



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

ABBÂD b. SÜLEYMÂN'IN BAZI KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdulkerim İskender SARICA

BURSA 2018



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

ABBÂD b. SÜLEYMÂN'IN BAZI KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdulkerim İskender SARICA

Danışman:

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

BURSA 2018

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda, 701423024 numaralı Abdulkerim İskender SARICA'nın hazırladığı "Abbâd B. Süleymân'ın Bazı Kelâmî Görüşleri: Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet" konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 11/01/2018 günü 13:00-15:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ
Uludağ Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Uludağ Üniversitesi



Üye

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ
Karabük Üniversitesi



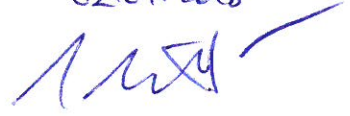
11/01/2018

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans olarak sunduğum “Abbâd b. Süleymân’ın Bazı Kelâmî Görüşleri: Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

02.01.2018



Adı Soyadı:	Abdulkerim İskender SARICA
Öğrenci No:	701423024
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Yüksek Lisans
Statüsü:	<input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 02/01/2018

Tez Başlığı / Konusu: “Abbâd b. Süleymân’ın Bazı Kelâmî Görüşleri: Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 111 sayfalık kısmına ilişkin, 02/01/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1.1 ‘dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları’nı inceledim ve bu Uygulama Esasları’nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.


02/01/2018

Adı Soyadı:	Abdulkemim İskender SARICA
Öğrenci No:	701423024
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Kelâm Yüksek Lisans
Statüsü:	<input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora

Danışman
02/01/2018
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ



ÖZET

Yazar	: Abdülkerim İskender SARICA
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı	: xiii + 110
Mezuniyet Tarihi	: .../... /2018
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Abbâd b. Süleymân'ın Bazı Kelâmî Görüşleri

Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet

İslâm düşüncesinin ana sacayaklarından birisi kabul edilen Mu'tezile, kelâm geleneğinin kurucusu olması yönüyle de özel bir önemi haizdir. Mu'tezile'nin sistemleşme öncesi dönemi düşünürlerinden olan Abbâd b. Süleymân es-Saymerî, ortaya koyduğu görüş ve kanaatler itibariyle Mu'tezile içerisinde dikkat çeken bir şahsiyettir. Mu'tezile'nin temel ilkelerini tabîi olarak benimsemekle birlikte, kendine özgü fikir ve tespitleri de söz konusu olup mezhep içerisinde tenzih kaygısı ve bu doğrultudaki yaklaşımların en ileri temsilcilerinden birisi olduğunda şüphe yoktur.

Abbâd'ın Mu'tezile'nin sistematik bir yapıya sahip olmasında az da olsa katkısı vardır; buna karşılık görüşlerin henüz tam anlamıyla tebellür etmediği teşekkül döneminde yaşadığı için görüşlerinde yer yer kapalılık ve zahiren çelişkiler görüldüğü de söylenebilecektir. Abbâd, ifade edildiği gibi erken dönemde yaşamasına rağmen ilmî birikimi ile ön plana çıkmaktadır. Eserlerinin günümüze ulaşmaması ve görüşlerinin klasik kaynaklarda dağınık bir biçimde olması, onun düşünce sisteminin bütüncül biçimde ortaya konulmasını zorlaştırdığı gibi muhtemelen bugüne kadar hak ettiği ilgiyi görmemesinin de temel sebebini teşkil etmiştir. Bu çalışmada öncelikli olarak klasik kaynaklar takip edilmiş ve büyük bir yekûn oluşturmayan modern literatür de göz ardı edilmemiş, Abbâd'ın hayatı, bilgi teorisi, ulûhiyyet ve nübüvvet anlayışı derinlenmesine incelenmiş, görüşlerinin temel dayanakları izah edilmeye çalışılmış ve mezhep içerisindeki konumu ortaya konmuştur.

Anahtar kelimeler: Mu'tezile, Abbâd b. Süleymân, bilgi, ulûhiyyet, nübüvvet.

ABSTRACT

Name /Surname : **Abdulkerim İskender SARICA**
University : **Uludağ University**
Institution : **Social Sciences Institution**
Master of Science : **Basic Islamic Sciences**
Science Fellow : **Kalam**
Degree Awarded : **M.A.**
Page Number : **xiii + 110**
Degree Date : **.../... /2018**
Supervisor : **Prof. PhD. Cağfer KARADAŞ**

Abbad ibn sulayman and Some of his Theological Views Epistemology, Uluhiyyah (Divinity) and Nubuwwa (Peophethood)

Mu'tazilah, which is accepted as one of the mainstreams of Islamic thought, has a special importance in that it is the founder of the tradition of Kalam. Abbâd ibn Sulayman al-Saymari, who is one of the thinkers of Mu'tazilah's pre-systematization period, is a person who draws attention in Mu'tazilah due to his opinions and convictions. While naturally adopting the basic principles of Mu'tazilah, there are also his specific ideas and determinations. There is no doubt that he is one of the most pre-eminent representatives of the approaches of tanzih in the School.

There is a partial contribution of Abbâd in Mu'tazilah's having a systematic structure. However it can be said that there are occasional closure and inconsistent contradictions in his views because he lived in the era of the formation in which the opinions had not yet become fully apparent. Although Abbâd lived in the early period, as stated, he was in the forefront with his scientific accumulation. The fact that his works did not reach to the present day and his views are scattered in classical sources, makes his system of thinking totally difficult to be revealed, and constitutes the main reason for not attracting attentions. In this study, primarily the classical sources were followed and the modern literature, which do not constitute a large sum, was not overlooked. Abbâd's life, his theory of knowledge, the understanding of uluhiyyah (divinity), and nubuwwah (prophethood) has been studied in depth. Besides, it is tried to explain the basic foundations of his views and to reveal his position in the sect.

Keywords: Mu'tezilah, Abbâd ibn Sulayman al-Saymari, epistemology, uluhiyyah (divinity), nubuwwah (prophethood),

ÖNSÖZ

Mu‘tezilî düşünce, Basra ve Bağdat olmak üzere iki ana fikrî damara ayrılmasının yanında, her iki ekolün de kendi içerisinde meydana gelen ihtilaflar sebebiyle müstakil düşünürler ortaya çıkarmıştır. Erken dönemdeki bu müstakil şahsiyetler, her ne kadar bazı konularda birbirlerinin görüşlerini etkilemiş ve neticede *usûl-i hamsede* birleşmiş olsalar da meseleleri ele alış tarzları ve metodolojik yaklaşımları sebebiyle kendi içlerinde ayrıştıkları görülmektedir. Müstakil düşünür olarak addedeceğimiz Abbâd b. Süleymân es-Saymerî de Mu‘tezile’nin ısrarla üzerinde durduğu tenzih düşüncesinin en uç örneğini sergileyerek, mensubu olduğu Basra ekolünün tali çizgisinde kalmış, bu sebeple fikirlerinin ekseriyeti sonraki Mu‘tezilîler üzerinde varlığı hissedilir bir etki bırakmamıştır.

Klasik dönem kelâm âlimleri arasında yer alması ve şimdiye kadar görüşleri üzerinde müstakil bir çalışmanın yapılmaması Abbâd b. Süleymân’ı tezimizde inceleme konusu olarak ele almamıza neden olmuştur. Çalışmamız, Abbâd öncesi Mu‘tezile tarihi ve Abbâd’ın hayatının ele alındığı giriş bölümü, bilgi teorisinin incelendiği birinci bölüm, ulûhiyyet, aslah mevzusunun ele alındığı ikinci bölüm, iman meselesi ve insan fiillerinin tespit ve tahlilin yapıldığı üçüncü bölüm ve nübüvvet bahsinin incelendiği dördüncü bölümden oluşmaktadır. Her ne kadar Abbâd’ın âlem, imâmet ve ahirete dair görüşlerine de ulaşılmış olsak da, bu meseleler sürenin kısıtlı olması ve konunun zorluğu sebebiyle çalışmamızda ele alınmamış, ileriki bir zamana ertelenmiştir.

Böyle bir çalışmanın objektif olması adına öncelikli olarak Mu‘tezilî kaynaklar incelenmiş, Kâdî Abdülcebbar’ın *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, İbn Metteveyh’in *el-Mecmû’ fî’l-Muhît bi’t-Teklîf* ve *et-Tezkire fî Ahkâmi’l-Cevâhir ve’l-A’râz*, Mânkdîm Şeşdîv’in *Ta’lik alâ Şerhi’l-Usûli’l-Hamse* ve Ebû Reşîd en-Nîsâbü’rî’nin *el-Mesâil fî’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* isimli eserlerinden faydalanılmıştır. Ancak ismini zikretmediğimiz Mu‘tezilî eserlerde ise Abbâd’ın ismi ya hiç geçmemiş ya da onun hakkında dar kapsamlı bilgiler verilmiştir. İkincil olarak Sünnî makâlât/firâk yahut kelâm eserleri de göz ardı edilmemiş, bu kaynaklardaki bilgiler Mu‘tezilî eserlerdeki verilerle mukayese edilerek aralarındaki tutarsızlıklar ortaya konmuştur. Sünnî makâlât eserleri içerisinde en çok faydalandığımız eser ise şüphesiz Eş‘arî’nin *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*

ve'htilâfi'l-Musallîn isimli eseridir ki Eş'arî bu eserinde Nazzâm'a ve Cübbâîler'e gösterdiği ilginin benzerini Abbâd'a da göstermiştir. Bu eserin yanında Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhüm*'i ve Şehristânî'nin Bağdâdî'nin mezkûr eserinden faydalandığı *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri öncelenmiştir. Bunların dışında Mâtürîdiyye, Eş'ariyye ve İbâzîyye'ye mensup düşünürlerin itikâda dair eserlerinde de Abbâd'a ya hiç değinilmemiş ya da satır aralarında bazı bilgilere yer verilmiştir. Bunun yanında modern çalışmalarda ise, William Montgomery Watt *Free Will and Predestination in Early Islam* adlı eserinde Abbâd'ın insan fiilleri hakkındaki görüşüne değinmiş, Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* adlı kitabının dördüncü cildinde onun fikirlerini derinliğine inmeden, fakat bütüncül olarak incelemiştir. Binyamin Abrahamov, Abbâd'ın ilahî sıfat anlayışını kapsayan ve bu düşüncelerini irdelediği “‘*Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence, Some Notes*” isimli bir makale yazmış, İranlı akademisyen Nâsır Güzeşte de aynı konuyu “‘*Endişehâyi Tenzîhiyi Abbâd b. Süleymân*”da incelemiş fakat Abrahamov'un gölgesinden çıkamamıştır. Bu eserler dışında *Encyclopædia Iranica*'da Wilferd Madelung “‘*Abbâd b. Salmân*” ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde Mustafa Öz, “‘*Abbâd b. Süleyman es-Saymerî*” maddesini yazmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz eserler dışında modern dönem Türkçe ve yabancı eserlerde ise, Abbâd'ın görüşlerinin incelendiği birkaç örnek dışında klasik kaynaklarda olduğu gibi Abbâd ve görüşleri hakkında kısıtlı bilgiler mevcut olup bazen de dipnotlarda yer verilmiştir. Bu eserlerde zaman zaman Abbâd'ın görüşlerine dair tahlillere rastlansa da bütüncül bir çalışma meydana gelmemiştir.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde karşılaşılan en büyük sıkıntı, erken dönemde yaşamış olan Abbâd'ın eserlerinin günümüze ulaşmamış olması ve buna bağlı olarak görüşlerinin bir bütün olarak elimizde bulunmamasıdır. Kendi fikrî serüveni içinde, zaman zaman bazı görüşlerinden dönmesiyle fikirlerinde meydana gelen tutarsızlıklar ve bunlar arasında sistematikliğin bulunmayışı karşılaştığımız zorluklar arasındadır. Bunlara ek olarak hem Mu'tezilî kesimin hem de muhalif kesimin Abbâd'a çok fazla önem göstermemesi neticesinde, kaynaklarda kısa cümleler halinde aktarılan bilgilerin konuyla bağlantılı izahının yapılmaması ve birbirini nakzeden ifadelerin yer alması Abbâd'ın kelâmi görüşlerini anlamayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca hayatı ve eserleri hakkındaki verilerin yetersizliğinden dolayı, onun fikirlerine kaynaklık eden hususların bilinmeyişi de araştırmacıların Abbâd üzerine eğilmesini güçleştirmiştir.

Mu‘tezilî fikrin izahında küçük de olsa bir katkı sunması temennisiyle birlikte, çalışmamızın gerçekleşmesinde başta danışmanım Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, tezin bütün aşamalarında maddî-manevî hiçbir yardımını esirgemeyip değerli vakitlerini ayıran Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ, konuyu seçmemde ve açmazları izahta yardımcı olan Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU, tezin son okumasını yapan Arş. Gör. Kevser DEMİR BEKTAŞ hocama müteşekkirim. Ayrıca Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ, Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI, Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Arş. Gör. Tuğba GÜNAL, Farsça tercümede kendilerinden istifade ettiğim Arş. Gör. Ramazan DOĞANAY ve Arş. Gör. Esmâ KAYA hocalarıma, bu çalışmaya katkısı olan diğer bütün arkadaşlara ve aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden, tevfik Allah’tan...

Abdulkerim İskender SARICA

Bursa 2018

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ.....	iii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	x
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ TEOROSİ

1.1.BİLGİNİN KAYNAKLARI.....	10
1.1.1. Duyular	10
1.1.2. Haber.....	12
1.2.İSTİDLÂL Bİ'Ş-ŞÂHİD ALE'L-GÂİB	14

İKİNCİ BÖLÜM

ULÛHIYYET

2.1. DİLİN KAYNAĞI.....	18
2.2. ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ	21
2.3. ALLAH'IN İSİMLERİ	23
2.4. SÛBÛTÎ SIFATLAR	24
2.4.1. Hayy.....	30
2.4.2. Semî' ve Basîr.....	31
2.4.3. Âlim	32
2.4.3.1. Allah'ın İlminin Bir Şarta Bağlı Olması	33

2.4.3.2. Allah'ın Ezelî Bilgisi.....	35
2.4.3.3. İlim ve Kudret İlişkisi	42
2.4.4. Kelâm Sıfatı ve Halku'l-Kur'ân	47
2.5. FİİLÎ SIFATLAR.....	49
2.5.1. Halk Tabirinin Anlamı.....	50
2.5.2. Varlığın Oluşmasında İlâhî Hitap: Kün	53
2.5.3. İllet.....	53
2.6. HABERÎ SIFATLAR	54
2.7. ALLAH İÇİN KULLANILMASI CAİZ OLMAYAN İSİMLER.....	57
2.7.1. Zât ve Nefs.....	57
2.7.2. Vekîl ve Kefîl.....	58
2.7.3. Latîf.....	59
2.7.4. Kâin ve Evvel.....	60
2.7.5. Ferd, Vâhid ve İkînin Üçüncüsü.....	61
2.7.6. Müttekellim.....	62
2.8. RU'YETULLÂH	63
2.9. HAYIR, ŞER VE İVAZ.....	64
2.10. ASLAH	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAN MESELESİ VE İNSAN FİİLLERİ

3.1. İMAN MESELESİ.....	76
3.2. İNSAN FİİLLERİ	78

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET BAHSİ

4.1. NÜBÜVVETİN MUHTEVASI.....	90
4.2. NÜBÜVVETİN BİLİNEBİLİRLİĞİ VE İSPATINDA MUCİZE	92
SONUÇ.....	98
KAYNAKÇA	100

KISALTMALAR

a.y.	: aynı yazar
b.	: bin, ibn (Arapça “oğlu” manasında)
bk.	: Bakınız
c.	: cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
dn.	: dipnot
ed.	: Editör
<i>Eİr</i>	: <i>Encyclopædia Iranica</i>
h.	: Hicri
Krş.	: Karşılaştırmız
m.	: Miladi
Msl.	: Mesela
nşr.	: Naşir, neşreden (tahkik eden)
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
ss.	: sayfa aralığı
sy.	: sayı
tah.	: tahkik
t.y.	: basım tarihi yok
vd.	: ve diğer sayfalar
vr.	: varak
vs.	: ve saire
yy.	: yüzyıl
y.y.	: basım yeri yok

GİRİŞ

I

Hz. Peygamber'in yaşadığı süre zarfında sahabenin amele ve itikâda dair yönelttiği sorular vahyin kesintisiz bir şekilde devam etmesiyle çözüme kavuşurken, Şâri' her ne kadar dinin özüne taalluk eden temel ilkeleri belirlemiş olsa da Hz. Peygamber'in vefatı ile vahiy sürecinin sona ermesi ve nassı yorumlamada aklın idrakinin sınırlı olması sebebiyle ilk itikâdî ihtilaflar zuhur etmiştir. Bunun en bariz örnekleri sahabe arasında cereyan eden Cemel ve Sıffin savaşları sonucunda ortaya çıkan imâmet meselesi, amel-imân ilişkisi ve *mürtekib-i kebîrenin* durumu gibi hususlardır. Öte yandan geniş fetihler sonucunda yabancı kült ve kültürlerin İslâm ile etkileşimlerinden ötürü özellikle ilâhî sıfatlar meselesi gündeme gelmiştir. Genel hatlarıyla değinilen bu sebepler, daha sonra kelâm ilminde tartışılacak olan birçok meselenin ilk nüvelerini oluşturmuş ve ilk dönemde siyasette Şî'a, itikatta ise Hâriciyye fırkasının tezahürüne neden olmuştur. Tâbiîn döneminde özellikle, Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702), Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738), Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) gibi şahıslar İslâm düşüncesindeki ilk muhalif kişileri temsil etmiştir. Daha sonra ilk fikrî tartışmalarla birlikte Vâsıl b. Ata'nın (ö. 131/748) Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinden itizal etmesiyle, Mu'tezile sistematik bir mezhep olma yolunda ilk resmî adımını atmıştır. Vâsıl, Mu'tezile'nin *tevhîd* ilkesinin temelini oluşturan sıfatlar, *adl* ilkesinin temelini oluşturan kader ve *el-menzile beyne'l-menzileteyn* gibi temel kelâmî konularda fikrini beyan etmiştir. Vâsıl ve onun ders arkadaşı Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) aralarındaki ihtilaflara rağmen, müteşâbihlerin tevil edilmesi, büyük günah işleyenlerin durumu, ilahî sıfatların nefyi ve Cenâb-ı Hakk'ın *vaîdinden* dönmesinin caiz olmayacağı gibi belli başlı meselelerde aynı düşünceyi benimsemişlerdir.

