Keramet Behşemiyye ve Hüseyiniyye Ekolleri Arasında Kerametın İmkânı Üzerine Tartışmalar, Endülüs, 2019.**
- Berâhim, Sami: **Nakdü'l-akli'l-usuli : dirase tahliliyye nakdiyye li-usuli'l-fıkh inde'l-Mu'tezile min zilali Kitabı'l-Mu'temed li-Ebi'l-Hüseyin el-Basri el-Mu'tezili (463 H / 1044 M.), Tunus, Menşuratu Karem eş-Şerif, 2014.**
- Bernand, Marie: **L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam : d'après Abu l'Husayn al-Basri., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.**
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî: **Mişbâhu'l-ervâh, thk. Sa'îd Fûde, Amman, Darü'r-Razi, 2007.**
- : **Ṭavâli' u'l-envâr min meṭâli'i'l-enẓâr = Kelam Metafizîği, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar,**

- İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Brockelmann, Carl: **Geschichte der Arabishcen Litteratur Esrter Supplementband**, Leiden, Brill, 1937.
- Bu'llaki, Hiras: “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî”, **Mevsuatu a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâ el-Arab ve'l-Müslimîn : Babah-Bekir**, C. 3, Tunus, el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm [ALECSO], 1425.2005, s. 521-523.
- Bulut, Mehmet: “İhve-i Selâse”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 22, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, s. 6-7.
- : “İsmet”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 23, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, s. 134-136.
- Bulut, Zübeyir: “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (1044)”, **İslam'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler**, ed. Mehmet Azimli, Özden Kanter, İstanbul, Mana Yayınları, 2021, s. 432-437.
- Caba, Betül: “Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed fî Usûli'l Fıkh Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı”, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Cabiri, Ali Hüseyin: **Ebü'l-Ferec b. et-Tayyib el-Bağdadi : reisü Beytü'l-Hikme el-Abbasi fî metalii'l-karni'l-hamis el-hicre ve cühûdühû fî medreseti'l-Bağdad el-mantikiyye**, Bağdad, Beytü'l-Hikme, 2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap Aklının Yapısı**, çev. Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Burhan Koroğlu, İstanbul, Mana Yayınları, 2020.
- Can, Seyithan: “Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir

- İnceleme)", **Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII, No: 36, 2019, s. 582-607.
- Cansız, Hasan: "Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi", Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Cengiz, Yunus: "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", **Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu**, 2016, 281-296.
- : "Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi", Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- : "Türkiye'de Mu'tezile Hakkında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi", **İslâmî İlimler Dergisi**, C. XII, No: 2, 2017, s. 103-144.
- Cübbâî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm: **Kitâbü'l-Mağâlât : İtikadi Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri**, thk. Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî: **et-Ta'rifât**, thk. İbrahim Enbari, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- : **Şerhu'l-Mevâkıf**, 3 Cilt, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim: "Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il", **Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Darü't-Tunisiyye, 1974.
- : **'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-'usûl**, thk. Ramazan Yıldırım, Kahire, Dârü'l-İhsân, 2018.
- Cüveynî, İmâmü'l-**eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn**, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr,

Haremeyn Ebü'l-Meâlî
Rüknüddîn Abdülmelik b.
Abdillâh b. Yûsuf el-
Cüveynî et-Tâî en-
Nîsâbü'rî:

———:

———:

Çapak, İbrahim:

Çelebi, İlyas:

———:

———:

Çelebi, İlyas, Bekir
Topaloğlu:

Dalkılıç, Mehmet:

Davidson, Herbert Alan:

Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn,
İskenderiye, Münşetü'l-Maârif, 1969.

İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad, çev. A.
Bülent Baloğlu vd., 2. bs, Diyanet Vakfı Yayınları,
2012.

Lüma' u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne, C. 2, thk.
Fevkîyye Hüseyin Mahmûd, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb,
1987.

“Mantık Tarihinde Râzî”, **Felsefe Dünyası (Dergi)**,
No: 58, 2013, s. 39-65.

“İvaz”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 23, İstanbul,
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
(İSAM), 2001, s. 488-490.

“Klasik Bir Kelâm Problemi : Hüsün-Kubuh”,
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(**İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi**), No: 16-
17, 1998, s. 55-90.

“Mu'tezile Mezhebi - Kādî Abdülcebbâr”, C. 1,
Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse, 2 cilt, 1. bs, İstanbul,
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s.
4-61.

Kelam Terimleri Sözlüğü, 3. bs, İstanbul, İSAM
(İslam Araştırmaları Merkezi), 2013.

İslam Mezheplerinde Ruh, 2. bs, İz Yayıncılık,
2012.

**Proofs for eternity, creation and the existence of
God in medieval Islamic and Jewish philosophy**,
New York, NY [u.a.], Oxford University Press, 1987.

Davud, Abdülbari
Muhammed:

**el-İrade inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire : dirase
felsefiyye İslâmiyye**, İskenderiye, Dârü'l-Ma'rifeti'l-
Câmiyye, 1996.

Delen, Halil İbrahim:

“Ebü'r-Recâ el-Gazmînî (1260)”, **İslam'ın Akılcıları
/ Mu'tezili Öncüler**, ed. Özden Kanter, İstanbul,
Mana Yayınları, 2021, s. 526-530.

—:

“Kadı Abdülcebbar'ın İslam Dışı Dinlere Tevhid
Eksenli Yönelmiş Olduğu Eleştiriler”, İstanbul,
İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

—:

“Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (1114)”,
İslam'ın Akılcıları / Mu'tezili Öncüler, ed. Özden
Kanter, İstanbul, Mana Yayınları, 2021, s. 477-479.

Delen, Halil İbrahim,
Özkan Şimşek, Yusuf
Arıkaner:

“Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-
Hamse'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme”,
Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi,
C. 4, No: 1, 2021, s. 111-201.

Demir, Hilmi:

**Delil ve İstidlalin Mantuki Yapısı / İlk Dönem
Sunni Kelam Örneği**, İstanbul, İsam / İslam
Araştırmaları Merkezi, 2012.

Demir, Osman:

**Göz ve Tanrı -Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah
Teorisinde Optik-**, Bursa, Emin Yayınları, 2019.

—:

“Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde
Optik”, **Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Dergisi**, C. 9, No: 3, 2019, s. 107-120.

Dhanani, Alnoor:

“İslam Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet
Bulğen, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, C. IX, No: 1,
2011, s. 393-400.

—:

**Kelamın Fizik Kuramı - Basra Mu'tezilesi
Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk**, çev.
Mehmet Bulğen, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.

Donohue, John J.:

The Buwayhid dynasty in Iraq 334h./945 to

- 403h./1012 : shaping institutions for the future**,
Leiden, E.J. Brill, 2003.
- Draz, Abdullah:
Kur'an Ahlakı, çev. Ünver Günay, Emrullah Yüksel, İz Yayıncılık, 2004.
- Duman, Ali, Şükrü Ayran:
“Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi”, **Hikmet Yurdu**, C. X, No: 20, 2017, s. 97-120.
- Durrî, Nevvâre:
“Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve menhecuhu fî defi'i't-Tearuz ve't-tercihu beyne'n-Nusus eş-Şeriiyye”, **Mecelletü'l-Mi'yâr**, C. 25, No: 45, 2019, s. 961-985.
- Duveyhi, Ali b Sa'd b Salih:
Arâü'l-Mu'tezileti'l-usuliyye : dirase ve takvimen, Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 1995.
- Ebû Züneyd, Abdülhamîd b. Ali:
“Dirase - Muhakkikin Girişi”, C. 1, **Şerhu'l-'Umed**, 2 cilt, Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1990.
- Eissa, Mohamed Ahmed Abdelrahman:
“Abu Al-Husayn al-Basri Use of Reason in Ilm al-Kalam and Usul al-Fiqh”, **Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)**, C. 16, No: 1, 2011.
- Ekinci, Casim:
“Mu'tezile'nin Yahudilik Üzerindeki Etkisi Samuel Ben Hophni Örneği”, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- El-Tobgui, Carl Sharif:
“The Epistemology of Qiyas and Ta'lil between the Mu'tazilite Abu 'l-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zahiri”, **UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law**, C. 2, 2003, s. 281-354.
- Erdemci, Cemalettin:
Nassı Anlama ve Aşırı Yorum, Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Ertürk, Mustafa:
“Haber-i Vâhid”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 14, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, s. 349-352.