Bağdat Mu'tezilesi'nin kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu'temir'in (ö. 187/803) fikirleriyle Mu'tezile mezhebi, Basra ve Bağdat şeklinde iki ekole ayrılmıştır. Vâsıl'ın öğrencisi Osmân et-Tavîl'den *adl* ve *tevhîd* öğretilerini öğrenen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850),¹ Vâsıl'ın temellerini attığı *usûl-i hamseyi* sistemleştirmekle birlikte Basra Mu'tezilesi'nin kurucusu addedilmiştir. Aynı zamanda felsefî eserler ile hemhal olan

¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebü Yakûb İshak İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist* (nşr. Rızâ Teceddüd) Tahran: Marvi Offset, 1971, s. 202

Ebü'l-Hüzeyl'in İslâm kelâmına en büyük katkısı ise atomcu nazariyeyi İslâmîleştirmesidir. Ebü'l-Hüzeyl'in yeğeni ve yetiştirdiği önemli talebelerden biri olan Nazzâm (ö. 231/845) ise, onun ortaya koyduğu atomculuk fikrini reddederek âlem görüşüne karşı çıkmıştır. Kelâm düşüncesinde *tafra*, *kümûn* ve *sarfe* gibi orijinal görüşlere sahip olan² Nazzâm'ın, Câhız'dan (255/869) başka takipçisi kalmamış olsa da Mu'tezile içerisinde hatırı sayılır bir yer edinmiştir. Nazzâm, *el-Cüz'* adlı kitabında Abbâd'ın âleme dair bazı görüşlerini aktarmıştır.³

Mu'tezilenin altıncı tabakasında sayılan Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) felsefeyle ilgilenmiş, *mânâ*⁴ ve *nefs* teorileri sebebiyle eleştiriye maruz kalmış ve tabiatçı bir tavrı benimsemiştir. Onun, en meşhur görüşlerinden bir tanesi ise “Allah'ın kendisini (*nefs*) bilmeyeceği”dir ki,⁵ o bu düşüncesiyle Eflâtun'un “Tanrı'nın aşkınlığı” düşüncesine benzemektedir.⁶ Aşırı tenzihçi fikirlere sahip olması sebebiyle, Hişâm b. Amr ve ve Abbâd üzerinde ciddi bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.⁷

Ebü'l-Hüzeyl, Muammer ve Nazzâm'ın öğrencisi olan Ebü'l-Kâsım Hişâm b. Amr el-Fuvatî/el-Fûtî/el-Kûtî eş-Şeybânî (ö. 218/833), Mu'tezile'nin altıncı tabakasından olup, Basra'da dünyaya gelmiştir. İsminden hareketle onun havlu satmakla meşgul olduğu anlaşılabilir. o hem halkın hem de ilim ehlinin gözünde saygın bir yere sahiptir.⁸ Eserleri günümüze ulaşmayan Hişâm, tevhîd, mahlûk, halku'l-Kur'ân, usûl-i hamse'ye dair kitaplar yazmasının yanı sıra, Esam'ın⁹ *Kitâbü'l-Harekât* isimli eserine

² Nazzâm'a atfedilen bu görüş hakkında bk. Nübüvvet Bahsi, s. 95, dn. 370.

³ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, c. II, s. 316.

⁴ Manâ teorisinin geniş bir izahı için bk. Saul Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, ss. 80-88.

⁵ bk. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Emir Ali Mühennâ - Ali Hasan Fâ'ûr), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993, c. I, s. 82.

⁶ bk. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 76.

⁷ Meselâ, Muammer b. Abbâd, Kur'ân'ın araz olması hususunda Abbâd ve Hişâm üzerinde bir etkiye sahip olmasının yanında (bk. Nübüvvet Bahsi, s. 95), zaman mefhumunu barındırması sebebiyle Allah için *kadîm* lafzını kullanmayı tercih etmemesinin (bk. Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 81. Krş. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 518) de Abbâd'ın tenzihî tavrı benimsemesinde ciddi bir etkisinin olduğu söylenebilir.

⁸ Ahmed b. Yahyâ el-Mu'tezilî İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabâkâtü'l-Mu'tezile* (tah. Susanna Diwald-Wilzer), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961, s. 61.

⁹ Hişâm b. Amr'ın öğrencisi olduğuna dair şüpheler bulunan Ebü Bekir el-Esam, (bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Esam, Ebu Bekir” *DİA*, c. XI, s. 353) bazı kanaatlerde Abbâd ile farklılık göstermiştir. Esam, Kur'ân'ın yaratılmış bir cisim olduğunu iddia ederken (Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 89), Abbâd Kur'ân'ın araz olduğunu iddia etmiştir. bk. Nübüvvet Bahsi, ss. 95-96. Aralarında bu ihtilaf olmasına rağmen, Hişâm, Abbâd ve Esam, imâmetin zorunlu olmadığına dair hemfikirdir. Sufi Mu'tezilîler ve Necedât'tan bir kısım bu hususta onlarla aynı görüşü benimsemektedir. bk. Adam R. Gaiser, *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the İbâdî İmâmate Traditions*, New York: Oxford University

karşı bir reddiye de kaleme almıştır. *Kitâb alâ Ebi'l-Hüzeyl fi'n-Ne'im*¹⁰ adlı eserinden hareketle hocası Ebü'l-Hüzeyl'e karşı muhalif bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Nazzâm'ın da fikrî etkisinin olduğu Hişâm, yüz yirmiye yakın meselede hocası Nazzâm'dan farklı görüşler ortaya koymuştur.¹¹ Dilde üstün bir konumda olan Hişâm,¹² en çok madûm hakkındaki görüşü,¹³ kaderi reddedici tavrı¹⁴ ile şöhret bulmuş, Cennet ve Cehennem'in yaratılmadığı fikrini benimsemiş ve onun bu görüşü sonraları Mu'tezile içinde sistemleşmiştir.¹⁵ O, birçok hususta çalışmamızın konusu olan öğrencisi Abbâd b. Süleymân es-Saymerî'yi etkilemiştir. Kendine ait özgün fikirleri sebebiyle makâlât eserlerinde kendisine Hişâmiyye adında bir mezhep nispet edilmektedir.¹⁶

II

Hişâm b. el-Hakem'in (ö. 179/795) tecsim ve teşbihî fikirlerinin etkisinin sürdüğü, Mihne'nin uygulandığı ve Beytü'l-Hikme'nin olduğu bir dönemde yaşayan ancak hayatı hakkında tabakât kitaplarında pek fazla bilgi bulunmayan Abbâd, Ebû Sehl 'Abbâd b.

Press, 2010, s. 130; Patricia Crone, "A Stament by the Najdiyya Khârijites on the Dispensability of the Imamate", *Studia Islamica*, sy. 88 (1998), s. 56. Hişâm'ın ve Esam'ın bu görüşte Hâricîler'in görüşlerine meylettiğine dair bk. Ebu'l-Vefâ et-Teftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kitap Dünyası, 2000, s. 65.

¹⁰ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 214.

¹¹ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'* (tah. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb), Kahire: Mektebetü medbûlî, 1993, s. 32

¹² Zehebî, Hişâm hakkında dilde üstün bir zekasına dair bir olayı aktarır. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1991, c. XI, ss. 441-442.

¹³ Şehristânî, Hişâm ile Esam'ın Allah'ın eşyâyı var olmadan önce bilmeyeceği ve madûmun bir şey olmadığı hususunda aynı fikirde olduğunu belirtir. bk. Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 43. Krş. Allah'ın Ezeli Bilgisi, s. 36, dn. 154.

¹⁴ Hişâm'a atfedilen bir görüşe göre o "Allah'ın müminlerin kalplerini birbirine ısındırmadığı, müminlerin bunu kendi iradeleri/ihtiyarları ile yaptığı" kanaatindedir. bk. Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 85; Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhum* (nşr. Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1982, s. 146.

¹⁵ bk. Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 86. Şehristânî burada, Hişâm'ın şu an Cennet ve Cehennem'in yaratılmasının bir kimseye faydasının ve zararının olmamasından kaynaklı bu fikri benimsediğini aktarır. Abbâd'ın da bu hususta Hişâm'la hemfikir olduğuna dair bk. Seyfüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ali el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2004, c. IV, s. 327; Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türkmen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, c. III, ss. 570-571; Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Babertî, *Şerhu Vasîyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe* (tah. Muhammed Subhî el-Aydî - Hamza Muhammed Vesim el-Bekrî), Amman: Dârü'l-feth, 2009, ss. 123-124.

¹⁶ Msl. bk. Bağdâdî, *Fark*, s. 145 vd.; Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-İrâkî el-Hanefî, *Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri: el-Firakü'l-müfterika beyne ehli'z-zeyg ve'z-zendeka* (nşr. Yaşar Kutluay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961, s. 49.

Süleymân b. ‘Alî¹⁷ es-Saymerî¹⁸ olarak tanınıp Basra’nın Saymera bölgesine nispetle bilinmektedir.¹⁹ Bu minvalde herhangi bir meslekle anılmamasından dolayı²⁰ Arap asıllı olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir. Kaynaklarda doğumu ve vefatı hakkında bir bilgi geçmemesine rağmen, Abbâsî halifesi Me’mûn’un huzurunda İbn Küllâb ile yaptığı tartışmadan hareketle,²¹ Me’mûn’un hilâfete geldiği 198 (813) yılından önce doğduğu,²² İbnü’r-Râvendî’nin *Fadîhatü’l-Mu‘tezile* adlı eserinde Abbâd’ın hayatta

¹⁷ İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, ss. 215, 230: (Ebû Sehl ‘Abbâd b. Selmân b. Alî); Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ* (tah. tah. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed), Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1982, c. X, s. 55: (Ebû Sehl ‘Abbâd b. Selmân); Genel itibariyle kaynaklarda Abbâd b. Süleymân olarak zikredilmiştir. bk. Ebü’l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr el-Hemadânî, *el-Münye ve’l-emel* (der. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ; tah. İsmâüddîn Muhammed Ali), İskenderiye: Dârü’l-marifeti’l-câmi‘iyye, 1985, s. 65; İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 77; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü’l-i‘tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile ve mübânenetühüm li-sâiri’l-muhâlifîn* (nşr. Fuad Seyyid, *Fazlü’l-i‘tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile* içinde), Tunus: ed-Dârü’t-Tunisiyye, 1974, s. 285; Ebü’l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, *et-Tenbîh ve’l-İsrâf* (nşr. M. J. de Geojge), Beyrut: Dâru Sâdır, 1894, s. 32; Tâceddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-kübrâ* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire: Matbaatü Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964, c. II, ss. 299-300; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân* (tah. Selmân Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Mektebü’l-matbûâtü’l-İslâmiyye, 2002, c. IV, s. 389.

¹⁸ Josef van Ess, Abbâd’a izafe edilen nisbeler olarak şunları gösterir: ‘Umarî, Damîrî, Samîrî, Daimarî, Sigawî, Saimarî. bk. Josef van Ess, *Theologie Und Gesellschaft Im 2.Und 3. Jahrhundert Hidschra Band IV mit Gesamtregister*, New York: Walter de Gruyter, 1997, c. IV, s. 16; *el-Mahsûl*’de ayrıca Saymurî nisbesi zikredilir. bk. Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh* (tah. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1992, c. I, s. 181.

¹⁹ Saymera kelimesi Farsça kökenli bir kelime olup, bu ismi taşıyan iki yer vardır. bk. Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977, c. III, s. 439. İlki, Basra’da Ma‘kil nehrinin ağzında bulunan birçok köyden müteşekkil yerleşim bölgesidir. Diğeri ise bugün İran topraklarında bulunan, İran-İrak sınırına yakın Mihrican Kazak (*Mihricân Kuzef*) bölgesinde bir şehir olup Diyârıcebel ile Hûzistan arasında bulunan bir yerdir. bk. Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âsâru’l-bilâd ve ahbâru’l-ibâd*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y., s. 400; Safıyyüddîn Abdülmümin b. Abdülhakk el-Bağdâdî, *Merâsidü’l-ittilâ‘ alâ esmâi’l-emkine ve’l-bika‘* (tah. Ali Muhammed Bicâvî), Beyrut: Dârü’l-marife, 1954, c.II, s. 860; Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur es-Sem‘anî, *el-Ensâb* (tah. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut: Dârü’l-cinân, 1988, c. III, ss. 576-577. W. Madelung ve Nâsır Güzeşte Abbâd’ı İran Saymerası’ndan kabul ederken, Mustafa Öz, Basra Saymerası’ndan olduğunu söylemektedir. bk. W. Madelung, “‘Abbâd b. Salmân”, *Etr.*, c. I, s. 70; Nâsır Güzeşte, “Endişehâyi Tenzihîyi Abbâd b. Süleymân”, *Makâlât ve Berresiha*, sy. 77, Bahar-Yaz, 1384 h., s. 248; Mustafa Öz, “Abbâd b. Süleyman es-Saymerî”, *DİA*, c. I, s. 13. Dilin kökenine dair Abbâd’a sorulan Farsça bir kelimeyi önceden Abbâd’ın bilmediğini kabul edersek, Abbâd’ın Basralı olduğunu söylemek daha doğru görünmektedir. bk. Dilin Kaynağı, s. 20.

²⁰ Mu‘tezilîler’in Arap asıllı olmamalarından ötürü meşgul oldukları işleriyle anıldığında dair bk. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları: İstanbul, 1999, c. II, s. 274. Nitekim Fars asıllı olan Ebü’l-Huzeyl, yem sattığından dolayı yemci manasında Allâf, İbrahim b. Seyyâr da şîir tanzim ettiğiinden ya da boncuk dizdiğiinden dolayı Nazzâm olarak anılmıştır. Allâf ve Nazzâm gibi kelimelerin meslekleriyle anılmasının, Arap milliyetçiliğinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

²¹ İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, s. 230; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyye*, c. II, s. 299; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, c. IV, s. 486; Ebü’l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İthâfü’s-sadeti’l-müttakîn bi-şerhi İhyâi Ulûmi’d-Dîn*, Beyrut: Müessesetü’t-târîhi’l-Arabî, 1994, c. II, s. 6; Zebîdî, her ne kadar bu tartışmanın İbnü’n-Neccâr’ın *Târîhu Bağdâd*’ında geçtiğini aktarsa da ilgili eseri taramamıza rağmen böyle bir bilgiye rastlayamadık.

²² Abbâd’ın Abbâsî halifesi Me’mûn zamanında yaşadığına dair bk. İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, c. IV, s. 486.

olduğundan bahsetmesinden²³ hareketle de 243 (857-858) yılından sonra vefat ettiği ve hicrî II. (IX.) asrın son çeyreği ile III. (IX) asrın ilk yarısında yaşadığı söylenebilir.

Basra Mu'tezilesi'nden olup²⁴ yedinci tabakadan sayılan²⁵ Abbâd'ın bilinen tek hocası Hişâm b. Amr el-Fuvatî'dir.²⁶ Birçok görüşünde hocasının etkisinde kaldığından dolayı, Şehristânî ve Bağdâdî Abbâd'ın ismini Hişâmiyye altında zikreder.²⁷ Abbâd'ın bilinen tek öğrencisi ise Ebü'l-Hasan el-Berzaî'dir.²⁸ Madelung, talebesi olmamasına rağmen Abbâd'ın fikirlerini ilk destekleyen kişinin Ebû Abdullah es-Saymerî (ö. 315/927) olduğunu söyler.²⁹ Ancak öğrencileri Berzaî ve Saymerî, sonraları Abbâd'ın fikirlerinden yüz çevirmiştir. Abbâd'ın görüşleri IV/X. yüzyılda çokça tartışılmakla

²³ *Fadîhatü'l-Mu'tezile* eserin yazıldığı tarih hakkında iki farklı görüş vardır. Madelung kitabın h. 250-260 yılları arasında yazıldığını iddia ederek (Madelung, “Abbâd b. Salmân”, *Etr.*, c. I, s. 70), Abdülemir al-A'sem, h. 243 yılında yazıldığını söyler. bk. ‘Abdul-Amir ‘Abdul-Mun'im Al-A'asam, *Ibn ar-Riwandi's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Cambridge UK: Cambridge University, 1972, s. 6, 33.

²⁴ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 215; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. X, s. 551. van Ess, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin *el-Makâlât* adlı eseri, Eş'ârî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseriyle birbirine yakın zamanda yazılmasına rağmen Eş'ârî'nin *Makâlât*'ında Abbâd hakkında çokça bilgi yer alırken, Ka'bî'nin kitabında Abbâd hakkında az bilgi vermesini, Abbâd'ın Basra Mu'tezilesi'nce bilinmeyen bir sebepten ötürü hoşnut olunmamasına bağlar. bk. van Ess, “el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı”, çev: Mustafa Köse, *Marife*, sy. 15/1 (2015), s. 210.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 285; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-kalâid fi tashîhi'l-akâid* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1985, s. 55; a.y., *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 77; Kâdî Abdülcebbar, *Münye*, s. 65. Koloğlu, Mu'tezililerin kendi tarihlerini sonradan yazması sebebiyle itikâdî görüşlerine meşruiyet kazandırma amacıyla kendilerini Hz. Peygamber'e dayandırdıklarını ve ilk üç tabakanın Mu'tezile'den sayılmayıp, Mu'tezilî olarak isimlendirilmesi gerekenlerin dördüncü tabakadan itibaren başladığını belirtir. bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 37, dn. 1.

²⁶ Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 87; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyîni, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyüzü'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l-fıraki'l-hâlikîn* (tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, t.y. s. 65; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 285; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ss. 77, 90; Malatî, *Tenbîh*, s. 32; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. X, s. 551

²⁷ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c. IV, s. 17.

²⁸ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 90. Ebû Ali El-Cübbâî'den rivayet edildiğine göre Berzaî, kaygan zeminli bir şahsiyet olup özelde konuşulduğunda hakkı kabul ettiğini fakat toplum içinde konuştuğunda özelde konuşulmanın aksine davrandığını söyler. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 300. Berzaî'nin öğrencisi İbn Süreyc'in (ö. 306/918) akidede selefe meyletmesi sebebiyle Abbâd'ın fikirlerinin kesintiye uğradığını söylemek mümkün görünmektedir. İbn Süreyc için bk. Ebü'l-Fida İmâdüddîn İsmail b. Şehâbeddîn İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn* (tah. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Zeynühum Muhammed Azb), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1993, c. I, s. 194. Bunun sebebinin ise kelâm bilginlerinin Yunan felsefesine yapmış olduğu eleştiriler sonucu felsefenin İslâm düşüncesindeki etkisini büyük oranda yitirmesiyle, Mihne süreci sonrası Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin halk nezdinde ağır basması olduğu söylenebilir.

²⁹ Madelung, “Abbâd b. Salmân”, c. I, s. 70; Ebû Ali'nin öğrencisi olan İhşidiyye'nin temelini oluşturan Saymerî, Ebû Ali'nin vefatından sonra oğlu Ebû Hâşim ile iktidar mücadelesine girmiş ve bu mücadeleyi öğrencilerin Ebû Hâşim'i desteklemesi sebebiyle kaybetmiştir. Geniş bilgi için bk. Koloğlu, “Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihi Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, s.y. 2 (2009), s. 285-298. Eğer Madelung'un dediği gibi Abbâd, Saymerî'yi etkilemiş ise, Eş'ârî'nin de bu taht kavgasında bir hakkı olduğunu ve Saymerî sebebiyle Abbâd'ın düşüncelerine daha iyi bilip kitabında yer verdiğini söyleyebiliriz.

birlikte, yaşadığı dönemde kendisine en çok muhalefet eden kimse ise Bağdat Mu‘tezilesi’nden Ebü’l-Hüseyn es-Sâlihî’dir.³⁰

Kitapları:

a) *el-Ebvâb*: Eserin Ebü Hâşim el-Cübbâî tarafından eleştirildiği bilinmektedir.³¹

b) *Kitâbü’l-aks*: Abbâd’a nispet edilen bu esere Hayyât tarafından *Nakzu kitâbi’l-aks* adıyla bir reddiye yazılmıştır.³²

c) Adı bilinmese de Ebü Bekir’in üstünlüğüne dair bir eseri mevcuttur. Nitekim bu esere Ebü Ali el-Cübbâî *Nakzu kitâbi ‘Abbâd fî tafdîli Ebî Bekr* adıyla bir reddiye yazmıştır.³³

d) *İnkâru en yahlüka’n-nâsü ef’âlehüm.*

e) *Tesbitü delâleti’l-a’râz.*

f) *İsbâtü’l-cüz’illezî lâ yetecezzâ.*³⁴

g) Makâlât alanına dair bir eser yazdığı da bilinmektedir.³⁵

Abbâd’ın bahsi geçen bu eserlerinden hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple onun görüşleri, genellikle muhalifleri tarafından dile getirildiği kadarıyla bilinmektedir. Kelâm ilminin ayrıntı konularına (*dekâikü’l-kelâm*) dair bir reddiye yazan el-Eş‘arî³⁶ ile birlikte yukarıda da zikredilen isimler dışında, kendisine müstakil olarak reddiye yazmayan, fakat kitaplarında ciddi eleştiriler yönelten birçok İslâm düşünürü bulunmaktadır.

³⁰ Madelung, “‘Abbâd b. Salmân”, *Elr.*, c. I, s. 70; Hayyât’ın çağdaşı olan Sâlihî’nin ircâ düşüncesine meylettiğine dair bk. İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 70.

³¹ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 77; Kâdî Abdülcebbâr, *Münye*, s. 65. Güzeşte, Ebü Hâşim el-Cübbâî tarafından eleştirilmesi sebebiyle Abbâd’ın muhtemel en hacimli kitabının *el-Ebvâb* olduğunu söyler. bk. “Endişehâyi Tenzihîyî Abbâd b. Süleymân”, s. 248.

³² J. Fück, “Neue Materialien zum Fihrist”, *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, sy. 90 (1936), s. 302.

³³ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 84.

³⁴ İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, s. 215; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, c. X, s. 552.

³⁵ Mes‘ûdî, *Tenbîh*, s. 342.

³⁶ Ebü’l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi’l-müfterî fî mâ nüsibe ile’l-imâm Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, Dımaşk: Dârü’l-fıkr, 1399 h., ss. 132-133; Ahmed b. Yusuf b. Yakub b. Ali el-Fihrevî el-Leblî, *Fihristü’l-Leblî* (tah. Yâsîn Yûsuf Ayyâş - Avvâd Abdürabbih Ebü Zîne), Beyrut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1988, s. 115.

Abbâd, genel Mu‘tezilî düşünceye pek çok hususta muhalefet etmiş³⁷ ve birçok orijinal görüş ortaya atmıştır.³⁸ Fakat onun bu muhalefeti, kendisini herhangi bir mezhebe yaklaştırmamış, aksine özgün bir kelâmî fikir örgüsü inşa etmesini sağlamıştır. Ebû Ali el-Cübbâî, Abbâd’ı kelâm ilminde mâhir bir kimse kabul ederek, -“bir şeyden korkulmadığı zaman muhaliflere suikast düzenlenebilir”³⁹ vb. görüşlere sahip olması hasebiyle- “Keşke deliliği olmasaydı” demiştir.⁴⁰ Hatta Malatî, aklını kullandığı gerekçesiyle onu, kâfirlik ve zındıklıkla itham etmiş,⁴¹ Abbâd’dan sonra Ebû Ali el-Cübbâî’ye kadar ne Basra’da ne de Bağdat’ta zikre değer bir imam çıktığını söylemiştir.⁴²

Kendisine Abbâdiyye fırkası⁴³ nispet edilmiştir. Bu fırka, belli bir dönem müntesibi bulunsa da tam olarak teşekkül edemeden tarih sahnesinden çekilmiştir. Nitekim Eş‘arî, Abbâdiyye fırkasından bahsetse de sonraki dönemlerde Şehristânî ve Bağdâdî’nin eserlerinde bu fırkayı zikretmemesi fırkanın tam anlamıyla teşekkül etmediğini kanıtlar niteliktedir.

³⁷ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi‘n-nübelâ*, c. X, s. 551

³⁸ İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, s. 215. Abbâd’ın bu yeni fikirlerinden olsa gerek, İsferyânî Abbâd’ın bidatleri çoğalttığını söyler. bk. *Tebîr*, s. 65.

³⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, s. 465.

⁴⁰ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi‘n-nübelâ*, c. X, s. 552; İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, s. 215.

⁴¹ Malatî, *Tenbîh*, s. 32. Malatî’nin bu tutumu onun tekfir mekanizmasını çalıştırmasıyla alakalıdır. Nitekim Abbâd’ın kendisi de İbn Küllâb’ı Hristiyanlık ile itham etmiştir.

⁴² Malatî, *Tenbîh*, ss. 32-33.

⁴³ Abbâdiyye fırkasından ilk söz eden kişi Eş‘arî’dir (Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, ss. 189, 196). Abbâdiyye fırkasını zikreden diğer müellifler için bk. Ebu Muhammed el-Yemenî, *Akâidü’s-selâse ve’s-seb‘în fırka*, (tah. Muhammed b. Abdillâh Zerbân el-Gâmidî), Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1993, c. I, s. 348, Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir el-Makdîsî, *Kitabü’l-bed’ ve’t-târîh*, Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, t.y., c. V, s. 142; Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fî ma‘rifeti akâidi ehli’l-edyân* (tah. Bessâm Ali Selâme el-Amûş), Zerka: Mektebetü’l-menâr, 1417 h., s. 63; Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Fahrî, *Telhisü’l-beyân fî zikri fıraki ehli’l-edyân* (tah. Reşid el-Hayyûn), Lübnan: Medârek, 2011, ss. 48, 147-149; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed İbn Hazm ez-Zahîrî, *el-Fasl fî’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal* (tah. Muhammed İbrâhîm Nasr - Abdurrahman Umeyre), Cidde: Mektebetü Ukaz, 1982, c. III, s. 200: (ona uyanlar/onun görüşünü benimseyenler kaydıyla); Vâ‘iz ve Yâfîî’nin fırak kitabında Abbâdiyye fırkasının zikredildiğine dair bk. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Yayımlanmamış doktora tezi) Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2015, s. 265.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLGİ TEORİSİ

1.1. Bilginin Kaynakları

1.1.1. Duyular

Bilginin kaynaklarından biri kabul edilen sağlam duyular, Sofistler tarafından eşyânın hakikatlerinin bilinemeyeceği ve algılardan öte hakikatler bulunduğu iddiasıyla tenkit edilmiş, duyuların ortaya koyduğu bilgiler ise zan, sanı ve vehim olarak nitelendirilmiştir.⁴⁴ Onların bilgi önermesi özetle “Bir şey yoktur, olsaydı da bilemezdik, bilseydik de bildiremezdik” şeklinde izah edilirken,⁴⁵ hâlihazırda dinlerin tesis ettiği ahlakî, sosyal ve esas itibariyle itikâdî normları sarsan bir etkiye sahip olmasından dolayı Sofistler’in bu tutumu, kelamcılarının bilginin tanımını yapmaya ve çeşitlerini ortaya koymaya sevk etmiştir. Bir kelamcı olarak Abbâd’ın da sofistlere karşı bu şekilde bir tanımlama yapma gayretinde olduğu görülmektedir. Nitekim İbnü’n-Nedîm’in bize aktardığına göre Abbâd, bir sofistle karşılaşmış ve sofist: “Herhangi bir şahıs, bir serabı su zannedip suya vardığını sansa, seraba ulaştığında, orada su olmadığını görür. Bence düşünülen bütün şeyler böyledir.” deyince, Abbâd ona cevaben: “Bu şahıs Dicle Nehri’ne vardığında başlangıçta onu tam bir serap zannetse de, nasıl ki önceki gördüğü şeyin serap olduğunu bilir, işte Dicle Nehri’nin varlığını ve içindeki suyu da aynı şekilde bilir. Çünkü suyla serabı birbirinden hisleriyle ayırır.” demekle ilzam etmiştir.⁴⁶ Abbâd ile Sofist arasında geçen bu diyalogdan hareketle, birçok kelamcının tartışmanın öncesinde yahut sonrasında Sofistler’e yönelik temsili bir yöntem olarak önerilen darb yönteminden⁴⁷ ziyade Abbâd’ın Sofistler’in kendi metodundaki eksikliği ortaya koyduğu söylenebilir.

⁴⁴ Mesela bk. Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ehurîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'ı ile birlikte nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.; s. 39; Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (tah. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000, s. 21.

⁴⁵ bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 43.

⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 215. Abbâd’ın bu tavrı Kur’ân’ın kullandığı bir yönetime benzemektedir. Nitekim Allah Teâlâ kâfirlerin amellerini seraba benzeterek şöyle buyurur: “...ve kâfirlerin amelleri sahradaki serap gibidir. Susayan kimse onun su olduğunu düşünür fakat oraya vardığında hiçbir şey bulamaz... (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالَهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا...)” Nûr 24/39. Allah Teâlâ’nın vermiş olduğu bu misalden anlaşılmaktadır ki mezkûr şahıs serabın varlığını sadece hisleriyle ayırabilir.

⁴⁷ Matürîdî, Sofist kimseleri cedel yoluyla ikna olmadıktan sonra, duyu bilgisinin kesin olduğunu ispatlamak için organ kesme türünden bir acıya maruz bırakılmasını (Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2003, s. 12), Râzî, Sofistler’in duysal bilgileri kabul edecekleri vakte kadar onlara azap edilmesini (Râzî, *Muhassal*, s. 40), Bağdâdî ise öncesinde dövme, sonrasında mallarını alarak onlara varlığın hakikatinin kavratılması gerektiğini söyler (Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (tah. Ahmed Şemseddîn), Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002, s. 16). Abbâd’ın çağdaşı olan Mu'tezilî Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Me'munun huzurunda Sofist birisiyle tartışmıştır. Adam Sümâme'ye: “Her şey, vehm ve

Duyuları ispat etmesinden sonra Abbâd'ı diğer bilginlerden ayıran en önemli özelliklerinden biri, bilinen beş duyu üzerine bir veya bazı kaynaklara göre de iki duyu daha ilave etmesidir. Eş'arî, Abbâd'ın beş duyuya ilaveten altıncı duyu olarak cinsel uzvu (*ferc*) kabul ettiğini söylerken, Pezdevî ve İbn Hazm ise Abbâd'ın yedi tane duyuyu kabul ettiğini dile getirir fakat Pezdevî bu iki duyunun cinsî münasebetten duyulan haz ve elem olduğunu söylemektedir.⁴⁸ İbn Metteveyh'in *Tezkire*'sinde hem duyuların sayısının belirsizliğini hem de ifadelerin müphemliğini ortadan kaldıran bir bilgiye göre Abbâd, kalp ve cinsel uzuvları bir duyu (*hâsse*) olarak kabul etmektedir. Kalp ile idrak edilen şey, kendisinde canlılığın (*hayat*) bulunduğu diğer organlar (*mahâl*) sebebiyle idrak edilendir. Nitekim kalp fiillerinden hiçbirisi idrâk edilemez. Cinsel uzuvlar ise kendisinde lezzetin gerçekleştiği (*iltizâz*) bir mahaldir. Lezzet, ya öpme (*takbîl*) ya da guslü gerektirecek bir durumun vermiş olduğu lezzetin meydana gelmesi örneklerinde olduğu gibi iki uzvun birleşmesi ile mümkündür.⁴⁹ Anlaşılan o ki Abbâd, iman ve küfür gibi kalp fiillerinin bilinemeyeceğini söylemekle birlikte acı ve elem gibi hislerin, dokunma (*lems*) vasıtasıyla kalpte hissedileceğini ifade eder. Lezzetin de bu bağlamda cinsî uzuvlarda meydana gelmesi ile kalpte gerçekleşen bir durum olduğu söylenebilir. Fakat Abbâd'ın bu görüşte olmasına sebep olan etkeni belirlemek pek mümkün görünmemektedir.⁵⁰

zandır. İnsanlar onları kendi akıllarınca kavrar, oysa onların gerçekliği yoktur.” dediğinde Sümâme adama sert bir tokat atmış ve adamın yüzü bembeyaz kesilmiş. Sofist, Me'mun'a huzurunda nasıl davranıldığını sorarken Sümâme araya girerek: “Ben sana ne yaptım ki!” deyince Sofist tokat attığını söyler ve bunun üzerine Sümâme “Belki de sadece yüzünü yağladım” deyiverir. Sonra Sümâme şu şiiri okur: “Belki Âdem annemiz, Havvâ babamızdır. Belki de kuşların yumurtasına baktığında gördüğün şey kargadır. Belki de oturduğunda ayakta, geldiğinde gitmekteisin. Belki de menekşe zambak, nergis sedef otudur. Yahut sen dışkıyı yiyorsun ama yediğini sandığın şey kebaptır.” bk. Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih el-Kurtûbi, *el-İkdü'l-ferid* (tah. Müfid Muhammed Kamîha) Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983, c. II, s. 248, İbnü'l-Melâhimî de ayrıntıya yer vermeden benzer bir tartışmadan bahsetmektedir. bk. Rüküddîn Mahmûd el-Hârîzmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007, s. 165.

⁴⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, 339; İbn Hazm, *Fasl*, c. V, s. 71; Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* (tah. Hans Peter Linss), Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1963, s. 9.

⁴⁹ Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh en-Necrânî, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* (tah. Daniel Gimaret) Kahire: el-Mahedü'l-Fransî, 2009, c. II, s. 711.

⁵⁰ Abbâd'ın duyular hakkındaki bu görüşü bize şu iki görüşten birisine meyletmış olma ihtimalini verir. Bunlardan birincisi Eş'arî'nin zikrettiği üreme duyusu ise (*ferc*), bu Stoacıların kabul ettiği nefsin bir parçasıdır. Nitekim Stoacılar, algıyı, dürtüyü, tasdiki vs. oluşturan komuta yetisini, ruhun en yüksek kısmını oluşturan akıl yürütme merkezi olarak kabul etmiş ve bu yetiyi, vücudun tamamına ahtapotun kolları gibi uzanan nefes olarak tarif etmiştir. Mesela görme yetisi, akıl yürütme yetisinden gözlere uzanan bir nefestir. Bu komuta yetisine bağlı yedi kısım vardır. Bunlar beş duyu, tohum ve sestir. Buradaki tohumdan kasıt ise egemen yetiden cinsel organlara yayılan nefestir. bk. A.A. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers/1, Translations of the Principal Sources With Philosophical Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 315. Eğer Abbâd bu görüşe meylettiyse, onun cinsel organları bilgi vasıtası olarak ele almış olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim

1.1.2. Haber

İlk olarak ele alacağımız husus mütevâtir haber mevzusudur. Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin, bildirdiğine göre Mu'tezile ve ümmetin ekseriyetinin kabul ettiği *hüccetin* (delil olabilecek haber) tanımı tevâtür haberi izah etmektedir.⁵¹ Belhî'nin (ö. 319/931) zikrettiği hüccet tanımı şöyledir: “Üzerinde önceden kasıtlı yahut kasıtsız olarak anlaşması mümkün olmayan, fâsık, mümin veya kâfir olsun bir topluluğun, kendilerine benzeyen başka bir topluluğa zorunlu bir bilgi olarak aktarılan ve başında, sonunda, ortasında aynı nitelikleri taşıyan haberlerdir.”⁵²

Belhî'nin yapmış olduğu tevâtür tanımında haberi nakleden topluluğun iman durumu gözetilmezken, Ebü'l-Hüzeyl, Şahhâm⁵³ ve Hişâm b. Amr⁵⁴ topluluğun büyük günah işlemeyen, yalan söylemeyen ve masûm olan Allah dostlarından (*evliyâullâh*) meydana gelmesi şartını koşarlar. Abbâd da onlar gibi söz konusu toplumun masûm olması gerektiğini söyleyerek bu gruba dâhil olmuştur.⁵⁵ Abbâd'ın bu görüşte olmasının

Ahmet Arslan, Abbâd'ın zikrettiği cinsellik duyusunun, merkezi cinsel organlar olan Stoacı düşüncenin farklı bir biçimi şeklinde ele alınmasını mümkün görmektedir. bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Farabî, *İdeal Devlet: el-Medinetü'l-fâzıla*, açıklamalı çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997 s. 191. İkincisi ise Pezdevî'nin aktardığı gibi cinsel birleşme sonucu duyulan haz ve elemidir ki, bu Epiküros'un kişinin kendi doğası hakkında bilgi veren, onun ahlak kuramının temelini oluşturan ve içsel bir duyum olarak nitelendirebileceğimiz haz ve elemi bir duyuyu kabul etmesiyle alakalı olsa gerektir. Zira Epiküros, kişisel mutluluğu haz ve acı duyusuna dayandırır. bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008, c. IV, ss. 52-53, 131; Murat Arslan, Helenistik Döneme Damgasını Vuran Felsefe Sistemleri: Epikürosçuluk ve Stoacılık -I-, *Arkeoloji ve Sanat*, sy. 100, (2001), s. 21. Fakat burada kesin bir kanaatten söz etmek mümkün değildir. Belki de Abbâd'ın duyulara dair düşüncesi özgün bir fikir de olabilir.

⁵¹ Hansu, Belhî'nin *Kitâbü'l-Makâlât*'in bir yazma nüshasında “*Nazzâm ve onun gibi tevâtürü kabul etmeyenlere göre...*” ifadesinden hareketle hüccetin tevâtür manasında kullanıldığını söyler. bk. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 113.