Ess, Josef van:

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b.
İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b.
Sâlim el-Eş‘arî el-Basrî:
Fahredden er-Râzî, Ebû
Abdillâh (Ebü’l-Fazl)
Fahrüddîn Muhammed b.
Ömer b. Hüseyin er-Râzî
et-Taberistânî:

—:

—:

—:

—:

—:

—:

—:

—:

**Der Eine und das Andere : Beobachtungen an
islamischen haeresiographischen Texten**, Berlin,
Walter de Gruyter, 2010.

**İlk Dönem İslam Mezhepleri -Maḳālâtü’l-
İslâmiyyîn ve’ḥtilâfü’l-muṣallîn-**, çev. Ömer Aydın,
Mehmet Dalkılıç, Kabalcı Yayınları, 2005.

el-Erba‘în fî uşûli’l-d-dîn, 2 cilt, thk. Ahmed Hicâzî
es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye,
1986.

el-Maḥşûl fî ‘ilmi ‘uşûli’l-fıkh, Riyad, Câmiatü’l-
İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.

**el-Mebâhişü’l-Meşrikiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-
tabîyyât**, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1990.

el-Meṭâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî, 9 cilt, thk.
Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-
Arabi, t.y.

el-Me‘âlim fî uşûli’l-fıkh, thk. Tâhâ Abdurrahman
Sa’d, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, t.y.

el-Muḥaşşal Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe,
çev. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, 2019.

er-Riyâzü’l-mûniḳa fî Ârâi Ehli’l-İlm, nşr. Esad
Cuma, Kayrevan, Merkezü’n-Neşri’l-Camiî
Külliyetü’l-Âdâb ve’l-Ulumi’l-İnsaniyye bi’l-
Keyrevan, 2004.

et-Tefsîrû’l-kebîr = Mefâtîhu’l-ğayb, 3. bs, Beyrut,
Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.

İ’tikâdâtü fıraḳı’l-müslimîn ve’l-müşrikîn, thk. Ali
Sâmi en-Neşşâr, Kahire, Mektebü’n-Nahdati’l-
Mısriyye, 1938.

- : **Kurucu Düşünürleri ve Meseleleriyle Kelâm - er-riyâzu'l-Mûnika fi Ârâi Ehli'l-İlm-**, çev. Ahmet Koca, 1. bs, İstanbul, Ketebe Yayınevi, 2021.
- : **Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl**, 4 cilt, thk. Sa‘îd Fûde, Beyrut, Dârü’z-Zehâir, 2015.
- Fahri, Macit: “İslâmda Allahın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, çev. Mehmet Dağ, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXV, 1981, s. 153-167.
- Farahat, Omar: “Between God and Society Divine Speech and Norm-Construction in Islamic Theology and Jurisprudence”, Ann Arbor, United States, Colombia University, Doktora Tezi, 2016.
- Faruki, İsmail Raci: **Tevhidin Düşünce ve Hayata Yansıması**, çev. Dilaver Yardım, İstanbul, İnsan Yayınları, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hamid: **el-Menhûl min ta‘lîkâti'l-uşûl**, thk. Muhammed Huccetülislam Muhammed Hasan Hayto, Dîmeşk, Dârü'l-Fikr, 1998.
- b Muhammed: “The Structure of Abû l-Husayn al-Başrî’s Copy of Aristotle’s Physics”, **Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften**, No: 8, 1993, s. 251-258.
- Giannakis, Elias: “Abu’l-Hosayn Başrî”, **Encyclopædia Iranica**, C. 1, 2011, s. 322-324, (Çevrimiçi) <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-hosayn-mohammad-b>.
- Gimaret, Daniel: “Mu‘tazila”, **Encyclopaedia of Islam, Second Edition**, Online Edisyon., Encyclopaedia of Islam, Brill, 2012, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0822.
- Görgün, Tahsin: “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar’ın

- Graf, Georg: Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, No: 5, 2001, s. 59-108.
- Graf, Georg: **Geschichte der christlichen arabischen Literatur**, 5 cilt, t.y.
- Griffel, Frank: “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife’si (Filozofların Tutarsızlığı)”, **İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserleri**, ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke, çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021, s. 279-304.
- Güdekli, Hayrettin Nebi: “Kelamın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Gündüz, Şinasi: “Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet”, **İslami İlimler Dergisi**, C. 13, No: 2, 2018, s. 215-238.
- Güner, Ahmet: “Büveyhiler’den Adudu’d-Devle ve dönemi (338-372/949-983).”, İzmir, Dokuz Eylül üniversitesi, Doktora Tezi, 1992.
- Habeşî, Abdullah Muhammed: **Câmiü’ş-şüruh ve’l-havaşi : mu’cemun şamilün li-esmai’l-kütübî’l-meşruha fî’t-türasi’l-İslâmî ve beyani şüruhiha**, 2 cilt, Abudabi, el-Mecmaü’s-Sekafî, 2004.
- Hacı Halife, Mustafa b Abdullah Kâtib Çelebi: **Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn**, 6 cilt, Bağdat, Daru’l-Müsenna, 1946.
- Hallaq, Wael: “A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic”, **Muslim World**, C. 77, No: 2-3, 1987, s. 198-227.
- Hamidullah, Muhammed: “el-Mu’temed’in Neşri Dolayısıyla Mu’tezile’nin Fıkıh Yöntemi Üzerine”, çev. Şerafettin Gölcük, **Marife**, No: 3, 2003, s. 331-342.
- : “Muhakkikin Girişi”, C. 2, **el-Mu’temed fî uşûli’l-fıkh**, 2 cilt, Dımeşk, Institut Français de Damas, 1964.

- _____:
- Hânsârî, Muhammed
Bâkır b. Zeynilâbidîn b.
Ca‘fer el-Mûsevî:
Hansu, Hüseyin:
- _____:
- Hayri Bolay, Süleyman:
- _____:
- Hayta, Mustafa:
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn
Abdürrahîm b.
Muhammed b. Osmân:
- Herman G.B. Teule:
- Hillî, Cemâlüddîn el-
Hasen (el-Hüseyn) b.
Yûsuf b. Alî İbnü'l-
Mutahhar:
- “Mu‘tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî’nin ‘el-
Mu‘temed’ Adlı Eseri”, çev. Ömer Aslan,
Bilimname : Düşünce Platformu, C. II, No: 4,
2004, s. 81-105.
- Ravzâtü'l-cennât fî ahvâlî'l-‘ulemâ’ ve’s-sâdât**,
thk. Esedullah İsmailiyyan, 1. bs, Kum, Mektebetu
İsmailiyyan, 1390.
- Mutezile ve Hadis**, Ankara, Otto, 2012.
- Mütevâtir Haber : Bilgi Değeri ve İslam**
Düşüncesindeki Yeri, Van, Bilge Adam Yayınları,
2008.
- “Akıl”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul,
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
(İSAM), 1989, s. 238-242.
- Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin**
Karşılaştırılması, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı,
1993.
- “Usûlü’l-d-Dîn Anlayışının Usûlü’l-Fıkha Yansıması:
İcmâ Örneği”, **İslâm Hukuku Araştırmaları**
Dergisi, No: 24, 2014, s. 11-32.
- el-İntişâr -Mu‘tezile Müdafaası-**, çev. Yüksel
Macit, Endülüs, 2018.
- “Abū l-Ḥusayn al-Basrī”, **Christian-Muslim**
Relations 600 - 1500 A Bibliographical History 2,
ed. David Thomas, Christian-Muslim Relations,
Brill, t.y., s. 665-666.
- el-Meslek fî usûlî’l-d-dîn = Risaletü’l-Mâtî’iyye**,
thk. Rızâ el-Üstâdî, el-Meslek, Mecmuü’l-Buhusi’l-
İslâmiyye, 1421.