⁵² Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, vr. 58b. (Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* s. 113'den naklen)

⁵³ Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 67: (Ebü'l-Hüzeyl ve Şahhâm); İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ miyâri'l-ukûl fi ilmi'l-usûl* (tah. Ahmed Ali Mutahhar el-Ma'hizî), Sana: Dârü'l-hikmeti'l-Yemâniyye, 1992, s. 478: (Ebü'l-Hüzeyl). Ebü'l-Hüzeyl mütevâtir haberi ulaştırın kişi sayısının yirmiyi tamamlaması gerektiği kanaatindedir. Ayrıca o, yeryüzünde Allah'ın masûm, yalan söylemeyen ve hiçbir günah işlemeyen velîlerin devamlı bulunduğunu söyler. bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, c. III, ss. 752-753. Abbâd'ın Ebü'l-Hüzeyl'i takip ettiği anlaşılma ile birlikte haber verenlerin sayısı ve ismetin devamlılığı hususunda Abbâd'a dair bir bilgiye rastlamış değiliz.

⁵⁴ Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut: Feuilles Orientales, 1993, s. 162.

⁵⁵ İbnü'l-Murtazâ, *Minhâc*, s. 478. Abbâd ve Ebü'l-Hüzeyl'in tevâtür habere dair bilgisini veren İbnü'l-Murtazâ, onların haberi nakleden toplulukta masûm olma şartını aramalarını uzak görmektedir. Şayet böyle bir kaniya varmışlarsa da onları şöyle eleştirir: “Bu iki adam, kâfirlerin ve fâsıkların mütevâtir haberini kabul etmiyorsa, peygamberden ve masûm sahabeden sonra aslında mütevâtir haberi kabul etmiyor demektir. Çünkü onlardan sonra masûm kimseler yoktur. O halde onlardan sonra da tevâtür bilgisi yoktur. Bu görüş ise hem akla hem de şeriate aykırıdır. Hem akli ilimlerde, hem nakli ilimlerde

sebebi, diğerk bilginlerde olduğu gibi peygamberliğin ispatında⁵⁶ bir delil olarak kullanmasıyla ilişkilidir. Nitekim Abbâd'a " [ismet sahibi] hüccetlerin elinde olağanüstü olayın zuhuru caizdir" şeklinde bir görüş atfedilmiştir. Fakat Kâdî Abdülcebâr Abbâd'a muhalif bir şekilde hüccet ile zarurî bilginin gerçekleşmesi için haber veren kimselerde ismet sıfatının zorunlu olmadığını dile getirir.⁵⁷ Şu hâlde anlaşılan o ki büyük günah işleyen bir topluluğun tevâtürü delil sayılmaz, yani yakîn bilgi ifade etmez. Zira fâsık bir topluluğun yalan üzere birleşmeleri, onlar açısından her zaman imkân dâhilindedir. Görüldüğü üzere Abbâd, mütevâtir haberin bilgi kaynağı olmasını belli şartlara bağlamış, klasik mütevâtir haber anlayışında yer alan topluluğu masûm olma özelliğiyle sınırlandırmış, haberi rivayet edenlerin sayısından öte keyfiyetine önem vermiştir.

Bir diğerk husus ise özel (*hâs*) ve genel ('*âmm*) haberdur. Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre Abbâd, bir husus hakkında haber veren özel haber ile iki ve daha fazla hususu içeren genel haberin kapsamaları sebebiyle aynı olmadığını söyler.⁵⁸ Nitekim Ebû Ali el-Cübbâi ve sair Mu'tezile, bir kimsenin "Muhammed ve Müseyleme doğru söyledi" yahut "Muhammed ve Müseyleme yalancıdır" cümlelerini doğru bulmamıştır. Çünkü bu cümleler birisi doğru ve diğeri ise yalan olan iki hükmü birden içerir. Dolayısıyla bu cümlelerin tamamı doğruyu ifade etmez. Abbâd ve Ebû Hâşim ise bu ibarenin doğru veya yalan olmakla nitelenmeyeceğini ifade eder. Çünkü bu cümleler iki farklı haberdur müteşekkil olup Muhammed'in doğruluğunu ve Müseyleme'nin yalancılığını ihtiva eder. Dolayısıyla iki vakıa hakkında verilen bilgi tek cümle içinde toplandığından böyle bir

yer edinmiş âlimlerin bu görüşü benimsemesi ihtimalden uzaktır. Eğer bunu kabul etsek dahi bunun iki ihtimali vardır. Yalan söylemek ya ismete hâle getirir, ya da getirmez. Eğer yalan söylemek ismete hâle getiriyorsa, mütevâtir haberde ismeti şart koşmanın bir anlamı olmaz. Eğer yalan söylemek ismete hâle getiriyorsa, cemaat olma şartı gereksizdir. Zira masûm olan tek bir kişi dahi (bir şeyi ispatta) yeterlidir. Görüldüğü üzere bu apaçık bir durumdur. Bu görüşün tashih edilmesi gerekir." İbnü'l-Murtazâ, sözünün devamında uzak ülkeler ve geçmiş krallar hakkında tevâtür yoluyla bilgi sahibi olunduğunu ve bu hususta fâsık, mümin ve kâfirin eşit durumda olduğunu söyler. bk. *Minhâc*, ss. 478-479.

⁵⁶ Tevâtür kavramı kelâm ilminde hadisteki mütevâtir haberdur farklılaşır tarihsel bilgi anlamında kullanılmıştır. Tevâtürün kelim ilminde ortaya çıkış sebeplerinden biri bilginin mahiyetini ortaya koymak, diğeri ise nübüvveti inkâr eden akıllara karşı mucize ve nübüvveti isbat etmeye yöneliktir. Örneğin, Kur'an'ın Araplar'a benzerini getirme hususunda meydan okuması ve onların âciz kalışı tevâtür yoluyla bilinmektedir. Yahudi ve Hristiyanlar da nübüvvetin ispatı konusunda tevâtür haberleri bir metot olarak benimsemiştir. bk. Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, et-*Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla* (tah. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986, ss. 183, 192-193.

⁵⁷ Abbâd'ın tevâtür anlayışı ve Kâdî Abdülebâr'ın eleştirisi için bk. Nübüvvet Bahsi, ss. 97-98.

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 446.

ifade yalan veya doğrulukla nitelenemez.⁵⁹ Böylelikle Abbâd, özel haberin bir şeyden ve genel haberin iki ve daha fazla şeyden haber vermesi sebebiyle, özel ve genel haberin farklı olduğunu beyan eder.⁶⁰

1.2. İstidlâl bi’ş-Şâhid ale’l-Gâib

İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-ğâib metodu Kur’ân’da geçen bir metot⁶¹ olup hem Allah’ın varlığı ve sıfatları hem de gayb âlemi hakkında bilgi edinme yolu olarak kelâmcılar tarafından kullanılır. Eş’arî’nin verdiği bilgilere göre ‘Abbâd, Allah’ın fiillerinin O’nun alim, hayy ve kâdir olduğuna delâlet ettiğini söylerken, [Allah’ın varlığına delâlet etmesi için] şahit âlemden bir delil getirmeyi, yani *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-ğâib* metodunu kullanmayı kabul etmemektedir.⁶² Buradaki ifadeler kapalılığını korumakla birlikte İbn Metteveyh’in *Mecmû*’unda yer alan kısa bilgi, bize Abbâd’ın görüşünün arka planına dair ipuçları vermektedir. Şöyle ki, İbn Metteveyh, farazî olarak kendisine “Her istidlâl ettiğimiz şeyin zorunlu olarak bilinen bir temeli olması gerekir mi?” sorusunu sorar ve sonradan kazanılmış (*mükteseb*) her bilginin mutlaka zorunlu bir temelinin/dayanağının olup olmamasının -yani bir hususta delâletle bilinen bir hükmün benzerinin, başka bir hususta zorunlu olarak bilinmesi gerekip gerekmeyeceğini- Cübbâiler arasında ihtilâflı bir mesele olduğu kaydını düşer.⁶³ İbn Metteveyh, *Muhît*’te Kâdî Abdülcebâr’ın da istidlâlde bulunmak için mutlaka zorunlu bir bilgi gerekmeyeceğini kabul ettiğini söyler ve burada Abbâd’ın muhalif kanatta olduğunu belirtir.⁶⁴ İfadenin mefhumu muhalifinden anlaşılmaktadır ki Abbâd, bilinenden hareketle

⁵⁹ İbnü’l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 117.

⁶⁰ Eş’arî, *Makâlât*, c. II, s. 446.

⁶¹ Ahirette yeniden diriltmeyi (*ba’s*) bu hususa örnek olarak verebiliriz. Nitekim Allah Teâlâ A’râf Suresi 57. ayette rüzgârların yağmur yüklü bulutları kurak bölgelere sevk etmesi sonucu, orada yağmur yağdırıp çeşitli meyveleri var ettiğini ve ölmüşleri de böyle dirilteceğini buyurmaktadır: “حتى إذا أفلت... سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى...” Burada bilinen, ölü toprağın yağmur suları ile diriltilmesi iken bilinmeyen ise yeniden diriltmedir. Allah Teâlâ burada bilinenden hareketle bilinmeyen hakkında istidlâlde bulunmuştur.

⁶² Eş’arî, *Makâlât*, c. II, s. 499.

⁶³ bk. İbn Metteveyh, *Kitâbu’l-mecmû’ fi’l-muhît bi’t-teklif* (Kâdî Abdülcebâr’a izafetle tah ve nşr. J. J. Houben), Beyrut: el-Matbaatü’l-Kâtûlikiyye, 1965, c. I, s. 166

⁶⁴ İbn Metteveyh, *Mecmû’*, c. I, s. 167. Burada İbn Metteveyh Abbâd’ın iki konuda muhalif oluşundan bahseder, fakat bu hususu günümüze ulaşmamış *Ta’liku’l-Umed* adlı eserinde izah ettiğinden burada bilgi verme ihtiyacı hissetmemiştir. Değınmemiz gereken diğeri bir husus ise aynı yerde “*Kâle fi’l-kitâb*” diye bahsettiğı Kâdî Abdülcebâr’ın *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-ğâib* metodunda zorunlu bir bilginin olmayacağını ifade etmesidir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr Allah’ın varlığını zorunlu bir bilgidен ziyade belli bir tefekkürü gerektiren hudûs metodunu kullanarak Allah’ın varlığını istidlâl metodu ile ispat eder. bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, c. VIII [el-Mahlûk] (nşr. Tefvik et-Tavîl - Sâid Zâyid) Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmmе li’t-te’lif ve’t-terceme ve’t-tibâa ve’n-neşr, t.y., s. 223.

bilinmeyene ulaşmak için gerekli olan istidlâlin öncesindeki bilginin zorunlu olmasını şart koşarken, Abbâd dışında kalan Mutezîliler istidlâl edilecek bilginin, zorunlu bir bilgi olmasını şart görmemektedir. Bu zorunlu bilgiye Kur'ân açısından örnek verecek olursak Hz. İbrâhîm'in yıldız, güneş ve ayın batıp doğmasında olduğu gibi duyular ile zorunlu olarak bilinen husus, varlığın ve değişimin kendisidir. Bunun ötesine geçip yıldız, güneş ve ayın doğup batmasına dair değişim ve dönüşümün kendiliğinden meydana gelmeyip bir fâili olmasının gerekliliğine dair veri zorunlu bir bilgi değildir. Zorunlu duyu verisinden hareketle çıkarımda bulunmak (*istidlâl*), akıl ve nazarla ulaşılmış iktisabî bir bilgidir. Sadece ilk aşamadaki zorunlu duyu verisine dayalı olarak gayb âlemine istidlâlde bulunulduğunda, “şâhid âlemdeki değişim ve dönüşümün bir fâili varsa, kâinattaki değişim ve dönüşümleri de ihdas eden bir fâil olması gerekir ve bu fâil değişmeyi ve dönüşmeyi kendisinde barındırmayan bir fâil olmalıdır” şeklindeki bir hükme ulaşmak mümkün değildir.⁶⁵ Bu da istidlâle temel teşkil eden zorunlu bir bilgi bulunmadığı için Abbâd açısından *istidlâl bi's-şâhid ale'l-ğâib* metodunun uygulanmayacağı anlamına gelir.⁶⁶

Bu konuya bağlı diğer bir husus ise arazların delâleti ile ilişkilidir. Mu'tezile, cisimlerin ve arazların Allah'ın varlığına delâletini kabul ederken,⁶⁷ Abbâd, arazların

⁶⁵ Burada Abbâd'ın hudûs delili anlayışına kısaca değinmemiz gerekmektedir. Klasik hudûs deliline göre: “*Âlem hâdistir, her hâdis olanın bir muhdisi olduğuna göre âlemi hâdis kılan Allah'tır.*” Abbâd'ın istidlâlde mükteseb bilgiyi delil olarak reddettiğine göre onun hudûs delili “*Âlem vardır, bunun yaratıcısı Allah'tır.*” şeklinde olsa gerektir. Nitekim klasik hudûs delilinde âlemin muhdisinin Allah olduğu akıl ile bilinebilecek bir husus değildir. Çünkü hudûs delilindeki çıkmaz, her ne kadar muhdisin varlığından söz edilse de buradaki fâilin Allah oluşunun tartışmaya açık olmasıdır. Dolayısıyla bu delili kullanan her birey, kendi inandığı tanrıyı savunacaktır. O halde fâilin Allah olduğu, diğer düşünürlerin de söylediği gibi ancak haber (*vahy*) ile bilinebilir. Bk Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar, 2009, s. 89. Hz. İbrâhîm kıssasındaki yıldız, ay ve güneşin doğup batmasını ve bunların tanrı olmayacağını ifade eden ayetlerden sonra belli bir noktaya gelen istidlâlin doğru bir sonuca ulaşması Hz. İbrâhîm'in En'âm Suresi 77. ayetinde “*...Rabbim bana hidayet vermeseydi, ben sapmış kimselerden olurdu*” (قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين) dediği gibi vahye dayanan bir hususa işaret ediyor olabilir. Bu zaviyeden bakıldığında Abbâd'a göre sonuç olarak muhdisin Allah olduğu vahiy ile bilinecekse bir çıkmaz kargaşasını oluşturmaya ihtiyaç yoktur.

⁶⁶ Abbâd'ın bu görüşünün ilk bakışta mükellefin yükümlü olduğu istidlâli/nazarı yerine getirme fiili hakkındaki kanaatiyle (bk. İnsan Fiilleri, s.....) ile çeliştiği düşünülse de istidlâl metodunu tamamen reddetmediği onun zorunlu bilgiyi istidlâlde kullanıp iktisabî bilgiyi reddettiği göz önünde bulundurulduğunda bir tezattan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

⁶⁷ Arazların Allah'a delâleti hususunda Mu'tezilî âlimlerden İbn Metteveyh de konuya benzer şekilde yaklaşmaktadır. O, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını cisimlerle ispat etmenin, arazlarda olduğu gibi daha ileri bir akıl yürütme gerektirmeyen bir yöntem olduğunu söyler. Nitekim hudûs delili bağlamında, kudretle kâdir olan herhangi bir varlığın, cisimi yoktan var edebilmesinin mümkün olmadığını, cisimleri yaratmanın ise sadece Allah'a mahsus olması sebebiyle cisimlerin, şüphe götürmeyecek bir şekilde Allah'ın varlığına delalet edeceğini söyler. Arazların delâletine gelince, Allah tarafından yaratılan cevherler, renkler, tatlar, kokular, bir kısım akîl bilgiler, titreyen kimsenin hareketi gibi, belli bir mahalle mahsus olan arazların Allah'a delil teşkil edeceğini söylerken; canlı varlığa mahsus olan hayat, kudret

Allah'ın varlığına bir delil olmayıp sadece cisimlerin delil olacağını iddia etmektedir.⁶⁸ Abbâd'a göre cisimler algılanabilir (*mahsûsât*) şeyler olması sebebiyle Allah'ın varlığını isbat edebilir.⁶⁹ Çünkü duyular ile zorunlu olarak bilinen cisimlerin varlığı kesindir. Genel Mu'tezilî görüş, hem soğuk ve sıcak gibi arazlar hem de [şehvet duygusu gibi kalp fiilleri] şeklindeki arazların idrak edilebileceği yönündedir.⁷⁰ Ancak Abbâd, cisimlerin yalnızca yönlü olarak görülebileceğini fakat renk, hareket, sükûn ve arazın kesinlikle görülmeyeceğini ifade eder.⁷¹ Bu bağlamda Abbâd'ın arazların mahsûsât âleminden hareketle gayb âlemi hakkında bir delil olmayacağını iddia ettiği söylenebilir.

Şu hâlde Allah'ın gayr/başka olduğunu iddia eden Abbâd,⁷² gaybî bir varlık olarak Allah'ın bilinmesinin, Allah'ın kitabı, Müslümanlar'ın icması ve akılların delilleri (*hüccet*) ile mümkün olduğunu söylemiştir.⁷³ Ayrıca yukarıda bahsettiğimiz Allah'ın fiilleri ve cisimler de Allah'ın bilinmesine delalet eden argümanlar olduğu söylenebilir.

ve hareket arazı gibi kulun kudreti dâhilinde olan arazların da dolaylı olarak Allah'ın varlığına delalet edeceğini söylemektedir. bk. İbn Metteveyh, *Mecmu'*, c. I, ss. 27-28. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseyinî* (ö. 425/1034), *Tâ'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse (Şerhu'l-usûli'l-amse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü vehbe, 1965, s. 92 vd.

⁶⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 225-226; c. II, s. 500: (Arazlar); İsferyânî, *Tebîr*, s. 66; Bağdâdî, *Fark*, s. 148: (Hişâm ile birlikte zikredilir); Makdîsî de Allah'ın varlığına cisimlerin delâlet edeceği ayrıtısını düşer. Makdîsî, *Kitâbü'l-bed'*, c. V, s. 143; Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 86: (Allah'ın yaratıcı olduğuna arazlar değil cisimler delâlet eder); Abbâd'a göre mucizelerin araz olması sebebiyle peygamberin nübüvvetinde bir delil olarak kullanılmayacağına dair bk. Nübüvvet Bahsi s....

⁶⁹ Bağdâdî, *Fark*, ss. 147-148. Burada asıl görüş Hişâm'a atfedilir, fakat Abbâd'ın bu hususta onu takip etmesiyle arazların Allah için delil olmayışı izah edilebilir. Ayrıca Bağdâdî yukarıdaki bilgileri verdikten sonra Hişâm'ın savunduğu bu görüşü iki yönden eleştirir. Bir açıdan arazların sadece Allah'a değil, teselsül sebebiyle herhangi bir şey veya hükme de delalet etmemesi gerektiğini söyler. Çünkü arazın, her bir medlüle delâletinde sağlıklı bir delil gerekir ve her delil başka bir delile ihtiyaç duyar. O halde Allah'ın ve peygamberin kelâmının araz olmaları sebebiyle, herhangi bir helal-harama, va'd-va'ide delâlet etmemesi gerekir. Diğer açıdan ise Bağdâdî, arazların bazısının, hareket-sükûn, renk, koku ve tat gibi varlığı zorunlu ve hissedilebilir şeyler olduğundan Allah'a cisimler gibi delâlet etmesi gerektiğini söyler. Buna rağmen Hişâm, "arazların hissedilebilir şeyler olmadığını, zira arazların varlığını reddeden kimselerin, hareket-sükûn, renk, koku ve tat gibi şeylerin varlığını da reddetmesi gerektiğine" dair bir itirazda bulunursa, Hişâm'ın bu defa da Neccâriyye ve Dirâriyye'ye göre "cisimler arazların toplamıdır" görüşüne kıyasla cisimlerin de Allah'a delil teşkil etmemesi gerektiğini söyler. bk. Bağdâdî, *Fark*, s. 147-148.

⁷⁰ Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 93 vd.

⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, ss. 362-363. Ebû'l-Hüseyin es-Sâlihî ise Abbâd'a muhalif bir biçimde cisimlerin görülmeyeceğini, fakat renk olan arazın görüleceğini söyler. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 363.

⁷² Abrahamov Abbâd'ın istidlâl metodunu reddetmesindeki temel fikrini Allah'ın gayr/başka olmasıyla irtibatlandırır. bk. Binyamin Abrahamov, "'Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence, Some Notes", *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, sy. 71/1, Berlin, 1994, s. 118. Krş. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 519.

⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 500. Burada Eş'arî, Abbâd'ın bu görüşünün, "arazların Allah'ın varlığına delalet etmeyeceği" şeklindeki görüşüyle çeliştiğini belirtir. Krş. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 225-226.

İKİNCİ BÖLÜM

ULÛHIYYET

2.1. Dilin Kaynağı

Dilin ortaya çıkışı meselesi, her ne kadar fıkıh usûlcüleri ve dil bilimcileri tarafından ele alınan bir konu olsa da *esmâ-i hüsnâyı* belirlemek açısından kelâmcılar tarafından da ele alınmış bir mevzudur.⁷⁴ Abbâd'ın dilin kökenine dair en çok şöhret bulan görüşü, isim-müsemmâ ilişkisi ve Allah'ın isimleri değiştirmesi (*kalbü'l-esmâ*) meselesine ilişkindir.⁷⁵ Onun bu hususlara dair görüşüne temel teşkil etmesi açısından dilin kökeni yani kelimenin delâletine dair ortaya koymuş olduğu kanaatin serdedilmesi yerinde olacaktır.

Cumhurun kanaatine göre lafız ile mana arasında doğal bir münasebet olmayıp isimler, isimlendirilen varlığın zâtı gereği değil, vaz' ile oluşurken,⁷⁶ şâz yahut nevi şahsına münhasır olarak zikredilen Abbâd, mana ile lafız arasında zorunlu (*tabîi*) bir ilişki olduğunu söyler. Aralarındaki bu ilişki sebebiyle de her lafız kendi anlamını bünyesinde barındırır (*lizâtihi*). Yani lafzın bir anlam ifade etmesi onun zâtı gereğidir.⁷⁷ Nitekim rivayet edildiğine göre, Abbâd lafız ile mana arasındaki bu ilişkiyi bilip bilmediğine dair bir sınava tâbi tutularak, kendisinin bilmediği Farsça “أذغاغ” kelimesinin manası sorulmuş, Abbâd kelimedeki harflerin aşırı kuruluk (*yübs*) barındırmasından hareketle bu kelimenin ancak ve ancak “taş” kelimesini ifade edebileceğini söyleyerek lafız ile mana arasında doğal bir ilişkinin olacağını kendince ispatlamıştır.⁷⁸

⁷⁴ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 304.

⁷⁵ van Ess, Abbâd'ın teolojiyi ilk kez dil teorisine koyan kişi olduğunu söyler. bk. *Theologie und Gesellschaft*, c. IV, s. 21.

⁷⁶ İslâm bilginleri, “lafızların delâleti vaz'îdir, zâtî değildir” temel prensibinden hareketle lafızların ya Allah tarafından belirlendiği (*tevkîfî*), ya insanlar tarafından ortaya konduğu (*ictihâdî/kıyâsî/muvâza'a*) ya da bir kısmının Allah tarafından, diğer bir kısmının insan tarafından belirlendiğini söyler. Daha geniş bilgi için bk. İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yayınları, 2006, ss. 38-42. Onların bu husustaki temel dayanakları Bakara suresinin 31. ayetinde geçen “Allah Âdem'e isimleri öğretti. (... و علم آدم الأسماء كلها...)” ibaresidir.

⁷⁷ Râzî, *Mahsûl*, c. I, s. 181; Abdurrahmân Celaeddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ el-Müzhir fi ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ* (nşr. Muhammed Ahmed Câdülmevlâ Beg - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, t.y., c. I, ss. 16-17, 47; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir el-İsnevî *et-Temhid fi tahrîci'l-füru' ale'l-usûl* (tah. Muhammed Hasan Haytu), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981; s. 138: (“lafızlar vaza ihtiyaç duymaksızın” kaydıyla); Ayrıca bk. Alâeddîn Ali b. Muhammed Ali el-Kuşcî, *Unküdu'z-zevâhir fi's-sarf* (nşr. Ahmed Afîfî), Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2001, s. 180; Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl* ((tah. Ebu Hafs Sami b. 'Azi el-Eşerî), Riyad: Dârü'l-Fadîle, 2000, c. I, s. 99; Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ: Kitâbü'l-fikh* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), 2004, c. XX, s. 418.

⁷⁸ Süyûtî, *Müzhir*, c. I, s. 47. Abbâd'ın bu görüşü harflerdeki birtakım özelliklerden ötürü, isim koyan kimsenin lafızlara anlam yüklerken bu özelliklere dikkat etmesiyle izah edilebilir. Fakat her ne kadar dildeki yansımadan dolayı isim koyanın bu yansımayı ilke edindiği düşünülse de bu kelimelerin birden

Fahredden er-Râzî ve Süyûtî, Abbâd'ın bu görüşünün arka planında yatan hususu “isim ile müsemma arasında herhangi bir şekilde bir ilişki/bağlantı (*münâsebet*) olmasa idi, belirli bir ismin belirli bir nesneye tahsis edilmesinin, bir müreccih olmadan tercihte bulunulmasına (*tercih bilâ müreccih*) yol açması ve bunun da muhal olması” düşüncesi olarak gösterir.⁷⁹ Doğal olarak bu tabii sebep, isim koyan kimseyi, isim koymaya sevk eden bir âmil durumuna gelmektedir.⁸⁰ Abbâd'ın bu görüşü Sokrates'in dilin kaynağı görüşüne benzemekle beraber,⁸¹ İslâm bilginlerince çokça eleştirilmiş,⁸² Mu'tezile

fazla anlama gelebilmesi sebebiyle kabul edilmemektedir. Nitekim “الجون” kelimesi hem siyah anlamını hem de beyaz anlamını barındıran çok anlamlı bir kelimedir. bk. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, ss. 37-38, dn. 2. Krş. Ebû Yakûb Siraceddîn Yusuf b. Ebû Bekir es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987, ss. 356-367.

⁷⁹ Râzî, *Mahsûl*, c. I, s. 183; Süyûtî, *Müzhir*, c. I, s. 17.

⁸⁰ Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleymân el-Eşkâr), Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve 'ş-şü'ûni'l-İslâmiyye, c. II, s. 32.

⁸¹ Abbâd'ın görüşünün Kratylos diyalogundaki dört temel tezden birisi olduğuna dair bk. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008, s. 87. Sokrates, her bir şeyin kişiler açısından subjektif olsa da bu şeylerin kendine has sabit özleri olduğunu (Platon, *Kratylos: Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler*, çev. Erman Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, c. I, s. 59), aynı şekilde edimlerin kendisine ait bireysel doğalara sahip olduğunu (s. 61) ve nesneye isim koyan kimsenin doğasına uygun sesi belirlemesi gerektiğini, fakat farklı heceleri tercih etse bile, isimlerin doğal bir şekilde şeylere istinadından dolayı, isim veren kimsenin sadece doğaya uygun ses ve harf biçimlerine göre ad vermesinin doğru olduğunu söyler (s. 71). Tanrıların bile şeylerin doğrulukla alakası için, isimlere doğası gereği seslendiğini ifade eder (s. 73). O, demircilerin demire aynı biçim vermemelerine rağmen, biçim verdiklerinde aynı ideayı yeniden üretmeleri ve üretilen demirin aynı aletin işlevini görmesi sebebiyle garipsenmemesini örnek göstermektedir (s. 67). Zira her ne kadar farklı metaller kullanılsa da demircilerin yaptığı alet işlev açısından aynıdır. Buda aynı özü/anlamı ifade etmek için farklı harf ve hecelerin yahut ses öbeklerinin aynı niteliklere sahip olmasına benzer. bk. Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar: Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, c. II, s. 151. Bu da Abbâd'ın aslında Farsça taş anlamına gelen “أذغاخ” kelimesinin anlamın, lafzın ortaya koymuş olduğu kurulum gibi özsel niteliğinden hareketle bilmesine benzemektedir.

⁸² İslâm bilginlerince Abbâd'ın bu görüşünün, aynı kelimelerin dillerdeki farklılıkları sebebiyle tabii nedenselliğe uymadığı açıklanmıştır. Eğer tabii bir neden olsaydı, bir insanın bütün dilleri bilmesi gerekirdi (Râzî, *Mahsûl*, s. 183, Süyûtî, *Müzhir*, c. I, s. 16; İbn Teymiyye, *el-Müstedrek alâ mecmûi fetâvâ şeyhu'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye: Usûli'l-fikh* (der. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), y.y., 1418 h., c. II, s. 287). Bir diğer husus ise Râzî, Süyûtî ve Ali Kuşçu gibi kimseler tarafından *tercih bilâ müreccih* yönünde eleştiridir. Şayet isim koyanın Allah olduğu söyleniyorsa, Allah âlemi dilediği vakitte yaratmıştır ki bu Allah'ın bir illete binaen âlemi var etmediği anlamına gelir. Şayet isim koyan kimse, muhtemelen aklına gelen ilk kelimeyi tercih ederken, bir başka kelimeyi tercih etmemiştir. Haliyle dilin tevkifi olup, onu vaz' eden ya Allah ya da insan olması mefhumlar içinde bir mefhumu seçmesi sebebiyle *tercih bilâ müreccih*ten söz etmek mümkün değildir. bk. Râzî, *Mahsûl*, c. I, s. 183; Süyûtî, *Müzhir*, c. I, s. 17; İbn Teymiyye, *Müstedrek*, c. II, s. 287; Kuşçu, *Unkûdu'z-Zevâhir*, s. 182. Câbirî ise Abbâd'ın “herhangi bir tercih olmadan, alternatifler arasından bir seçim bulunamaz” fikrinden yola çıkarak, âlemin hâdis olarak yaratılması ve Allah'ın varlığının ispatı yönünde temel ilkelerden birisi olarak yorumlar (Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2000, ss. 55-56). Yani mümkün varlıkların, başta madüm iken -yokluk hali de varlık hali de eşit derecede mümkün iken- vakıa olarak var olmasını bir varlığın tercih etmesi gerekir ki bu Allah'tır. Abbâd burada bir seçen olmaksızın âlem var olamaz gibi temel bir ilke koymaktadır. En temel meselede böyle bir ilke varken herhangi bir şeyin ortaya çıkışı

içerisinde Cübbâiler de Abbâd'ın bu görüşüne karşı çıkmıştır.⁸³ Her ne kadar bu hususta Abbâd'ın gayesinin tam anlaşılmadığı ifade edilse de,⁸⁴ dilin kökenine dair koymuş olduğu bu temel ilke dolayısıyla onun, isimdeki değişimin müsemmâyı değiştireceği kanaatinde olduğu görülmektedir.⁸⁵ Nitekim Abbâd, Allah'ın dilde bir değişikliğe gitmesini, kendisini âlim değil de câhil olarak isimlendirmesini ve ayrıca câhil bir kimseye âlim, âlim bir kimseye câhil ismini vermesini mümkün görmemektedir.⁸⁶ Bu noktada, siyah, beyaz olarak isimlendirilse dahi, siyahın zâtında bir değişim olmayacağı örneğini vererek,⁸⁷ müsemmânın mekânın ismine göre olmaması gerektiğini, ismin ve buna bağlı olarak mananın bilinmesi sebebiyle, mananın ismi değil, ismin manayı takip edeceğini,⁸⁸ müsemmânın hâlinin değişmesi ile ismin de değişmeyeceğini söyleyen Mu'tezile'nin geneli ile farklılaşmaktadır. Abbâd, hakikatin mecaza dönüşmesini ya da mecazın hakikate dönüşmesini kabul etmeyerek isimlerdeki değişimin müsemmâda bir değişimi de gerektirdiğini ifade ederek isim-müsemmânın aynılığını kabul etmektedir.⁸⁹ Anlaşılan o ki Mu'tezile'ye göre, insanlar kendi aralarında anlaşır, bilen bir insana câhil diyebilir fakat insanların bu ortaklaşa koyduğu isim onu anlamsız kılmamaktadır.

noktasında da aynı ilkeyi koruması gerektiği düşünebilir. Her ne kadar bu görüşün Abbâd'ın "Allahın varlığı illetsiz yaratması" görüşüne ters düştüğü düşünülse de Allah'ın hikmetine binaen varlığı yaratması sebebiyle illet lafzını tercih ettiğini düşündüğümüzde böyle bir çelişkiden de söz etmek mümkün görünmemektedir. bk. İlet, ss. 55-56; Abbâd'ın dil görüşü ve kendisine yöneltilen eleştirilere dair geniş bilgi için bk. Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, ss. 158-165.

⁸³ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c. IV, s. 22; Bernard. G. Weiss, "Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, sy. 124 (1974), s. 36. Muhtemelen Mu'tezile içinde Abbâd'ın dil teorisini teolojik zemine çekmesi, bu hususun kendisinden sonra Cübbâiler tarafından tartışılmasına sebep olmuştur. Cübbâiler'den Ebû Hâşim insanların dili ortaklaşa belirlediğini (*muvâzâ'a*) söylerken, Ebû Ali hakkında farklı rivayetler olmakla birlikte onun tevkîfi kabul etme ihtimali daha yüksektir. bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, ss. 305-306.

⁸⁴ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 38; Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, s. 64.

⁸⁵ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut: Mahedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979, s. 161; İbn Metteveyh, *Tezkire*, c. I, s. 205.

⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 197; c. II, 526. Sâlihî'nin ise bu hususta Abbâd'a muhalif konumda olduğu görülür. O, Allah'ın kendisini insan, ölü, cahil ve merkep gibi isimlerle isimlendirmesinde bir beis görmemektedir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 198; c. II, s. 252.

⁸⁷ İbn Metteveyh, *Tezkire*, c. I, s. 205.

⁸⁸ Ebû Reşîd, *Mesâil*, ss. 161-162.

⁸⁹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, c. I, s. 205. *Tezkire*'deki metinde "ثم لا يقتضي ذلك" "قد يصح أن يدخل في الأسماء قلب، ثم لا يقتضي ذلك" ibaresi, sanki Abbâd'ın isim-müsemmâ arasındaki değişikliği değiştirmeyeceği vehmini ulaştırırsa da, Ebû Reşîd Nisâbüri'nin *Mesâil*'inde açıkça beyan ettiği "قد ذهب" "قد ذهب" ibaresi ile karşılaştığımızda muhalif bir kimse olarak Abbâd'ın zikredildiğini göz önünde bulundurursak, *Tezkire*'deki ifadeyi "Abbâd'dan rivayet olunduğunun [aksine] isimlerdeki değişim müsemmâdaki değişimi gerektirmez." şeklinde anlamak daha doğru görünmektedir. Krş. Ebû Reşîd, *Mesâil*, s. 161.

Nitekim insanlar beyaza siyah dese de o hala siyahlığını bünyesinde barındırmaktadır. Fakat Abbâd'ın sisteminde bu tamamen imkânsızdır. Çünkü Abbâd'a göre, manayı objenin kendi zâtındaki özellikler verdiği için ismin değişmesi caiz değildir. Binaenaleyh isim denilen şeyin, varlığın kendi zâtıyla doğrudan ilişkisi olması sebebiyle kendi anlamını ortaya koyan bir yapısı olduğu için, isim verme işlemi zorunlu olarak ortaya konulmaktadır. Bu açıdan konuya yaklaştığımızda Allah'ın varlığın özünü ve kendisini en iyi bilmesinden hareketle Allah'ın kendisini yahut bilen/âlim bir kimseyi câhil olarak değiştirmesi, O'nun kendi zâtında veya varlıkta cehalet bulunduğu dair bir bilgisine dayalı olmalıdır. Şayet bir değişiklik sonucu Allah isim değişikliğine giderse bu da Allah'ın bilgisinde bir yanılma ihtimali anlamına gelecek, bu da en nihayetinde bilginin varlığında ve Allah'ın zâtında bir değişikliği gerektirecektir. Eğer bu durum varlık hususunda öngörülür ya da varsayılırsa, varlığın Allah tarafından bilinmediği tevehhümüne yol açacaktır. Hâliyle Allah bunu bilmezse varlığın özünü yani hakikatini bilmemiş olacaktır.

2.2. Zât-Sıfat İlişkisi

Abbâd'dan önceki Mu'tezilîler'in görüşleri incelendiğinde, onların zât-sıfat ilişkisi sonucu Allah için zâtı ispat ettikleri görülür. Nitekim onlardan Ebü'l-Hüzeyl sıfatlara dair "Allah bir ilimle alîmdir ve ilmi O'dur [zâtıdır], zâtı ilim değildir"⁹⁰ fikriyle zât-sıfat özdeşliğini kabul etmiştir. Eş'arî, Nazzâm'ın da benzer şekilde "Allah alîmdir, kadîrdir, vs." gibi tabirleri kullanmaktaki maksadının bir yandan Allah'ın zâtını ispat etmek öte yandan da bu vasıfların zıddını yani aczi, cehli vs. nefyetmek olduğunu ifade etmiştir.⁹¹

Abbâd her ne kadar sıfatlar konusunda ortak kaygılar sonucu Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'da olduğu gibi tenzihçi Mu'tezilî tavrı benimsemiş olsa da, onun, Mu'tezile'nin

⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 165. Mu'tezilî âlimler özellikle Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın zâtının sırf ilim olarak algılanmasını engellemek için "ilmin, Allah'ın zâtı olmadığı" (ve lâ yekülû: innallâhe azze ve celle hüve 'ilmühû) ibaresini düşerler. bk. Mânkîdîm, *Ta'lik*, s. 183; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille* (nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, s. 58. Ebü'l-Hüzeyl'in kastının "linefsîhi" olduğunu da (Hayyât, *İntisâr*, s. 75) gözardı etmezsek, burada Allah'ın kendi zâtının dışında başka bir varlığı bilmediği sorunsalı çıkmaktadır. Bu veriler ışığında Ebü'l-Hüzeyl, kesretten kaçınmak amacıyla Allah'ın zâtı dışında bir varlığa nispet edilmemesinden ötürü sübûtî sıfatları reddederken, Allah'ın ilminin zâtı oluşunu reddederek diğer varlıklardan haberdar olduğu anlamını ifade etmektedir. Fakat aynı kaygılar Ehl-i sünnet'in *lâ hiye aynühû ve lâ hiye gayruhû* şeklinde veciz olarak ifade edilen sıfat teorisinde de kendisini göstermektedir.