- : **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd**, Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.
- : **Menâhicü'l-yaqîn fî uşûli'd-dîn**, thk. Ya'kub el-Ca'fer, Kum, Merkezü'd-Dirasat ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415.
- Himmaşî, Sedîdüddîn
Maḥmûd b. 'Alî b. el-
Ḥasan el-Ḥimmaşî er-
Râzî: **el-Münkız mine't-taklîd ve'l-Mürşid ile't-Tevhîd**, 2 cilt, 1. bs, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1412.
- Hira, Ayhan: “Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eserindeki Hüsün Kubuh Tasnifi Bakımından Fıkıh ve Usulü İlmini Tanımlaması”, **Hikmet Yurdu**, C. VI, No: 11, 2013, s. 201-215.
- : “Klasik Fıkıh Usulü Eserlerinde Tasnif Anlayışı ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrînin el-Mu'temed İle İmam Gazzali'nin el-Mustesfa Adlı Eserlerinin Tasnif Bakımından Mukayesesi”, **Hikmet Yurdu**, C. VII, No: 13, 2014, s. 77-100.
- Hökelekli, Hayati: “İdrak”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 21, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, s. 477-478.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû
Hâmid İzzüddîn
Abdülhamîd b. Hibetillâh
b. Muhammed el-Medâinî: **Şerḥu Nehci'l-belâğa**, 20 cilt, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965.
- : **Şerḥu'l-Âyâtî'l-beyyinât**, thk. Muhtâr Cebli, Beyrut, Dâru Sadır, 1996.
- : **Ta'lîk ale'l-Muḥaşşal**, t.y., İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: Nadir Eserler Koleksiyonu, A3297.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-
Abbâs Muvaffakuddîn: **'Uyûnü'l-enbâ' fî ṭabaḳâti'l-eṭṭibbâ**, thk. Nizar Rıza, Beyrut, Daru Mektebeti'l-Hayat, t.y.

Ahmed b. el-Kāsım b.
Halîfe b. Yûnus es-Sa‘dî
el-Hazrecî:

İbn Hacer el-‘Askalânî,
Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn
Ahmed b. Alî b.
Muhammed:
İbn Haldûn, Ebû Zeyd
Veliyyüddîn Abdurrahmân

b. Muhammed b.
Muhammed b.
Muhammed b. Hasen el-
Hadramî el-Mağribî et-
Tûnisî:

———:

İbn Hallikan, Ebü’l-Abbâs
Şemsüddîn Ahmed b.
Muhammed b. İbrâhîm b.
Ebî Bekr b. Hallikân el-
Bermekî el-İrbilî:

İbn Kesir, Ebü’l-Fida
İmadüddin İsmail b Ömer:
İbn Kuteybe, Ebû
Muhammed Abdullâh b.
Müslim b. Kuteybe ed-
Dîneverî:

İbn Meymûn, Ebû İmrân
Mûsâ b. Ubeydillâh
(Meymûn) el-Kurtubî el-
İsrâîlî:

Lisânü’l-Mîzân, thk. Abdülfettah Ebû Gudde,
Beyrut, Mektebü’l-Matbuati’l-İslâmiyye, 2002.

Muḳaddime, thk. Halil Şehhâde, Beyrut, Daru’l-
Fikr, 2001.

Muḳaddime, çev. Süleyman Uludağ, 16. bs,
İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.

Vefeyâtü’l-a‘yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân, 8 cilt,
thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sadır, 1978.

el-Bidâye ve’n-nihaye, thk. Abdullah b.
Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1998.

**el-İḥtilâf fi’l-lafz ve’r-red ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-
Müşebbihe**, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri el-
Kevserî, Kahire, Mektebetü’l-Kudsi, 1349.

Delâletü’l-ḥâ’irîn, thk. Hüseyin Atay, Ankara,
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972.

İbn Sînâ:

el-Mübâhaşât, thk. Muhsin Bidarfer, 1. bs, Kum, İntişârât-i Bîdâr, 1413.

—————:

İşaretler ve Tembihler, çev. Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, 3. bs, Litera Yayıncılık, 2015.

—————:

Kitabu’ş-Şifa, Metafizik II, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2005.

—————:

“Risâle fi’r-red ile’ş-Şeyh Ebi’l-Ferec İbni’t-Tayyib”, C. 1, **Resâ’il**, 2 cilt, thk. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953, s. 57-65.

İbn Tağrıberdî, Ebü’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî:

en-Nücûmü’z-zâhire fî mülûki Mısır ve’l-Ğâhire, 16 cilt, Mısır, Kültür Bakanlığı, 1963.

İbn Teymiyye,
Takıyyüddin:

Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye fî te’sîsi bide’ihimi’l-ke’lâmiyye ev Nakzû te’sîsi’l-Cehmiyye, 10 cilt, 1. bs, Medine, Mücemmaü’l-Melik Fehd li-Tıbaati’l-Mushafi’ş-Şerif, 1426.

—————:

Buğyetü’l-mürtâd fi’r-red ‘ale’l-mütefelsife ve’l-Ğarâmiğa ve’l-Bâtıniyye, thk. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveyş, 2. bs, Medine, Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, 1405.

—————:.

Der’ü te’âruzi’l-‘aql ve’n-naql = Muvâfaqatü şahîhi’l-menķul li-şarîhi’l-maķul, 10 cilt, thk. Muhammed Reşad Salim, 2. bs, Riyad, Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.

—————:

el-Fetâva’l-kübrâ, 6 cilt, 1. bs, Beyrut, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1408.

—————:

el-İmân, thk. Muhammed Nâsiruddîn elbani, Beyrut,

- el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.
- : **Emrâzü'l-ğalb ve şifâ'ühû**, 2. bs, Kahire, Matbatü's-Selefiyye, 1399.
- : **en-Nübüvvât**, 2 cilt, thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyan, Riyad, Evdâü's-Selef, 1420.
- : **eş-Şafediyye**, 2 cilt, thk. Muhammed Reşad Sâlim, 2. bs, Riyad, Mektebetü İbn Teymiyye, 1406.
- : **et-Tis'iniyye**, 3 cilt, 1. bs, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 1999.
- : **Mecmû'u fetâvâ : el-Esmâ' ve's-sıfât**, 37 cilt, Medine, Mücemmau'l-Meliki'l-Fahd li Tibaati'l-Mushafi's-Şerif, 2003.
- : **Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakẓi kelâmi's-Şî'a ve'l-Ğaderiyye**, 9 cilt, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409.
- : “Risâletün fî tahkîki mes'eleti ilmillâhi”, C. 1, **Câmi'u'r-resâ'il**, 2 cilt, thk. Muhammed Reşad Salim, 1. bs, Riyad, Daru'l-Ata', 1422.
- : **Şerhu'l-Me'âlim fî uşûli'l-fıkh**, thk. Avvâd Mahmûd Avvâd Sâlim, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011.
- İbn Tilimsâni, Abdullah b Muhammed b Ali el-Fehrî:
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî:
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî:
- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah **el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem**, 17 cilt, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- el-Kâmil fî't-târîh**, thk. Muhammed Yusuf Dakkak, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb**, 10 cilt, thk.