⁹¹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 166-167.

ekseriyeti tarafından Allah'ın sıfatlarını ve etkinliğini ifade etmek için kullanılan "Allah zâtıyla âlimdir, kâdirdir" sözünden dahi imtina ettiği, Eş'arî'nin bize aktarmış olduğu metinlerden anlaşılmaktadır. Nitekim Abbâd, Allah hakkında "*innehû âlim^{um}, kâdir^{um} binefsihî/bizâtihi*" tabirindeki *nefs* ve *zât* kelimelerini reddetmiş ve kendisine yöneltilen "Bârî, nefsi ile mi, ilmi ile mi âlimdir?" sorusuna cevap olarak Allah'ın ne nefsiyle, ne zâtıyla, ne de ilmiyle âlim olduğunu söylemiştir.⁹² O, sadece Kur'ân'ın lafzında sabit olan *zât* ve *nefs* kavramlarını, telaffuz amacıyla okunduğu takdirde caiz görmektedir.⁹³ Fakat bunun ötesinde bir mana yüklenmesi sadedinde Allah'a bir *zât* ve *nefs* nispet edilmesini kabul etmez. Örneğin "*Nefsimin içindekileri sen bilirsin, oysaki ben senin nefsindekileri bilmem*"⁹⁴ ayetini, *nefs* kavramını kullanmaksızın "*Sen benim bildiğimi bilirsin, ben senin bildiğini bilmem*" şeklinde tevil etme cihetine gider.⁹⁵

Abbâd burada belki tenzih belki de tevhid açısından zât-sıfat ilişkisine değinmemektedir.⁹⁶ Kendisi için problem oluşturacak bir hâle getirmemek için zât-sıfat ilişkisinde(yahut ikililiğinde), meselesinin en temel ayaklarından biri olan zâtı, Allah için en azından ismen nefyeymeyi tercih etmiş, meseleyi kendi açısından bir anlamda kökten çözmüştür.⁹⁷ Görülen o ki Abbâd, Allah için Ebü'l-Hüzeyl'in açıkça, Nazzâm'ın zımmen kullandığı zâtı, bir adım daha öteye taşıyarak sıfat bağlamından uzaklaştırmıştır.

Öte yandan Abbâd, Allah'ı düşüncede soyut bir varlık olarak görmemekte, aksine varlığını kabul etmektedir. Çünkü onun, Allah'ın eşyâdan, zâtı ile farklı olduğunu ifade

⁹² Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 166; c. II, s. 496; Bu minvalde diğer bir konu ise Abbâd'ın, haberî sıfatlardan *veh* tabirine muhtemelen Ebü'l-Hüzeyl ile başlayan zât yorumunu da reddetmesidir. bk. Haberî Sıfatlar, s. 56, dn. 212.

⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 166.

⁹⁴ Mâide 5/116: "...تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك..."

⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 521.

⁹⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 231, dn. 49; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c. IV, s. 22.

⁹⁷ Her ne kadar yukarıda ifade ettiğimiz gibi Abbâd'ın, sıfatlar konusunda son tahlilde Mu'tezile'nin geri kalanı ile aynı kanaati paylaşarak, zâtın dışında sıfatların bir varlığının olmadığı şeklinde bir kanaate sahip olduğu söylenebilirse de "Allah'ın sıfatlarının zâtıyla özdeş olduğu şeklinde bir kanaati benimsediği" yönündeki ifadelerin onun aşırı tenzihçi vurgusu ve *nefs/zât* tabirini kullanmaktan kaçındığı düşünüldüğünde çok da isabetli olmadığı söylenebilecektir. bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet, 2002, s. 242; a.y., "Mu'tezile", *DİA*, c. XXXI, s. 396. Ayrıca en-Neşşâr, Şehristânî'nin *Milel*'inden hareketle Abbâd'ın zât ile ilmi birbirine örtüştürdüğünü söyler ancak Şehristânî'nin burada söz konusu ettiği kişi ve öyle anlaşılıyor ki Neşşâr'ın karıştırdığı kişi Muammer b. Abbâd es-Sülemî'dir. bk. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, c. II, 375. s. Krş. Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 82.

etmesi,⁹⁸ Allah için *Kayyûm*⁹⁹ ve *mevcûd* ismini kullanmasının¹⁰⁰ yanı sıra İslâm âlimlerinin zâttan yoksun bir varlığın hakikatinden söz edilemeyeceğine dair beyanları¹⁰¹ göz önünde bulundurulduğunda, Abbâd'ın Allah için hakikat anlamında “zât”ı kabul ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

2.3. Allah'ın İsimleri

Allah'ın sıfatları için sıfat tabirini kullanmaktan imtina ederek bunları isim olarak niteleyen/tesmiye eden Abbâd, Allah'ın isimleri hususunda kendine özgü bir tasnif ortaya koymuştur:

- a) Alîm, Kadîr, Hayy, Semî', Basîr, Kadîm, İlâh gibi Allah'ın ne kendinden ne de başkasından kaynaklı isimleri.
- b) Hâlık, Râdî, Bârî, Mufaddîl, Muhsin, Mun'im gibi Allah'ın kendi fiilinden kaynaklı isimleri.
- c) Ma'lûm, Med'uvv gibi Allah'ın kendi fiilinden olmayıp, başkasının fiilinden kaynaklı isimleri.¹⁰²

Bu isimlendirmelerde iki hususun öne çıktığı düşünülebilir. Bunlardan bir tanesi, Basra ekolünün genel tavrına uygun bir şekilde Allah'ın isimlendirilmesinde *kıyâsî* metodu benimsemiş olmasıdır.¹⁰³ Dolayısıyla naslarda doğrudan doğruya geçmiş olmasa

⁹⁸ Eş'arî burada her ne kadar *zât* tabirini zikretse de bu sözcüğün “Allah'ın varlığını” ifade etmesi muhtemeldir. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 181-182.

⁹⁹ Eş'arî'nin Abbâd'a yapmış olduğu bir eleştiri de Abbâd'ın *Kayyûm* ismini kabul ettiği görülmektedir. bk. *Makâlât*, c. II, s. 516. Abbâd, eğer *Kayyûm*'a âlemi/evreni ayakta tutan anlamını yüklüyorsa burada herhangi bir problem görünmemektedir. Çünkü kâim olamayan bir varlığın, diğer varlıkları ikame etmesi abes bir durumdur. Allah'ın, kendi varlığı dışında bir varlıktan, müessirden, zamandan ve mekândan müstağni olup bizâtihi var olma anlamını yüklemekle beraber, *bizâtihi/binefsihî* kavramını reddetmesiyle de sanki Allah'ın soyut bir varlık olduğu düşüncesini kabul ettiğine dair bir fikir akla gelmektedir. Abbâd'ın *zât/nefs* kavramlarını kullanma noktasındaki çekincesinin sebebi, bunların dünyevî anlamlar barındırmasıdır. bk. *Zât ve Nefs*, ss. 58-59. Böylelikle Abbâd, Allah zâtıyla kâimdir demese de o, Allah'ın varlığıyla kâim oluşunu kabul etmektedir.

¹⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, c.II, s. 521.

¹⁰¹ Osman Demir, “Zât”, *DİA*, c. XLIV, s. 149.

¹⁰² Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 499.

¹⁰³ Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin ayrıştıkları kelâmî noktalardan birisi de ilahî isimlerin *tevkîfî* ya da *kıyâsî* olması meselesidir. Basra ekolü, kıyâsî metodu benimserken, Bağdat ekolü Ehl-i sünnet'e benzer bir şekilde tevkîfî metodu benimsemiştir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 525: (Bağdat Mu'tezilesi); Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 138: (Basra Mu'tezilesi); Râzî ise genel bir ifade ile “*Mu'tezile*”nin kıyâsî metodu benimsediğini söyler. Muhtemelen bu genelleyci ifade, sonraları Basra ekolünün Mu'tezile düşünce sisteminin gövdesini oluşturmasıyla ilişkilidir. bk. Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi ve's-sıfât* (nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî el-Halebî), Mısır: el-Matbaatü's-şerefiyye, 1323 h., s. 18.

dahi Allah'ın kendisinin ortaya koyduğu fiiller dolayısıyla yahut kendisinin konu edinildiği başkasından kaynaklı fiillerde gördüğümüz üzere birtakım isimler de görülmektedir. Yine onun, kıyâsî metodu benimsediğine dair kanaati destekleyen diğer bir argüman ise Allah'ın isimlendirilmesi konusunda ümmetin ittifakının (*icmâ'*) bir delil teşkil etmesidir. Abbâd buradan hareketle, herhangi bir ismi Allah'tan nefyeden kimsenin hata ettiği hususunda ümmetin icmâ' etmesinin, Allah'ın isimlerinin belirlenmesinde bir kıstas olduğunu belirtir. Örneğin, “Allah, âlim değildir” ya da “kâdir değildir” diyen kimsenin hata ettiğinde ümmetin icmâ' söz konusu olduğundan, Âlim ve Kâdir isimleri zorunlu olarak Allah'ın isimlerindedir. Tersten bakıldığında, inkâr eden şahsın sözünde hata olduğuna dair ümmetin icmâ'nın olmaması da, herhangi bir ismin Allah'ın isimlerinden olmadığına delil teşkil etmektedir.¹⁰⁴

2.4. Sübûtî Sıfatlar

Mu'tezile'nin sıfat anlayışında ayrıntılarda farklılıklar görülebilmekle birlikte, sıfatlar konusuna yaklaşımlarında da tevhid ve tenzih kaygısının başat bir ilke olarak rol oynadığı müsellemidir. Mu'tezile'nin genelinin, Allah'ı akla gelen tasavvurlardan, teşbih ve tecsimden tenzih etme noktasında fikir birliği içinde oldukları görülmektedir.¹⁰⁵ Abbâd ise tevhid anlayışı ve Allah'ın sıfatlarına dair öğretisinde, Allah'ın zâtının hiçbir surette bilinmeyip tarif edilemediği vurgusu ve kendine özgü teşbihi reddetme biçimiyle Mu'tezile'nin genelinden kısmen ayrılarak¹⁰⁶ onların genel tenzih tavrından daha ileri bir

¹⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 498. Abbâd'ın bu görüşünün benzer bir yaklaşımla Ehl-i sünnet'te de görülmektedir. Her ne kadar Ehl-i sünnet *tevkîfî* metodu benimsediğini savunsa da (Msl. bk. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi meâni'l-esmâi'l-hüsna* (nşr. Ahmed Kabbânî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y., s. 139; Râzî, *Levâmi'*, s. 18) Allah'ı isimlendirme noktasında icmâyı benimsemeleri aslında kıyâsî metoda meylettiklerinin bir nişanesidir. Nitekim Allah Teâlâ için naslarda geçmemesine rağmen *el-mürîd*, *el-mütekellim*, *el-mevcûd*, *eş-şey*, *ez-zât*, *el-ezelî*, *el-ebedî* gibi isimler Ehl-i sünnet tarafınca icmâ ile kabul görmüştür (bk. Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 133). Bunun diğer bir örneği ise Türkler'in kullandığı Tanrı ve Çalap, Fârisîler'in kullandığı Hüdâ isimlerinin de benzer şekilde icmâ ile Allah için isim olarak kullanılmasıdır. bk. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsna”, *DİA*, c. XI, s. 411.

¹⁰⁵ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, s. 141.

¹⁰⁶ Abrahamov, “Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, s. 110. Güzeşte, Cehm b. Safvan ve Ca'd b. Dirhem'in Mutezile'ye miras bıraktığı Yeni Platonculuğun, Abbâd'ın görüşlerine etki ettiğini söyler bk. “Endişehâyi Tenzihîyî Abbâd b. Süleymân”, s. 249. Ayrıca Güzeşte'nin iddiasına göre Abbâd'ın, varlığa dair ikili bir âlem anlayışı benimsemesinde Anaximandros ve Anaximenes; varlığın yokluktan gelmediği fikrinde Parmenides; aşırı tenzih vurgusunda Yeni Platonculuk; Allah'ın kemâlâtı gereği dünyaya yönelik hiçbir irtibatının olmamasında da Aristo'nun etkili olduğunu belirtir. bk. “Endişehâyi Tenzihîyî Abbâd b. Süleymân”, s. 253. Güzeşte'nin iddia etmiş olduğu bu hususların daha ileri bir tetkike ihtiyaç duyduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

tenzih anlayışı ile temayüz eder.¹⁰⁷

Abbâd, mastar kalıbındaki meânî sıfatlarını, yani Ehl-i sünnet'in kabul ettiği şekliyle sübûtî sıfatları reddeder, özellikle tevhid kaygısıyla Mu'tezile'nin genel tavrı doğrultusunda, Allah'ın âlim, kâdir ve hayy olduğunu söylerken "Allah'ın ilmi, kudreti, sem'i, basarı vardır." şeklindeki söyleme net bir şekilde karşı çıkar.¹⁰⁸ Nitekim "Allah, âlimdir fakat bir ilimle değil." diyerek, Allah'ın "ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız hayy" olduğunu söyler.¹⁰⁹ Yine bu minvalde, "Allah'ın ilmi vardır ibaresi kullanılır mı?" sorusuna karşılık böyle bir şeyin hatalı olduğunu ifade etmekle birlikte bu hususu biraz daha ayrıntılandırarak "Allah'ın bir ilmi vardır (*lehû ilm^{im}*)", "Allah ilim sahibidir (*ennehû zû ilm^{im}*)" veya "Allah bir ilimle âlimdir (*ennehû âlim^{im} bi-ilm^{im}*)" şeklindeki kullanımların yanlış olduğunu ifade eder ve bu üç kullanımı da reddeder.¹¹⁰ Fakat bunun yanında kendisine sorulan "Allah'ın ilmi yoktur (*lâ ilme lillâh*)" denilir mi?" sorusuna cevaben Allah'ın tamamen sıfatsız bir varlık olduğu düşüncesinden uzak durmak adına tenzihî bir yaklaşımla böyle bir ifadenin kesinlikle hatalı olduğunu da ifade etmiştir.

Ona göre eğer bunları Allah Teâlâ isim olarak kendisi hakkında kullanmışsa bunların bir mana karşılığı olması gerekmektedir ki bu düşüncelerde olduğu şu iki temel husustaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Öncelikle Abbâd'ın ifadesiyle "Allah âlimdir" demek bir bilinene (*ma'lûm*), "Allah kâdirdir" demek bir güç yetirilene (*makdûr*), "Allah basîrdir" demek bir görüneye (*mübsar*) işaret etmektedir.¹¹¹ Böylelikle o, Allah'ın Âlim veya Semî' olarak tesmiyesinin, iştilene vs. dair bir ilmüne delâlet ettiğini söyleyerek, Allah'ın zâtında, sıfatların taalluk ettiği şeylere ilişkin bir manaya delâlet ettiğine dikkat

¹⁰⁷ Abbâd'ın tenzihî duruşunun en bariz örneği Allah için kullanılan *şey* tabiridir. Abbâd, "Allah şeydir." demenin "Allah gayrdır." demek olduğunu söyler (Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 519). Çünkü *şey* lafzı Allah için kullanıldığında diğer varlıklar için kullanılan *şey* tabirinden bir farklılığı olması gerekmektedir. Daha farklı bir ifadeyle Allah başkadır (*gayr*), başkaları (*ağyâr*) gibi değildir (Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 496). Abbâd'ın bu görüşü Ebû Hanîfe'nin "Allah şeydir, diğer şeyler gibi değildir." (Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fikhü'l-ekber*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1342 h., s. 6) görüşüne benzetmekle birlikte, Allah'ın başka olması, O'nun mutlak manada bizâtihî *gayr* olup, herhangi bir türün kapsamı ötesinde diğer varlıkları farklı kılan cins, tür gibi bir ayrıma (*gayriyyet*) benzetmemektedir. Abrahamov, Abbâd'ın bu görüşünü Plotinos'un söylediği "Tanrının var olandan başka oluşu" sözüyle aynı ihtivayı barındırmakla birlikte, Aristocu geleneğe aykırı fakat Neoplatoncu çizgiyi koruyarak, Allah'ın mevcudiyeti hakkındaki bilginin O'nun zâtına yönelik bir bilgiye götürmeyeceği kanaatindedir. bk. "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", ss. 117-118.

¹⁰⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 165-166; c. II, s. 499.

¹⁰⁹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 166.

¹¹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 497.

¹¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 166; c. II, s. 497.

çekmektedir. İkinci argüman “biliyor (*ya’lemu*)”, “güç yetiriyor (*yakdiru*)” gibi fiil kalıbındaki kullanımların Allah’ın sıfatları olduğunu söylemesidir.¹¹² Âlîm, kadîr gibi kullanımlar ise Abbâd’a göre O’nun isimleri olup, sıfat olan bir karşılığı gösterilmeksizin bunlara sadece isim denildiğinde, muhatabın zihninde Allah’ı niteleyen bir mana derinliği olmaksızın -Kur’ân’ın “*Onlar sadece isimlendirdiğiniz isimlerden ibarettir*”¹¹³ beyanında olduğu gibi- kuru isimlendirmeden ibaret olduğu vehmi uyanabilecektir. “Allah’ın ilmi yoktur sözü hatalıdır”¹¹⁴ şeklindeki beyanın da bunun önüne geçmeye matuf olduğunu düşünmek mümkündür. Tevhide olan vurgusu sebebiyle Allah’ın bilen olma vasfını her ne kadar “Allah zâtıyla âlimdir” ya da “Bir ilimle âlimdir” gibi ifadelerle ortaya koymaktan geri dursa da “Allah hakkında kullanılan tüm isimler de böyledir (*ve kezâlike fi sâiri mâ sümmiye bihi’l-Bârî*)”¹¹⁵ diyerek, aslında her ismin bir mana karşılığının Allah’ta var olduğunu, böylelikle Allah’ta karşılığı olan, Allah’ın yetkinliğine delalet eden birtakım manaları zımmen kabul etmiş olmaktadır.¹¹⁶ Yukarıda Allah’ın isimlerine dair yapmış olduğu tasnifteki Allah’ın ne kendi fiilinden ne de başkasının fiilinden kaynaklı isimlerin bu doğrultuda olduğunu söylemektedir.¹¹⁷

Anlaşılan o ki Abbâd’ın maksadı Allah’ın yetkinliği ifade eden bir bilenlikten mahrum kalmadığını üstü kapalı olarak kabul etmesidir. Çünkü bu ifadelerin her biri Allah’ın varlığı (*zât*) yanında bir şekilde varlık nispet edebileceğimiz bir ilim, kudret gibi bir sıfatının gerçekliğini ifade etmektedir. Ayrıca o, sıfat terimini kullanmaktan kaçındığı için nasta doğrudan doğruya geçtiği biçimde âlim, kadîr gibi lafızlar için isim tabirini kullanmakla birlikte¹¹⁸ yukarıda da değindiğimiz şekliyle Allah’ın sıfatlarını ifade için doğrudan doğruya bilir/biliyor (*ya’lemu*), güç yetirir/yetiriyor (*yakdiru*) vs. gibi fiil kalıbından lafızları tercih etmektedir.¹¹⁹ Bu sebeple zât-sıfat ilişkisindeki problemin önüne geçerek, kesret probleminde kaçınmakta ve hiçbir şekilde Allah’ın ilim kudret vs.