Abdülhay b Ahmed b
Muhammed:

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen
Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf
b. İbrâhîm b. Abdilvâhid
eş-Şeybânî:

İbnü'l-Melâhimî,
Rüknüddîn Mahmûd b.
Muhammed el-Melâhimî
el-Hârizmî:

—:

—:

—:

—:

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-
Lidînillâh Ahmed b.
Yahyâ b. el-Murtazâ:
İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-
Lidînillâh Ahmed b Yahyâ
b Murtazâ:

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh
İzzüddîn Muhammed b.
İbrâhîm b. Alî el-Yemânî:

—:

Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut, Dâru
İbn Kesir, 1991.

**İḥbârü'l-'ulemâ' bi-aḥbâri'l-ḥükemâ' = Târîḥu'l-
ḥükemâ'**, thk. İbrahim Şemseddin, Beyrut, Daru'l-
Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

el-Mu'temed fî uşûli'd-dîn, thk. Martin J
McDermott, Wilferd Madelung, Londra, al-Hoda,
1991.

et-Tecrîd fî uşûli'l-fıkḥ, thk. Sabine Schmidtke,
Hassan Ansari, Tahran, 2011.

Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn, thk. Wilferd
Madelung, Martin J McDermott, Tahran, Müessese-i
Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2007.

Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn, thk. Faysal Bedir
Avn, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye,
2010.

Tuḥfetü'l-mütেকellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife, thk.
Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Tahran,
Müessese-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2008.

Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile, thk. Susanna Diwald Wilzer,
Beyrut, el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkiyye
[Orient-Institut Beirut], 2009.

el-Münye ve'l-emel fî şerḥi'l-Milel ve'n-nihâl, thk.
Muhammed Cevâd Meşkûr, Beyrut, Dârü'l-Fıkr,
1979.

el-Burhânü'l-ḳaṭı' fî işbâti ma'rifeti's-şânî,
Dımeşk, Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1988.

el-'Avâşım ve'l-ḳavâşım fi'z-zeb'an sünneti Ebi'l-

- _____:
- _____:
- _____:
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn
Abdurrahmân b. Ahmed b.
Abdilgaffâr:
- İltaş, Davut:
- İsbahani, el-Mirza
Abdullah Efendi:
- İsfahânî, Ebü's-Senâ
Şemsüddîn Mahmûd b.
Abdirrahmân b. Ahmed:
- İskenderoğlu, Muammer:
- İsnevî, Ebû Muhammed
Cemâlüddîn Abdürrahîm
b. el-Hasen b. Alî el-
Ümevî:
- Ḳāsim**, 9 cilt, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut,
Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- er-Ravzü'l-bâsim muhtaşarü'l- 'Avâşım ve'l-
kavâşım**, thk. Ali b. Muhammed el-Amran, Mekke,
Dâru Alemi'l-Fevaid, 1419.
- Îşârü'l-haḳ 'ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât 'alâ
mezâhibi'l-haḳ min uşûli't-tevhîd**, Beyrut, Daru'l-
Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Tercîhu esâlîbi'l-Ḳur'ân 'alâ esâlîbi'l-Yûnân**,
Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- el-Mevâḳıf fî 'ilmi'l-keḷâm**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb,
t.y.
- “Fıkıh Usulü Yazımında ‘Kelamcılar Yöntemi ve
Fakihler Yöntemi’ Ayrışmasının Mahiyeti
Üzerine”, **Bilimname : Düşünce Platformu**, C. VII,
No: XVII, 2009, s. 65-95.
- Riyazü'l-ulema ve hiyazü'l-fuzala**, thk. es-Seyyid
Ahmed el-Hüseyni, Kum, Mektebetu Ayetullah el-
Mar’âşi el-Amme, 1403.
- Tesdîdü'l-ḳavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-'aḳâ'id**, thk.
Halid b. Hammad el-Advani, Kuveyt, Darü'z-Ziya,
2012.
- “Abu'l Husayn al-Basri (d. 436/1044)”, **The
Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy**,
ed. Oliver Leaman, London, Bloomsbury Academic,
2015, s. 54-55.
- Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl**, haz.
Abdülkadir Muhammed Ali, 1. bs, Beyrut, Daru'l-
Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

- İzmirli, İsmail Hakkı: **Yeni İlmi Kelam**, 2 cilt, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339.
- Jarmila Geisler: “Die Problematik von ḥaqīqa und mağāz in Abū al-Ḥusain al-Basrīs Kitāb al-Mu‘tamad”, **Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, C. 167, No: 2, 2017, s. 339.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kāsım
Abdullāh b. Ahmed b.
Mahmūd el-Belhî: **Kitābu'l-Makâlât ve maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdî, Abdülhamid Kürdî, İstanbul - Amman, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) - Darü'l-Feth, 2018.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât
Abdülcebbâr b. Ahmed b.
Abdülcebbâr el-Hemedânî: **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. 17, thk. Taha Hüseyin, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : el-aslah - istihkakü'z-zem - et-tevbe**, C. 14, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim Medkur, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : el-fırak gayri'l-İslamiyye**, C. 5, thk. Mahmud Muhammed Hedayri, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : el-mahluk**, C. 8, thk. Tevfik et-Tavil, Sâîd Zâyid, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : en-nazar ve'l-maarif**, C. 12, thk. İbrahim Medkur, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: en-nübüvvat ve mu'cizat**, C. 15, thk. Taha Hüseyin, İbrahim Medkur, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : et-teklîf**, C. 11, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : et-tevlid**, C. 9, thk. Tevfik Tavit, Saîd Zayid, İbrahim Medkur, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : Halku'l-Kur'ân**, C. 7, thk. İbrahim el-Ebyârî, Kahire, eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1961.
- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : rü'yetü'l-bari**, C. 6, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- : **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, thk. Ömer Seyyid Azmi, Kahire, eş-Şeriketü'l-Mısriyye, t.y.
- : “el-Muḥtaşar fî uşûlü'd-dîn”, C. 2, **Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd**, ed. Muhammed Amara, Kahire, Daru'l-Hilal, 1971, s. 161-253.
- : **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, 2 cilt, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire, Dârü't-Türas, 1969.
- : **Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse**, 2 cilt, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kahraman, Abdullah: “Mu'tezilî Usulcü Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber”, **Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)**, C. III, No: 3, Mu'tezile Özel Sayısı, 2003, s. 165-184.
- Kahraman, Hüseyin: “Cüveynî'de İliyet Teorisi”, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Kallek, Cengiz: “İstirsâl”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 13, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi

- (İSAM), 2001, s. 375-376.
- Kandemir, Ahmet Mekin: “Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu’tezile’nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları”, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. VII, No: 1, 2021, s. 1-34.
- : **Mu’tezilî Düşünce ve Tabiat ve Nedensellik**, İstanbul, Endülüs, 2020.
- Kara, Seyfullah: **Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları**, 2. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
- Karadaş, Cağfer: **Bakıllanî’ye göre Allah ve alem tasavvuru**, Bursa, Arasta Yayınları, 2003.
- Kâsımî, Cemaleddin
Muhammed b Muhammed
Saîd Cemaleddin: **Târîhu’l-Cehmiyye ve’l-Mu’tezile**, 1. bs, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1979.
- Katib Çelebi, Hacı Halife
Mustafa b Abdullah: **Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn**, nşr. Şerâfeddin Yaltkaya-Muallim Rıfat, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Kaya, M. Cüneyt: **Varlık ve İmkân : -Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya imkânın tarihi-**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Sibel: “Mu’tezile’de ‘Vücûb Alellah’ Düşüncesi”, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Kaya, Veysel: “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Görüşü”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), 2013, s. 453-472.
- : “Fahruddin Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”, **Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)**, C. V, No: 3, 2005, s. 247-257-257.
- : **İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi**, Otto, 2015.