¹¹² Eş’arî, *Makâlât*, c. II, s. 497.

¹¹³ Necm 53/23: “...إن هي إلا أسماء سميتوها...” Ayrıca bk. Yusuf 12/40.

¹¹⁴ Eş’arî, *Makâlât*, c. I, s. 497.

¹¹⁵ Eş’arî, *Makâlât*, II, s. 497.

¹¹⁶ Eş’arî, Abbâd’ın taraftarlarının da zâtî sıfatlara dair görüşünün Abbâd’ın görüşüne benzer şekilde “Allah’ın ne ilmi, kudreti vs. vardır, ne de yoktur.” der (bk. Eş’arî, *Makâlât*, c. I, ss. 188-189). Onlar, “Allah’ın ilmi vs. yoktur.” demekle, birebir Mu‘tezile’nin temel görüşlerine uymakla beraber, “Allah’ın ilmi yoktur vs.” demekle de aslında Allah’ın âlim vs. olduğuna dair yetkinliğinin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. bk. Eş’arî, *Makâlât*, c. I, s. 173; c. II, s. 497.

¹¹⁷ Eş’arî, *Makâlât*, c. II, s. 166.

¹¹⁸ Eş’arî, *Makâlât*, c. I, ss. 166, 173; c. II, s. 497: “*kavli âlimün, isbâtü ismin lillâh, ve ma’ahû ilmün bima’lûmin...*”

¹¹⁹ Eş’arî, *Makâlât*, c. II, s. 498.

ile nitelenmeyeceğini söyleyerek, buna dair herhangi bir itirazı da kabul etmemiş olmaktadır. Görülüyor ki Abbâd, zât kavramını kullanmaksızın hem teaddüd-i kudemâyı çağrıştırmayacak hem de Allah'ı tatilden uzak tutacak bir şekilde ara formül olarak, genel hatlarıyla şu örnekte görülen prensibi benimsemektedir: “Allah ilimsiz âlimdir, Allah'ın âlim oluşu bir isim ispatı olup, onun bilen olması bilinene dair bir bilgiye işaret eder.” Böylece onun, nominalist bir yaklaşımla meânî sıfatları olarak kabul ettiğimiz master kalıbındaki sıfatların ezeliğinden doğan Mu'tezile'nin zihnindeki problemi böylece aşığı söylenebilir.¹²⁰ Hâliyle Abbâd'ın, “Allah'ın ilmi vardır” şeklinde Ehl-i sünnet'in kabul ettiği gibi kök/master kalıbında bir 'ilm sıfatını kabul etmemesi, doğrudan doğruya Mu'tezile'nin tamamı ile aynı doğrultuda tenzih yahut tevhid kaygısıyla alakalıdır. Nitekim “Allah'ın ilmi vardır” denildiğinde Ehl-i sünnet'in görüşüne kaymış olacaktır ve dolayısıyla “Allah'ın ilmi vardır” dememektedir. “Allah'ın ilmi yoktur” denilmesine itiraz etmesinin sebebi ise bunun, muhatabın zihninde Allah'ın âlim oluşunu ortadan kaldırma ihtimaline yol açabilecek olmasıdır. Dolayısıyla iki uç görüşten de kaçmış olmaktadır.¹²¹

Maamâfih belirtmek gerekir ki Abbâd'ın tenzihçi yaklaşımı, Allah'ın hakikî manada alîm, kâdir, semî, basîr olduğunu kabul eden Mu'tezile'nin genelinin söylemine muhalif biçimde, Allah Teâlâ'nın *fi hakîkati'l-kıyâs* (hakikî manada/kıyasın gerçek anlamıyla) âlim, kâdir, hayy vs. isimlerle muttasıf olmadığını öne sürmesinde kendini

¹²⁰ Abbâd'ın sıfatları reddettiğine dair bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1989, s. 52; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi kelâmı*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 175. Daiber'e göre Abbâd, tenzihçi teoloji gerekçesiyle ilâhî sıfatların sadece dilin birer göstergeleri olduğunu ve isim-müsemma ayrıyettini reddettiğini belirtir. Nitekim Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah'ın aşkınlığı meselesi dil ve insan açısından eksik biçimde idrak edilen bir husustur. Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*, Leiden – Boston: Brill, 2012, s. 68. Öte yandan Abbâd'ın isim-müsemmayı reddedici tavrını dilin kaynağı meselesinde de görmekteyiz. bk. Dilin Kaynağı, s. 21.

¹²¹ Güdekli, Abbâd'ın sıfatlara dair görüşünün “Mu'tezile ve Sıfatiyye kelâmcıları arasında orta bir yerde durduğunu” belirtir (bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008, s. 45). Ancak Abbâd'ın sıfat anlayışı onun tenzihçi tavrı gereği, Mu'tezile ve Sıfatiyye'nin ötesinde bir yerde olmasını gerektirmektedir. Zira Abbâd, Mu'tezile'ye meyletmediği gibi, Mu'tezile'nin klasik “*linefsihî, lizâtihî*” tabirlerini reddederek Mu'tezile'nin tenzih anlayışını daha öteye taşımaktadır. Ayrıca Güdekli'nin tesbitiyle Abbâd'ın ilâhî sıfatlara dair görüşünü, Teftâzânî'nin kategorize ettiği üç grubun sonuncusunu teşkil etmektedir. Nitekim Teftâzânî'ye göre Mu'tezile'nin bir kısmı Allah'ın zâtî sıfatları *linefsihî/binefsihî* kabul ederken (Ebû'l-Hüzeyl ve takipçileri), bir kısmı ise sıfatının en özel bir vasfı (*ehassu evsâfihî*) üzerine olan bir hâl üzere kabul eder. Üçüncü grup (Abbâd) ise, ne illetler ne de zâtî itibarıyla Allah'ın zâtî sıfatlarını kabul eder. bk. Güdekli, *Ebû Hâşim El-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, s. 46, dn. 79. Krş. Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd* (tah. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998, c. IV, s. 70.

göstermektedir.¹²² *Fî hakîkati 'l-kıyâs* tabiri ile Abbâd'ın neyi kastettiği hususu ilk bakışta muğlak olmakla birlikte, Allah'a bu gibi isimlerin yüklendiği *-tard* hâlindeki önermelerin aksi yapıldığında önermedeki konu ve yüklem aynı kapsayıcılıkla yine bire bir örtüşmesini ifade ettiği anlaşılmaktadır.¹²³ Buna göre, Abbâd'ın zihninde önermenin öznesi yüklem, yüklemi de özne şekline getirildiğinde, önermenin aynı kapsayıcılıkla birebir örtüşme sağlaması gerekmektedir ve bundan dolayı Allah Teâla için, bu gibi isimlerin, *fî hakîkati 'l-kıyâs* kullanılmayacağı iddiasında bulunmaktadır. Binaenaleyh, "Allah *fî hakîkati 'l-kıyâs* âlimdir." denilemez, zira mutlak bir doğruluk ve örtüşme arayışıyla önerme aksedildiğinde, bu iki önerme doğrultusunda "Allah = Alîm" ve "Alîm = Allah" hükmünün de kabul edilmesi zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır.¹²⁴ Bu ise Allah dışında, bu vasfı haiz herhangi bir varlığın bulunmadığı, Allah'tan başka hiçbir "alîm/âlim"den bahsedilemeyeceği anlamına gelecektir.¹²⁵ Onun nazarında bu durum,

¹²² Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 183; c. II, 496; Eş'arî bir başka yerde genel olarak Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarına dair nefy ve inkar görüşünden bahsederken Mu'tezile'nin tamamının, Allah'ın her türlü sıfatını nefyeden felsefecilerden mühlhem bir biçimde Allah'ın sıfatlarını inkar ettiğini felsefecilerin daha cesur davranarak bunu açıkça ortaya koyduklarını, Mu'tezile'nin ise kılıç korkusuyla bunu açıkça ifade etmediklerini ve fakat Allah'ın meânî sıfatlarını reddetmek suretiyle sıfatlarını ortaya koyduğu görüşü iddiasındadır. Bunu açıkça ifade eden kimselerden birisi olarak Abbâd'a muhalif bir biçimde İbnü'l-Eyâdî'yi zikreder. Allah'ın mecazen âlim, kâdir olduğunu, *fî hakîkati 'l-kıyâs* âlim ve kâdir olmadığını söyler (*Makâlât*, c. II, ss. 483-484). Daha önce verdiği bilgilerden farklı olarak fakat gene sıfatları inkâr eden zümre içerisinde Abbâd'ın *fî hakîkati 'l-kıyâs* Allah'ın âlim, semî', basîr vs. olduğunu beyan etmesi Eş'arî'nin kendi verdiği bilgiler içerisinde bir çelişki manzarası uyandırmaktadır (*Makâlât*, c. II, s. 484). Burada Abbâd'ın kendi görüşleri içerisinde böyle bir değişim ve dönüşüme dair bir durumun olduğuna dair bir fikir uyansa da yukarıdaki tercihimizin daha isabetli olduğu görülmektedir. Çünkü Allah'ın *fî hakîkati 'l-kıyâs* âlim olması, bu defa Allah'tan başka kimsenin âlim olmadığı anlamına gelmektedir, ya da Allah dışındaki âlim kimselerinde mecazen âlim olduğu sonucuna varılır. Öte yandan Abrahamov, Abbâd'ın bu görüşü bir yazamaya göre olumsuzlama biçiminde "*leyse bi âlim... fî hakîkati 'l-kıyâs*" şeklinde okunması gerekmektedir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 484, dn. 1; Abrahamov, "Abbâd ibn Sulayman ân God's Transcendence", s. 118, dn. 64.

¹²³ Abbâd'ın, *kadîmin* kıyasın gerçek anlamıyla (*fî hakîkati 'l-kıyâs*) ezeli (*lem yezel*) olduğu yönündeki beyanı (bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 497; krş. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 517), bu tespiti destekleyici mahiyette görünmektedir. Ona göre bu husustaki kıyas, döndürülebilir bir kıyastır (*yen 'akisü*) ve ezeli olan varlık (*lem yezel*) kadîmdir ve kadîm olan varlık da ezeldir (Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 183). Dolayısıyla *lem yezel* ve *kadîm* birbirine eşdeğer manadadır. Bir diğer örnek ise *fî hakîkati 'l-kıyâs* insanın beşer, beşerin insan olduğunu söylemesidir ki (Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 330) bu ifade, *fî hakîkati 'l-kıyâs* tabirinin birbirlerinin anlamlarını tam karşılayan mefhumlar için kullanıldığının göstergesidir. Ayrıca bk. A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 117, dn. 560. (evrilebilir önerme); Abrahamov, "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", s. 118. Abrahamov her ne kadar *fî hakîkati 'l-kıyâs* tabirini *perfect analogy* olarak ifade etse de bunun doğru olduğunu söyleyemeyiz. Zira *perfect analogy* fikhî kıyaslar için kullanılır, oysa burada *perfect syllogism* ifadesini kullanması gerekirdi ki bu terim mantikî kıyaslar için kullanılmaktadır. Abbâd'ın kıyas terimini kullanması da bize erken dönemde mantık ilminin varlığı hakkında ipuçları vermektedir.

¹²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 183; c. II, s. 496.

¹²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 183. Rosenthal'ın tesbitine göre Nazzâm mutlak manada Allah'a bilme sıfatı atfetme yerine "bilme"yi daha selbî ve tenzihî bir tarzda almış ve bunu daha ziyade Allah'ın zâtını teyid ve O'ndan bilmeme/*cehli* nefyetme amaçlı kullanmıştır. Buradan hareketle de Rosenthal, esasen

yukarıda zikri geçen diğer bütün sıfatlar için de geçerlidir. Yukarıda ifade edildiği üzere Abbâd'ın bu görüşü, onun tenzihçi tavrı ve bunun doğrultusunda müşahede âleminden gâibe istidlâl metodunu kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Allah gerçek manada alîm kabul edildiğinde O'ndan başka bir alîm, hayy veya kâdirden bahsedilemeyecektir; zira Allah kıyas edilebilirliğin ötesinde bir varlıktır; eğer O gerçek anlamda bu sıfatlara sahip olsa, şu veya bu şekilde -belki bir anlamda O'nun sıfatlarına kıyasla- insanın o sıfatların aynısına -hatta küçültülmüş numunelerine- sahip olması söz konusu olmayacaktır.¹²⁶

Öyle anlaşılıyor ki Abbâd, Cehm b. Safvân kadar ileri gitmemiş, onun gibi “isimlendirme açısından müstereklik olacağı ve bunun zihninde benzerlik (*teşbih/teşabüh*) vehmi uyandıracacağı” savıyla ismen dahi Allah hakkında bu tabirlerin kullanılmayacağı iddiasında bulunmamıştır. Bu manada Cehm'in Allah'a hayy, alîm, mürid ve şey¹²⁷ denilemeyeceğini iddia ederek, Allah'a sadece başka varlıklarda bulunması mümkün olmayan kadîr, fâil, hâlık gibi isimlerin verilebileceğini,¹²⁸ çünkü fiil, halk gibi vasıfların ancak Allah'a ait olacağı iddiasıyla aşırı bir tenzih tavrı sergilediği görülmektedir. Abbâd'ın da aşırı tenzih vurgusuna sahip olmasına rağmen Cehm b. Safvân'dan alabildiğine farklı bir tavır sergilediği görülmektedir.

Nazzâm'ın Allah'ın hakîkî anlamda mı yoksa mecazen mi bilen olduğu görüşüne vardığı konusunda kesin bir tesbit yapılamayacağı kanaatinde görünmektedir. Mamafih, Rosenthal'ın Abbâd'ın bu noktada Nazzâm'ı, Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin de Abbâd'ı takip ettiğini söylemesi ve Abbâd'ın kullandığı “Allah için *fi hakîkati'l-kıyâs* alîm denilemez” ifadesini Abbâd'ın Allah'ın hakikaten değil mecazen bildiğini iddia ettiği şeklindeki yorumunu (Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. Lamî Gümgören, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003, s. 140) çok isabetli bulmak mümkün görünmemektedir. Öte yandan Nâşî ise bu hususta Allah'ın ilminin hakîkî, insanın bilgisinin mecâzî olduğunu söyleyerek Abbâd'da karşılık bulan açmazdan farklı bir biçimde kurtulduğu izlenimini vermektedir. bk. *Makâlât*, c. II, s. 500.

¹²⁶ van Ess, Abbâd'ın bu tenzihçi yaklaşımını, Allah'ın kıyasa dair söz konusu edilmeyecek bir şekilde, müteşabihin ötesinde bir varlık olmasıyla ilişkilendirir. Böylece Abbâd'ın bu tenzih ve tevhid kaygısını insanın bilen oluşu ile Allah'ın bilen oluşu, sıfatlarda özdeşliği çağrıştıracığı şüphesiyle Allah'ın zatına erişilmez sözler (*akvâl*) olduğunu söyleme noktasına kadar götürdüğünü iddia eder. bk. van Ess, *Theologie Und Gesellschaft*, c. IV, s. 20; a.y., “İslâm Kelâm'ının Mantıksal Yapısı”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, c. I, ss. 498-499. Fakat van Ess'in *Makâlât*'ın 498. sayfasındaki “القول يعلم... إن صفات البارئ هي الاقول كنحو” (Bârî'nin sıfatları biliyor sözü gibi sözlerdir) ifadesinden hareketle *akvâl* kelimesini, cümlenin bağlamından koparmış gibi görünse de metinden hem *akvâl* tabiri hem de *ya'lemü* gibi fiillerin Allah'ın sıfatları olduğunu söylemesi şeklinde iki uçlu bir görüş çıkabilir. Ayrıca van Ess, Abbâd'ın sıfat anlayışı her ne kadar ilk başta Hanbelîlerin *bilâkayf* anlayışına yakın görünse de, Hanbelîler'in kıyası lüzumsuz görürken Abbâd mümkün görmemiştir. bk. van Ess, “İslâm Kelâm'ının Mantıksal Yapısı”, s. 499.

¹²⁷ Özellikle Cehm b. Safvân'ın Allah'a şey ismini vermemesi “الله خلق كل شيء” (bk. Zümer 39/62) ayeti ile çeliştiği düşünülebilir. Zira Allah şey olsaydı, kendisini de yaratması icap ederdi.

¹²⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 181, 280; c. II, 518; Şehristânî, *Milel*, c. I, ss. 97-98; Bağdâdî, *Fark*, s. 199.