- Kayide, Hasan: **el-Mustalahü'l-usuli fi Kitabi'l-Mu'temed li-Ebü'l-Hüseyin el-Basri el-Mu'tezili.**, Kahire - Fas, Darü's-Selam - Müessesetü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İlmiyye, 2014.
- Kehhâle, Ömer Rızâ: **Mu'cemü'l-müellifin : teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye**, C. 1, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kılavuz, Ulvi Murat: **Kelamda Kozmolojik Delil**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
- Kılavuz, Ulvi Murat, İskender Sarıca: **"Zemahşerî ve el-Minhâc fî usûli'd-dîn", Mu'tezile Akâidi - Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 7-36.
- Kılıçer, M. Esat: **"Ehl-i Rey", TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 10, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, s. 520-524.
- Koca, Ferhat: **"el-Mahsûl", TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 27, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, s. 391-392.
- : **İslam hukuk metodolojisinde tahsis : (daraltıcı yorum)**, İstanbul, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), 2011.
- Koca, Muhammet Ali: **"Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi"**, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener: **Cübbailer'in Kelam Sistemi**, 2. bs, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- : **"Fena: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar"**, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVIII,

No: 1, 2009, s. 425-471.

“Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ‘âde)”,

Usûl: İslam Araştırmaları, No: 9, 2008, s. 7-40.

Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mutezili

İbn’l-Melahimi’nin Felsefeye Reddiyesi, Emin

Yayınları, 2010.

“Mu’tezile’nin Hüseyiniye Ekolünün Dünyevî Aslah

Konusuna Yaklaşımı”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**,

No: 39, 2018, s. 7-27.

“Osmanlı Kelam Geleneği Çerçevesinde Molla

Fenari”, **Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu**,

2010, 375-395.

“Rassâs”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. Ek-2,

İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları

Merkezi (İSAM), 2016, s. 417-419.

“İlk Dönem Mu’tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -

Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir

Değerlendirme-”, **Süleyman Demirel Üniversitesi**

İlahiyat Fakültesi Dergisi, No: 40, 2018, s. 235-

249.

el-Cevâhirü’l-muḍîyye fî ṭabaḳâtî’l-Ḥanefiyye :

1135-1871, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2.

bs, Cize, Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1993.

“Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, **İslam**

düşüncesinde mizaç teorileri, ed. M. Zahit Tiryaki,

Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara, Nobel Kitap, 2016, s.

9-24.

“Kerrâmiyye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul,

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi

(İSAM), 2002, s. 294-296.

_____:

_____:

_____:

_____:

_____:

Köksal, Emre:

Kureşi, Ebû Muhammed

Muhyiddîn Abdülkâdir b.

Muhammed b.

Muhammed:

Kuşlu, Harun, Metin

Aydın:

Kutlu, Sönmez:

- Kutluer, İlhan:
“Cevher”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 7, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, s. 450-455.
- :
“Halâ”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 15, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, s. 221-225.
- Lâmişî, Ebü’s-Senâ
(Ebü’l-Mehâmid)
Mahmûd b. Zeyd:
et-Temhîd li-kavâ’idi’t-tevhîd, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1995.
- Madelung, Wilferd:
“Abü l-Husayn al-Başrî”, **Encyclopaedia of Islam, THREE**, 2007, (Çevrimiçi)
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0011.
- :
“Abu ’l-Husayn al-Başrî”, **Encyclopédie de l’Islam**, Encyclopaedia of Islam, Brill, t.y., s. XII:25b, (Çevrimiçi)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/abu-l-husayn-al-basri-SIM_8253.
- :
“Abu l-Husayn al-Basri’s Proof for the Existence of God”, **Arabic Theology, Arabic Philosophy From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank**, ed. James Montgomery, Leuven, Peeters, 2006, s. 273-280.
- :
“İmamiyye ve Mu’tezile Teolojisi”, **Dinî Ekoller ve Mezhepler**, çev. A. Bülent Ünal, İzmir, 69-93, 2001.
- Madelung, Wilfred:
“Ebu’l-Hüseyn Basrî’nin Tanrı’nın Varlığıyla İlgili Delili”, çev. Veysel Kaya, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIX, No: 1, 2010, s. 333-340.
- :
“Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı”, çev. Kevser Demir Bektaş,

- Madelung, Wilferd, Sabine Schmidtke:
———, (ed.):
Makdisi, George:
Mâmekânî, Abdullah:
Maraz, Hüseyin:
———:
Masoud Jalali-Moqaddam:
Masoud Jalali-Moqaddam, Kazım Mûsawî Bujnurdî:
Ma'tuk, Reşad b Abbas:
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî:
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 28, No: 1, 2019, s. 275-289.
Rational Theology in Interfaith Communication, Leiden, The Netherlands, Brill, 2006.
“Yûsuf al-Başîr's Refutation of Abu l-Husayn al-Başrî's Proof for the existence of God”, **Rational Theology in Interfaith Communication Abu-I-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age**, Brill, 2006, s. 13-59.
İbn Akîl ed-Dînü ve's-Sikâfetü fî'l-İslâmî'l-Klâsikiyyi, çev. Muhammed İsmail Halil, 1. bs, Beyrut, Merkezü'n-Nemâ li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât, 2018.
Tenķîhu'l-maķāl fî ilmi'r-ricâl, 1. bs, Kum, Müessesetu Al-i Beyt li'l-İhyai't-Tûras, 1430.
“Mu'tezile'de İstihkak Teorisi (Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi)”, Malatya, İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
“Mu'tezile'de Yaratılışın Gayesi ve İlahî Fiillerin Değer Analizi”, **Kader**, C. 18, No: 1, 2020, s. 87-114.
“Abû al-Husayn al-Başrî”, **Encyclopaedia Islamica**, çev. Farzin Negahban, Brill, t.y., s. 2:130b.
“Abû'l-Husayn al-Basrî”, **Dairat-ı Ma'âridi Buzurg-i İslâmî I**, C. 5, Tahran, 1996, s. 367-370.
“el-Hayatü'l-ilmiyye fî'l-İrak hilâle'l-asri'l-Büveyhi : 334-447 H / 945-1055 M.”, Mekke, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1997.
el-Hâvî'l-kebîr Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî, C. 16, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye,

- 1999.
- “Abu ’l-Ḥusayn al-Baṣrī on God’s volition”, **Culture and memory in medieval Islam: Essays in honour of Wilferd Madelung**, ed. Farhad Daftary, Josef W. Meri, London, Institute of Ismaili Studies, 2003, s. 86-93.
- McDermott, Martin J: “Abu’l-Ḥusayn al-Baṣrī on God’s volition”, **Culture and Memory in Medieval Islam**, Londra, The Institute of Ismaili Studies, 2003, s. 86-93.
- : **The Formation of the Sunni Schools of Law**, Leiden, Brill, 1997.
- Melchert, Christopher: “Kadı Abdülcebbâr’da bilgi problemi”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Memiş, Murat: **Usulü’l-akide beyne’l-Mu’tezile ve’ş-Şiatü’l-İmamiyye**, Doha, Dârü’s-Sekâfe, 1992.
- Mennai, Aişe Yusuf: **el-Fetḥu’l-mübîn fî ṭabaḳâti’l-uşûliyyîn**, Kahire, Abdülhamid Ahmed Hanefi, 1947.
- Merâgî, Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed: “Zemahşerî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 44, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, s. 235-238.
- Mertoğlu, M. Suat, Mustafa Öztürk: **et-Tezkire fî aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz**, thk. Sami Nasr Latif, Faysal Bedir Avn, Kahire, Darü’s-Sekafe, 1975.
- Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî: “Aristotle, His Course On Natural Philosophy And The Arabic Tradition”, **International journal for the transfer of knowledge**, 2018, s. 91-109.
- Montada, Josep Puig: “el-Bahsu’d-Delâlî İnde Ebî’l-Hüseyn el-Basrî fî Kitâbihi’l-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh”, Bağdat, Câmiatü Bağdâd, Yüksek Lisans Tezi, t.y.
- Muhsin, Ali Fadıl: “Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve Menhecühü’l-Usûlî fî’l-
- Mübeyyad, Ali Ahmed: “Ebü’l-Hüseyn el-Basrî on God’s volition”, **Culture and memory in medieval Islam: Essays in honour of Wilferd Madelung**, ed. Farhad Daftary, Josef W. Meri, London, Institute of Ismaili Studies, 2003, s. 86-93.

- Mutemed", Beyrut, Camiatü'l-Beyruti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Tarihü'd-Devleti'l-Büveyhiyye : es-siyasi ve'l-iktisadi ve'l-ictimai ve's-sekafi -mutakaatu faris-334-447 h, 945-1055 m**, Beyrut, ed-Dârü'l-Câmiiyye, 1987.
- Müneymine, Hasan:
- Nedira, Mübeşşir b. İbrahim:
- Nesefî, Ebü'l-Muîn
Meymûn b. Muhammed b.
Muhammed b. Mu'temid:
- :
- Neşşâr, Ali Sâmi:
- :
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd
b. Muhammed b. Hasen b.
Hâtim:
- Okiç, Muhammed Tayyib:
- Öçal, Şamil:
- :
- Ökten, Saadettin:
- “el-Bahsu'd-Delâlî İnde Mu'tezile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Enmûzecen", Cezayir, Câmiatü Celâlî Liyabes Sidî Bel-Abbas, Doktora Tezi, 2015.
- Bahrü'l-kelâm = Mâtürîdî Kelâmı**, çev. Yusuf Arıkaner, İstanbul, Endülüs, 2019.
- Tebşiratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn**, 2 cilt, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yayınları, 1999.
- Menâhicü'l-bağş 'inde müfekkiri'l-İslâm**, Beyrut, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan Seyyid, Beyrut, Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979.
- “Dımaşk'taki Fransız Enstitüsünün Son İslami Neşriyatı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 14, No: 1, 1966, s. 283-292.
- İslam Düşüncesinde Kelam Hikmet ve İrfan İlişkisi**, 1. bs, Ankara, Fecr Yayınları, 2020.
- “Kelânullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", **İslâmiyat Dergisi**, C. 2, No: 1, 1999, s. 61-84.
- “İbnü's-Semh", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. 21,

- İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, s. 204.
- “Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti”,
Özcan, Hanifi: **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 5, 1989, s. 263-286.
- “Mu’tezile’de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî T’alîl”,
Özdemir, İbrahim: **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 13, 2019, s. 11-35.
- Özdemir, Metin: **Allah’ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2003.
- Özel, Ahmet: **Hanefî Fıkıh Alimleri**, 4. bs, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- : “Kelvezânî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 25, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, s. 217-218.
- : “İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi”, C. 2, **İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve düşünce sistemi (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri) [İmam Azam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu (2003 : Mudanya-Bursa)]**, 2 cilt, ed. İbrahim Hatipoğlu, Bursa, Kurav Yayınları, 2005, s. 113-135.
- Özen, Şükrü: “Teâruz”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 40, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, s. 208-211.
- : “Behşemiyye ile Hüseyiniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, **Kilitbahır**, No: 16, 2020, s. 121-143.
- Özerol, Mehmet Fatih: “Hüseyiniyye ve Behşemiyye’ye Göre Ma’dûm’un Şeyiyyeti”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXIX, No: 1, 2020, s. 167-187.
- : “İbnü’l-Melahimi’nin Kelâm Sisteminde Tevhid

Anlayışı”, Bursa, Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

———:

Mutezile’de Tevhid: Son Büyük Mutezili İbnü’l-Melahimi’nin Düşünce Sisteminde Tevhid, Bursa, Bursa : Emin Yayınları, 2019.

Özervarlı, M. Sait:

İbn Teymiyye’nin düşünce metodolojisi ve kelimcılara eleştirisi, 2. bs, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

Pala, Ali İhsan:

“İslâm hukuk metodolojisinde emir ve nehyin yorumu”, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.

Peters:

God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu’tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū ’l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār Bn Aḥmad al-Hamadānī, Brill, 1976.

Sâbûnî, Ebû Muhammed

Nûruddîn Ahmed b.

Mahmûd b. Ebî Bekr es-

Sâbûnî el-Buhârî:

Safedi, Ebü’s-Safâ

Salâhuddîn Halîl b

İzziddîn Aybeg b Abdillâh

el-Kifâye fi’l-hidâye, thk. Muhammed Aruçi, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2014.

: **el-Vafî bi’l-vefeyat**, 29 cilt, thk. Ahmet Arnaut, Mustafa Türkî, Beyrut, Daru İhyai’t-Turas, 2000.

Schmidtke, Sabine:

“Abū al-Ḥusayn al-Başrî and his transmission of biblical materials from Kitāb al-dīn wa-al-dawla by Ibn Rabban al-Ṭabarî: The evidence from Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Mafātīḥ al-ghayb”, **Islam and Christian-Muslim Relations**, C. 20, No: 2, 2009.

———:

“Abū Al-Ḥusayn al-Başrî on the Torah and Its Abrogation”, **Mélanges de l’Université Saint Joseph**, No: 61, 2008, s. 559-580.

- : “İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ’î ve Müclî Mir’âti’l-Müncî’si”, **İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserleri**, ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke, çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021, s. 553-578.
- : “The Karaites’ Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg”, **Arabica**, C. 53, No: 1, 2006, s. 108-142.
- : “The Mu’tazilite Movement (III)The Scholastic Phase”, **The Oxford Handbook of Islamic Theology**, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2015, (Çevrimiçi)
<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001/oxfordhb-9780199696703-e-46>.
- : **The Theology of al-‘Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)**, Berlin, Klaus Schwarz, 1991.
- : “Yūsuf Al-Başīr’s First Refutation (Naqd) of Abu l-Ḥusayn al-Başrī’s Theology”, **A Common Rationality: Mu’tazilism in Islam and Judaism**, ed. David Sklare, Camilla Adang, 1. bs, Baden-Baden, Ergon-Verlag, 2007, s. 229-296.
- Schmidtke, Sabine, Hassan Ansari: “The Mu’tazilī and Zaydī Reception of Abū L-Ḥusayn al-Başrī’s Kitāb al-Mu’tamad Fī Uşūl al-Fiqh”, **Islamic Law and Society**, C. 20, No: 1-2, 2013, s. 90-109.
- Schwarz, Gregor: **Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam**, ed. Peter Adamson, Peter E. Pormann,

- London, Warburg Institute Colloquia, 2017, s. 104-169.
- : “Yūsuf al-Başîr”, **Encyclopedia of Jews in the Islamic World**, ed. Norman A. Stillman, Brill, 2010.
- Sehamî, Süleyman b. **Muhtaşaru’l-el-Mu‘temed fî uşûli’l-fıkh**, San’a, t.y., Camii Kebîr Yazma Eserler Kütüphanesi, 887.
- Nâsır b. Saîd: **el-Ensâb**, 13 cilt, Haydarabad, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, t.y.
- Sem‘ânî, Ebû Sa‘d **Qavâti’u’l-edille fi’l-uşûl**, thk. Muhammed Hasan Abdülkerîm b. İsmail, Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Muhammed b. Mansûr: **eş-Şahâ’ifü’l-ilâhiyye**, thk. Ahmed Abdurrahman Sem‘ânî, Ebü’l-Muzaffer Şerif, Kuveyt, Mektebetü’l-Felah, 1985.
- Mansûr b. Muhammed b. **Uşûlü’s-Serahsî**, 2 cilt, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efganî, Abdilcebbâr et-Temîmî el-İsmail, Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Mervezî: **eş-Şahâ’ifü’l-ilâhiyye**, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Kuveyt, Mektebetü’l-Felah, 1985.
- Semerkandî, Şemsüddîn **Uşûlü’s-Serahsî**, 2 cilt, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efganî, Muhammed b. Eşref el-Kahire, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1954.
- Hüseynî: **Uşûlü’s-Serahsî**, 2 cilt, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efganî, Kahire, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1954.
- Serahsî, Ebû Bekr **Uşûlü’s-Serahsî**, 2 cilt, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efganî, Kahire, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1954.
- Şemsü’l-eimme **Uşûlü’s-Serahsî**, 2 cilt, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efganî, Kahire, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1954.
- Muhammed b. Ebî Sehl **Uşûlü’s-Serahsî**, 2 cilt, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efganî, Kahire, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1954.
- Ahmed: **Uşûlü’s-Serahsî**, 2 cilt, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efganî, Kahire, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1954.
- Sevgili, Macid: “Cüveynî’nin İstirsâl Meselesi ile Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar”, **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. I, No: 2, 2014, s. 139-157.
- Sezgin, Fuat: **Târihu’t-Turasi’l-Arabî**, 5 cilt, çev. Muhammed Fehmi Hicazi, Suudi Arabistan, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, t.y.
- Shihadeh, Ayman: “Classical Ash‘arî Anthropology: Body, Life and Spirit”, **The Muslim World**, C. 102, No: 3-4, 2012, s. 433-477.
- : **Fahreddin er-Razi’nin gayeci ahlakı**, çev. Selime

- Çınar, Kübra Şenel, İstanbul, Nobel Kitap, 2016.
- “Kelâmda Mereoloji Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması”, çev. Güvenç Şensoy, **Kader**, C. 19, No: 1, 2021, s. 347-376.
- “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought”, **Arabic Sciences and Philosophy**, C. 23, No: 2, 2013, s. 171-220.
- “Mu’tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey”, **İslami İlimler Dergisi**, C. 12, No: 2, t.y., s. 145-178.
- Sklare, David:
- Stern, S. M.: “Ibn al-Samh”, **Journal of the Royal Asiatic Society**, C. 88, No: 1-2, 1956, s. 31-44.
- “al-Sharîf al-Murtaḍā (d. 436/1044)”, **Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists**, ed. Oussama Arabi, David S. Powers, Susan A. Spector, Leiden, The Netherlands, Brill, 2013, s. 167-210.
- Street, Tony: **İslam Mantık Tarihi**, çev. Harun Kuşlu, 2. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.
- Süleyman, Abdülvehhab b. İbrahim: **el-Fikrû’l-usuli**, Cidde, Dârü’ş-Şurûk, 1984.
- Şahhat, Ahmed Hasan: **Kavâidü’l-istidlâl beyne’l-mütekellîmine ve’l-felâsifeti fî karneyni’-râbi’ ve’l-hâmis el-hicrî**, 1. bs, Beyrut, Merkezü’n-Nemâ li’l-Buhusi ve’d-Dirâsât, 2017.
- Şehrezûrî, eş-Şehrezûrî Eş- : **Nüzhetü’l-ervâh ve ravzatü’l-efrâh = Bilgelerin tarihi ve özdeyişleri (eleştirmeli metin-çeviri)**, thk. Eşref Altaş, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) : **el-Milel ve’n-nihâl**, 2 cilt, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, 3. bs, Beyrut, Dârü’l-Ma’rife, 1993.

Muhammed b Abdilkerîm

b Ahmed:

———:

Şevkânî, Ebû Abdillâh

Muhammed b. Alî b.

Muhammed eş-Şevkânî es-

San‘ânî el-Yemenî:

Şimşek, Özkan:

Taberî, Ebû'l-Hasen Alî b.

Sehl Rabben:

Taşcı, Özcan:

Teftâzânî, Sa‘düddîn

Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer

b. Burhâniddîn Abdillâh

el-Herevî el-Horâsânî:

———:

Telkenaroğlu, Merter

Rahmi:

Temel, Ahmet:

Nihâyetü'l-ikdâm fî ‘ilmi'l-kelâm, thk. Alfred
Guillaume, Londra, Oxford University Press, 1934.

İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ‘ilmi'l-uşûl, 2
cilt, thk. Şeyh Ahmet Azv İnâye, 1. bs, Dımeşk,
Darü'l- Kütübî'l-Arabiyye, 1999.

“Nass ile Tayin Fikrine Mu‘tezilî Bir Eleştiri: Ebû
Tâhir Rüknuddin et-Tureysî Örneği”, **Tasavvur /
Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, C. 5, No: 2, 2019, s.
1117-1150.

**ed-Dîn ve'd-devle fî işbâti'n-nebiyyi Muḥammed
şallallâhü ‘aleyhi ve sellem**, thk. A. Mingana,
Kahire, Matbaatü'l-Muktataf, 1923.

Son Mu‘tezile Kelamcısı Takiyyüddün Necrani,
Sentez Yayım Ve Dağıtım Tic. San. A. Ş., 2013.

Şerhu'l-Makāsıd, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. bs,
Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Şerḥu'l-‘Aḳā'id, thk. Muhammed Adnan Derviş,
İstanbul, Fazilet Neşriyat, 2015.

“Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi
Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı
Tartışması)”, Konya, Selçuk Üniversitesi, Doktora
Tezi, 2009.

“Zeydî Usul-i Fıkıhı Diye Bir Şey var mı? Ekolün
Tamamlanmış İlk Usul Kitabı Olan Nâtık bi'l-
Hakk'ın (340-424/951-1033) el-Muczî fî Usûli'l-Fık
Adlı Eseri Üzerinden Zeydi Usul Düşüncesinin

- Mahiyetine Dair Bir İnceleme”, çev. Sacide Ataş,
**Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 15, 2019, s. 369-387.
- Temîmî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. Ahmed b.
Saîd el-Makdisî:
**Ḥabîbü’l-‘arûs ve reyḥânü’n-nüfûs fî sînâati’l-
ûtûr**, thk. Lütfullah Kari, Kahire, Darü’l-Kütüb ve’l-
Vesaiki’l-Kavmiyye, 2014.
- Thiele, Jan:
“Arazların İspatı Üzerine Zeydî Bir Eser: El-Hasan
Er-Rassâs’ın Muhtasar Fî İsbâtî’l-A’râz’ı”, çev.
Zeynep Şeker, **Kader**, C. 17, No: 1, 2019, s. 255-271.
- :
Theologie in der jemenitischen Zaydiyya, Leiden,
The Netherlands, Brill, 2013.
- Toktaş, Fatih:
İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, 2. bs,
Klasik Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir:
“Hudûs”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 18, İstanbul,
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
(İSAM), 1998, s. 304-309.
- :
**İslam Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah’ın
Varlığı**, 11. bs, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı,
2012.
- Toprak, İbrahim:
“Cennet ve Cehennemin Ebedîliği”, Konya, Selçuk
Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tûfî, Ebü’r-Rebî‘
Necmüddîn Süleymân b.
Abdilkavî b. Abdilkerîm b.
Saîd:
Kitâbü’t-Ta’yîn fî şerḥi’l-Erba‘în, thk. Ahmed Hac
Muhammed Osman, Beyrut-Mekke, Mektebü’l-
Mekkiyye, 1419.
- Tunç, Cihat:
“Ecel”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 10, İstanbul,
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
(İSAM), 1994, s. 380-382.
- Tureysisî, Ebû Tâhir
Müteşâbihü’l-Kur’ân, thk. Abdurrahman b.

- Rüknüddin: Süleyman es-Sâlimî, Kahire, Ma'hadü Mahtutati'l-Arabi, 2015.
- Turgut, Hüsnü: "Fahreddin Razi'nin Kelâm Yöntemi", Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Tûsî, Ebû Ca'fer
Nasîrüddîn Muhammed b.
Muhammed b. el-Hasen: **Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye**, ed. Abdullah Nurani, 1. bs, Tahran, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1383.
- : **Qavâ'idü'l-aqâ'id**, thk. Ali Hasan Hazım, 1. bs, Beyrut, Dârü'l-Gurbe, 1992.
- : **Muşâri'u'l-Muşâri'**, 2 cilt, thk. Hasan Muizzi, 1. bs, Kum, Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi, 1985.
- : **Telhîşü'l-Muḥaṣṣal el-Mâ'rûf bi Nakdi'l-Muḥaṣṣal**, thk. Abdullah Nurani, 2. bs, Dârü'l-Edvâ', Beyrut, 1405.
- Türker, Ömer: **Ahlak Yeni Bir Yaklaşım**, Ketebe Yayınevi, 2019.
- : **Anlamı Tamamlamak -İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri-**, Ketebe Yayınevi, 2020.
- : "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, No: 18, 2007, s. 1-26.
- : "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, No: 19, 2008, s. 1-24.
- : "Nefis - İslam Düşüncesi -", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 32, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, s. 529-531.
- : "Seyyid Şerîf Cürcânî Düşüncesi", C. 1, **Şerḥu'l-Mevâkıf**, 3 cilt, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler

- Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 17-91.
- el-Kâmil fi'l-istikşâ' fîmâ beleğanâ min kelâmi'l-kudemâ'**, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid, Kahire, el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1999.
- “Nefis”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 32, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, s. 526-529.
- “İbn Al-Ṭayyib”, **Encyclopaedia of Islam, Second Edition**, 24.04.2012, (Çevrimiçi)
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3389, 16.09.2018.
- Müslüman Aydın : (Gazali hakkında bir araştırma)**, çev. Hanifi Özcan, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kelam felsefeleri : Müslüman-Hristiyan-Yahudi kelamı**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001.
- Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakẓân fî ma'rifeti havâdişi'z-zamân**, 4 cilt, thk. Halil Mansur, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- el-Me'âlimü'd-dîniyye fi'l-'aḳâ'idi'l-ilâhiyye**, thk. Muhtâr Muhammed Ahmed Haşad, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1988.
- et-Temhîd fi şerhi Mealimi'l-adl ve't-tevhid**, thk. Hişam Hanefi Seyyid, 1. bs, Kahire, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008.
- Ruh - Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, 3. bs, Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- “İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî'nin İmâmet Anlayışı”, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,
- Ucâlî, Ahmed b. Said:
- Uludağ, Süleyman:
- Vernet, J.:
- Watt, William
Montgomery:
- Wolfson, H. Austryn:
- Yâfiî, Ebû Muhammed
Afîfüddîn Abdullâh b.
Es'ad b. Alî b. Süleymân:
Yahyâ b. Hamza, Ebû İdrîs
el-İmâm el-Müeyyed-
Billâh Yahyâ b. Hamza b.
Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî
el-Alevî et-Tâlibî:
- :
- Yar, Erkan:
- Yaşar, Mikail:

- 2018.
- Yaşar, Muhammed Yuşa: **Kâdî Beyzâvî’de Varlık**, İstanbul, Kayihan Yayınları, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Adem”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 1, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, s. 356-357.
- : “Akıl [kelam]”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 2, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, s. 242-246.
- : “Haber-i Vahid - Kelam”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 14, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996, s. 352-355.
- : “İslam Akaidinde Kutsiyet, Velayet ve Keramet İncasına İtikadi Mezheplerin Bakışı”, **İslam Düşünce ve Gelenğinde Kutsiyet, Velayet, Keramet**, 1. bs, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017, s. 113-150.
- : “Ruh”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 35, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 187-192.
- Yazıcı, Ayşe Nur, Ahmet Temel: “Ebü’l-Hüseyin el-Basrî”, **İslam Düşünce Atlası**, 12.12.2022, (Çevrimiçi) <https://islamdusunceatlası.org/ebul-huseyin-el-basri/55>.
- Yazıcı, Şuayb: “Serahsî, Gazalî, el-Bâcî ve Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin Fıkıh Usûllerinde Hadislerin Kullanımı”, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yeşilyurt, Temel: “Rü’yetullah”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 25,

- İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 311-314.
- “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”,
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi), No: 24, 2003, s. 65-105.
- Yıldırım, Adem:
“İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, C. X, No: 2, 2012, s. 251-274.
- Yıldırım, Ömer Ali:
_____: **Şehristani’nin İbn Sina Eleştirisi**, Litera Yayıncılık, 2016.
- Yıldırım, Ramazan:
Mu’tazile’nin kelâmî polemikleri : Hakim el-Cüşemî örneği, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016.
- Yıldız, Metin:
Kelam Kozmolojisi Mu’tazilenin Âlem Anlayışı, Endülüs, 2020.
- Yılmaz, Ayşegül:
“Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh: El-Mu’tamed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında”, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Yılmaz, Ömer:
“İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu’tazilî Olmak Mıdır?”, **Diyanet İlmi Dergi**, C. LIII, No: 3, 2017, s. 53-71.
- Yücel, Fatih:
“İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)”, **Diyanet İlmi Dergi**, C. LII, No: 2, 2016, s. 115-146.
- Zamboni, Francesco
Omar:
“Şeyleri Hiçlikten Geri Getirmek: İbn Sînâ’dan Önce ve Sonra Ma’dûmun İadesi”, çev. Ayşe Bıçak,
Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, C. 8, No: 1, 2022, s. 25-60.
- Zehebî, Ebû Abdillâh
el-İber fî haberî men ğaber, 4 cilt, thk. Ebû Hacer

Şemsüddîn Muhammed b.
Ahmed b. Osmân ez-
Zehebî et-Türkmânî el-
Fârikî ed-Dımaşkî:

_____:

_____:

_____:

Zeyne, Hüsnü:

Ziriklî, Ebû Gays

Muhammed Hayrüddîn b.

Mahmûd b. Muhammed b.

Alî b. Fâris:

Muhamm Zaglul, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,
1985.

Kitâbü'l-‘Arş, C. 1, thk. Muhammed b. Halife et-
Temîmî, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1999.

Mîzânü'l-i‘tidâl fî naḳdi‘r-ricâl, 4 cilt, thk. Ali
Muhammed Bicavi, Beyrut, Dârü'l-Ma‘rife, 1963.

Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’, 25 cilt, thk. Şuayb el-
Arnaut, 3. bs, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985.

**el-Aklu inde'l-Mu'tezile -tasavvuru'l-akli inde
abdi'l-cebbâr-**, Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-Celîle, 1978.

**el-A‘lâm : Ḳāmûsü terâcim li-eşheri‘r-ricâl ve’n-
nisâ mine'l-‘Arab ve'l-müsta‘rebîn ve'l-**

müsteşriḳîn, 8 cilt, Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melayin,
2002.

ÖZGEÇMİŞ

İlk, orta ve lise öğrenimini Edirne’de tamamladı. 2013 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Yüksek Lisans öğrenimini 2016 yılında İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda “Kadı Abdülcebbar'ın İslam Dışı Dinlere Tehvid Eksenli Yönelmiş Olduğu Eleştiriler” adlı tez çalışmasıyla tamamladı. 2016 yılından itibaren Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya devam etmektedir. 2016 yılından itibaren doktora çalışmasına devam etmektedir.