2.4.1. Hayy

Abbâd, Allah'ın hayy oluşunun diğer zâtî sıfatları kuşatıcı bir özelliğe haiz olduğunu söyler ancak her sıfatın/ismın delâleti birbirinden farklılık arz etmektedir.¹²⁹ Daha önce ifade edildiği üzere Allah Teâlâ'nın sıfatlarının birbirine indirgenmesine -ki bazı Bağdâdî Mu'tezilîler sıfatları birbirlerine indirgerler- karşı çıkmaktadır. Zaten onun, "Allah hakkında âlim demenin anlamı kâdir denilmesinden farklı bir şeydir, Allah Teâlâ için kâdirdir denilmesi hayy denilmesinden farklı bir şeydir" şeklindeki beyanı, Allah'ın kendi fiilinden kaynaklanmayan/vasıflanmayan sıfatların her birinin, Allah için farklı bir delâlete sahip olduğu ve sıfatları indirgemediğinin bir ifadesidir. Mesela gene bir örnek olarak şunu zikrediyor – Bağdâdîler'in görüşüne burada mutlak manada itiraz ederek – "Allah için semî' demek, ne basîr demektir ne de âlim demektir."¹³⁰ Dolayısıyla Abbâd'ın hayy ismini sıfatını başka bir isimle özleştirmedeği son derece açıktır. Fakat yine *Makâlat*'ta geçen "Hayy ismi, kâdir anlamına gelir" ibaresi ilk bakışta problemlili görünmektedir.¹³¹ Ancak Abbâd'ın burada Allah'ın kâdir oluşuna nasıl bir anlam yüklediği üzerinden bir yol izlemek gerekmektedir. Muhtemelen onun kastı, hayy olan varlığın mutlak surette kâdir olduğunu ve âciz olan varlığın ancak ölü varlık olacağını ifade etmesiyle alakalıdır.¹³² Dolayısıyla hayy olmanın zorunlu bir şartı olarak kâdir olmayı göstermekte ya da kâdir olmanın bir ön şartı olarak hayy olmayı zorunlu bir şart olarak göstermektedir. Dolayısıyla hayy'ı ve kâdir'i birbirine indirgemesi söz konusu değildir. Allah'ın hayy ve kâdir olmasını birbirinin ayrılamaz (*lâzım-ı gayrı mufarık*) niteliği olan birer vasıf olduğunu ifade etmektedir.

¹²⁹ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 117.

¹³⁰ Eş'arî, *Makâlat*, c. I, s. 166.

¹³¹ Eş'arî, *Makâlat*, c. II, s. 498. Muhtemelen Bağdâdî buradaki ifadeden hareketle Abbâd'ın bu görüşünün Hristiyanlar'ın çoğunluğunun görüşü olduğunu zikretmektedir. bk. Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 62; Mamafih Hristiyanlar'daki bu anlayışın İslâm kelimasında doğrudan doğruya sıfatlar üzerine yürütülen tartışma ile özdeşleştirilmesi ve Bağdâdî'nin buna dayanarak Abbâd'ı ithamı tartışmaya açıktır. Zira Hristiyanlık'taki tartışma, teslisin üç uknumunun sıfatlar şeklinde ifade edilmesi bağlamında cereyan etmektedir. Dolayısıyla özünde bir sıfat tartışması değil tanrının mahiyetine yönelik bir anlama yorumlama biçimi olarak görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar Hristiyanlar'ın "eşyânın yaratıcısı olan tanrının hay ve mütekellim, onun hayatının da ruhu'l-kuds olarak isimlendirdikleri 'ruh' olduğunu" iddia ettiklerini aktarır. Fakat Bağdâdî'de olduğu gibi "çoğunluğun görüşü" olduğunu ifade etmeksizin bir kısmının hayatın kudret olduğunu söylediklerini belirtir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. V [*el-Fırak gayri'l-İslâmiyye*] (nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, t.y., s. 80.

¹³² bk. İnsan fiilleri s.....

2.4.2. Semî‘ ve Basîr

Abbâd, Allah hakkında isim olarak nitelediği sıfatların birbiri ile özdeşleştirilmesi, birbiri ile indirgenmesi meselesine de bir açıdan karşı çıkmaktadır. Bağdat Mu‘tezilesi semî‘ ve basîr isimlerinin Allah Teâlâ’nın âlim oluşuna indirgenmesi, yani bunların ilmi ifade eden, izâfî ve itibârî birtakım kavramlar olduğu yönünde bir iddiaya sahip iken¹³³ Basra Mu‘tezilesi, semî‘ ve basîr isimlerini Allah’ın idrak edilen şeyleri idrak eden manasında müdrîk ismine indirgemektedir.¹³⁴ Abbâd ise “Semî‘ isminin anlamı basîr de değildir, âlim de değildir, semî‘ ve basîr demek işitilen ve görülen şeyleri bilen/âlim anlamına gelmez” şeklindeki ifadesiyle Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin indirgeme görüşlerini reddetmektedir.¹³⁵ Hâliyle Allah’ın işitilen (*mesmû‘ât*) ve görülene (*mübsarât*) dair bilgisi, benzeşenler arasındaki farkı tam anlamıyla idrak edebilmesi sebebiyle ayrılmaktadır. Nitekim Allah’ın malûmâta dair bilgisi Kur’ân açısından hem semî‘ hem basîr hem de alîm olarak birbirinden farklılaşmaktadır.

Ancak Allah’ın semî‘ ve basîr olduğunu söylemek, Abbâd’ın zihninde -esasen sair Mu‘tezilîler’de de gördüğümüz- bir probleme yol açmaktadır: Allah’a izafe edilen işiten ve gören olma vasfının (ya da Abbâd’a göre semî‘ ve basîr isimlerinin) ezeli olduğu kabul edildiğinde, bunların müteallakı olan işitilen ve görülen şeylerin de ezeliği sonucunu doğurması. Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî, bu problemi semî‘ ve sâmi‘ vasıfları arasında bir ayırım yaparak çözüme cihetine gitmiştir. Ona göre Allah’ın ezelde sâmi‘ olmakla vasıflanması mümkün değil iken, ancak âlemin ve seslerin varlık sahasına çıkmasından sonraya müteallık olarak böyle bir isimlendirme yapılabilecektir.¹³⁶ Öyle anlaşılıyor ki bu görüş, semî‘ ve sâmi‘ kelimelerinin geldiği faîl ve fâil kalıplarından birincisinin geçişli olmayıp nesnesini, yani Allah’ın bilfiil işittiği bir şeylerin varlığını gerektirmediği için O’na “ezeli olarak semî‘” denilebileceği, ikinci kalıbın ise nesnesini gerektirmesi sebebiyle “ezeli olarak sâmi‘” denildiğinde, Allah dışında kadîm varlıkların mevcudiyetini ifade edeceğinden böyle bir kullanımın mümkün olmadığı çıkarımına

¹³³ Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, s. 498.

¹³⁴ Mânkdîm, *Ta‘lîk*, ss. 167-168.

¹³⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 166; c. II, s. 498: (Bir kısım Bağdat Mu‘tezilesi kaydıyla).

¹³⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 175; c. II, ss. 526-527; Bağdâdî, *Usûlü‘d-dîn*, 118.

dayanmaktadır.¹³⁷ Abbâd'ın ise aşırı tenzihiçi yaklaşımı sebebiyle böyle bir çözümü yeterli bulmadığı görülür. Nitekim o, Allah'ın ezelde semî' ve basîr oluşunu kabul eden¹³⁸ Mu'tezile'nin ekseriyetinin aksine, Allah için âlim, semî', basîr vb. nitelemeler kullanılsa da O'nun hakkında "Ezelde/Ezelî olarak semî'dir, basîrdir (*lem yezel semî^{an} basîr^{an}*)" denilemeyeceğini, ancak "Allah [zâtı itibariyle] ezeli olan semî' basîr'dir (*innallâhe's-semî'u'l-basîru lem yezel*)" ya da "Allah [zâtı itibariyle] ezeli olan semî'dir (*semî^{an} lem yezel*)" gibi bir ifadenin kullanılabileceğini savunur. Zira ilk örnekteki tarzda bir kullanım, bu sem'a ve basara konu olan işitilen ve görülen şeylerin de ezeli olmasını gerektirecektir.¹³⁹ Abbâd bu iddiaları ile bir yandan Ehl-i sünnet tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen "Allah'ın ilmine konu olan şeyler (*ma'lûmât*) ile sem' ve basarının taalluk ettiği hususların (*mesmû'ât* ve *mubsarât*) aynileştirildiği" eleştirisini aşmaktadır. Öte yandan da diğer Mu'tezililer'den daha tenzihiçi bir yaklaşımla Allah'ın ezeliğini muhafaza etme amaçlı "*lem yezel*" ifadesini Allah'ın görme ve işitme fiillerinden ayırarak doğrudan zâtına bağlamakta¹⁴⁰ ve böylelikle zihinde taaddüd-i kudemâ fikrinin oluşma ihtimaline hiçbir açık kapı bırakmamaktadır.

2.4.3. Âlim

Abbâd, Mu'tezile'nin genel kabulünde olduğu gibi ezeli varlıkların çokluğu tevehhümüne sebep olacak biçimde kadîm bir ilim vasfının varlığını reddetmekle birlikte, "Allah'ın muhdes ilimle âlim olduğu iddia edilemez mi?" şeklindeki farazî bir soruya da olumsuz cevap vermekte, Allah'ın muhdes bir sem' ile semî', muhdes bir basarla basîr, muhdes bir ilimle âlim olduğunun söylenemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁴¹ Zira böyle bir iddia, Allah'ın havâdise mahal teşkil etmesi ve dolayısıyla zâta bir değişim dönüşüm anlamına gelecektir.

¹³⁷ Ulvi Murat Kılavuz, *V-VI. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî: İbnü'z-Zâğûnî ve Sıfat Anlayışı*, Bursa: Emin Yayınları, 2016, ss. 149-150.

¹³⁸ Mânkîdîm, *Ta'lik*, s. 174.

¹³⁹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 173; c. II, s. 497.

¹⁴⁰ Abrahamov, "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", s. 114. Öte yandan Abrahamov, kudreti, semî' ve basîri görme ve duymanın maddî şeylerle en az ilişkisi olması sebebiyle ilme irca eder ve Abrahamov Abbâd'ın bu görüşünün felsefenin etkisinden hareketle böyle olduğunu söyler (s. 114). Nitekim Râzî'nin verdiği bilgilere göre filozoflar, Kâbî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, semî' ve basîr'in anlamının Allah'ın duyma ve görme nesnelere sırasıyla bildiği yönündedir. Şeyh Müfid, bu görüşü Bağdât Mu'tezilesi'ne atfederken, McDermott Basra ekolünce bu görüşün kabul edildiğini söylemektedir (s. 114, dn. 38).

¹⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 497.

2.4.3.1. Allah'ın İlminin Bir Şarta Bağlı Olması

Allah'ın bir şarta bağlı olarak bilmesi mevzusu kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar tarafından bilginin değişkenliği açısından ele alınmış, her iki taraf da anlama ve yaklaşım biçimlerinde birtakım farklılıklar olsa da sonuç itibarıyla Allah'ın bilgisinin değişmez olduğunu savunmuşlardır.

Abbâd ve Hişâm dışında Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin geneli "Allah, kâfire küfründen dönmediği takdirde azap edeceğini, ama küfürden dönüp, 'günaha meyletmeksizin'¹⁴² tövbekâr bir şekilde ölürse, azap etmeyeceğini bilir" düşüncesindedirler.¹⁴³ Zira onlar, "Şayet Ehl-i Kitâb iman etse ve takvaları üzere sakınsalardı, onların günahlarını örterdik",¹⁴⁴ "Şayet şirk koşsaydın amelin boşa çıkardı"¹⁴⁵ vb. ayetlerden hareketle Allah'ın şarta bağlı olarak bilmesinde bir sakınca görmemişlerdir. Bu kanaatin savunucularına göre burada şarta bağlı olarak bilme, Allah'ın âlim oluşuna dönük bir şey olmayıp, bilginin konusu olan objeyle (*ma'lûm*), yani Allah'ın hem şartı, hem meşrûtu bilmesiyle alakalıdır. Mesela "Zeyd iman ederse Cennet'e girecektir." denildiğinde her ne kadar Zeyd'in iman etmesi ihtimallilik taşıdığı için ilk bakışta Allah'ın ilmine ilişkin bir ihtimallilik ve şüphe vehmi uyandırsa da esasen Allah ezeli ilmiyle Zeyd'in iman edip etmeyeceğini bilmektedir. Çünkü Allah'ın bilgisi Zeyd'in iman etme safhasında teşekkül etmemektedir ve O'nun ilmi, Zeyd'in o anki küfür hâli, Zeyd'in iman etmesi ve sonuç olarak Cennet'e gireceği gibi bütün aşamaları, bütün şartları kuşatan bir bilgidir. Binaenanyh onların, Allah'ın bilgisinin değişmediği, zira değişimin Allah'ın dışında, yani kendisinden haber verilen şeyde/bilginin nesnesinde meydana geldiği düşüncesinde oldukları net bir şekilde görülmektedir.¹⁴⁶ Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin temel kaygısının, kulun fiillerinin alternatifli olmakla birlikte Allah'ın bilgisinin sabit ve değişmez ezeli bir bilgi oluşunu muhafaza etmek olduğu açıktır. Ancak Abbâd ve Hişâm, Mu'tezile'nin bu yaklaşımını Allah'ın bilmesini ve haber vermesini bir

¹⁴² Mâide 5/3: "...غير متجانف لإثم..."

¹⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 182; Daha geniş bilgi için bk. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, ss. 80-83, Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin bu görüşü Ebû Hanîfe'nin "Allah, madûmu yokluk halindeki yok olmasıyla bilir... Mevcûdu da var olduğu halindeki var oluşuyla ve bu mevcûdun nasıl yok olacağını (*fenâ*) da bilir. Allah ilminde bir değişiklik ve yenilenme olmaksızın, ayakta duranı ayakta durduğu hâliyle, oturanı da oturduğu hâliyle bilir. Değişiklik ise yaratılanların kendisindedir" görüşüyle birebir uyur. bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 7.

¹⁴⁴ Mâide 5/65: "ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا ل كفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم"

¹⁴⁵ Zümer 39/65: "...لئن أشركت ليحيطن عملك..."

¹⁴⁶ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. I, s. 120; a.y., *Tezkire*, c. II, s. 635.

şarta bağlaması sebebiyle reddetmektedir.¹⁴⁷ Çünkü böyle bir durum, insanın fiillerinin Allah'ın ilmi üzerinde bir etkiye sahip olduğunu,¹⁴⁸ bir şahıs imandan küfre girdiğinde Allah'ın bilmezken bilir hâle gelerek ilminde bir değişimin olduğunu, bu değişim ve dönüşümün en nihayetinde Allah'ın zâtında da bir değişime yol açtığını, diğer açıdan ise Allah'ın bilgisinde şek ve şüphe bulunduğunu îham etmektedir. Bu da Abbâd'ın, şartın malûmda değil, bizzat Allah'ın bilgisinde bir değişime yol açtığı kanaatini benimsediği anlamına gelir. Zira Allah'ın bir şarta bağlı olarak biliyor olması, bu bilmenin öncesinde cehl, şek-şüphe anlamına gelir ki, bu bilginin ezeliğine ve değişmezliğine halel gelmesidir.

İbn Metteveyh, Abbâd'a bu hususta şöyle bir eleştiride bulunmaktadır:

Bir kişinin herhangi bir şeyi bir şarta bağlı olarak bilmesi mümkündür. Aynı şey [şarta bağlı olarak bilme] zan ve itikâd nevinden bilgiler için de söz konusudur. Fakat burada öne sürülen şart, doğrudan doğruya bu itikada ve bu itikâdın bilinen şeyle veya böyle olacağına inanılan şeyle ilişkisine bağlı bir şart değildir [yani itikâdın mahiyetini değiştiren bir şart olmayıp, şart ancak bilinen ve itikâd edilen şey üzerinde geçerlidir. Zira bilgideki değişiklik zan veya bilinen şeyin objesi üzerinde gerçekleşir, bilgide veya bilende bir değişiklik anlamına gelmez]. Bir kimse, kâfirin iman ettiği takdirde Cennet'e gireceğini bilir. Yahudi [Hz.] Peygamber'i tasdik ederse kendi inancına göre Cehennem'e gireceğine inanır. Hâliyle Allah Teâlâ için şartlı bilmek mümkündür ve o bu hususla nitelenebilir. Bu Abbâd'ın zannettiği gibi bir şek ve şüpheyi gerektirmez. Çünkü Allah Teâlâ, Zeyd şayet iman ederse Cennet'e gireceğini, fakat aynı zamanda iman edip etmeyeceğini de bilmektedir. Bu ise, [Allah için değil] bizim için şek ve şüphe anlamına gelir. Çünkü biz Zeyd'in Cennet'e girip girmeyeceğini bilmiyoruz. Biz ancak şarta bağlı olarak biliriz [ki bu şüphe ve tereddüttür ve ancak insan için geçerlidir].¹⁴⁹

İbn Metteveyh'in, bir diğer eleştirisi ise şöyledir:

Allah eğer kendisini biliyor ise (*'âlim^{en} li-nefsihî*) o hâlde her ma'lûmu bilmesi de söz konusu ve vâkidir. Bilinenlerin (*ma'lûmât*) bilgisine ulaştıran yollar da, bizzat bilinenler mesabesinde sayılır. Bilinende bir tahsis [yani birtakım şeyleri Allah'ın

¹⁴⁷ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 182-183; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. I, s. 120; a.y., *Tezkire*, c. II, s. 635.

¹⁴⁸ Abrahamov, "Abbâd ibn Sulayman on God's Transcendence", s. 112. Ayrıca Abrahamov burada, Abbâd'ın bu düşüncesini Kindî'nin "Allah'ın gerçek müessir olduğu" düşüncesiyle irtibatlandırır.

¹⁴⁹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, c. II, s. 635.

bilgisinin dışında bırakmak] doğru olmadığından, bunların bilgisine götüren yollarda da bir tahsisin olmaması gerekir.¹⁵⁰

Bu açıdan yaklaşıldığında görülmektedir ki Mu‘tezile’nin geneli ile Abbâd ve Hişâm arasında Allah’ın bilgisinin değişmezliği konusunda bir fark yoktur. Her iki taraf da bunu muhafaza etmekle birlikte Abbâd ve Hişâm, daha öte bir tenzih vurgusu sergileyerek, Allah’ın ilminde değişikliği hissettirecek bir vehmi dahi kabul etmemektedir. Onlar bu düşünceleriyle muhtemelen Cehm’e nispet edilen “Allah’ın ilminin bir şeyin yaratıldığı anda tahakkuk edeceği”¹⁵¹ görüşünden ve felsefecilerin, Allah’ın bilgisinin değişmezliğini O’na sadece küllî bir bilgi izafe etmek¹⁵² suretiyle muhafaza etme yaklaşımından kesin biçimde ayrışma kaygısındadırlar.

2.4.3.2. Allah’ın Ezelî Bilgisi

Abbâd’ın en zor anlaşılır görüşlerinden birisi ise herhangi bir şeyin, varlık sahasına çıkmadan önce Allah tarafından bilinip bilinmeyeceği mevzusudur. Mu‘tezile Allah’ın ezelde eşyâyı bildiğini fakat eşyânın Allah ile bir olmadığı söylerken,¹⁵³ Hişâm, Allah’ın ezelde Âlim olduğunu kabul etmekte fakat madûmun Allah’ın bilgisine konu olmayacağı düşüncesinden hareketle O’nun madûmu bilmeyeceği, yani ezelde eşyânın Allah ile bir olması gibi bir mahzuru öngördüğü için Allah’ın ezelde eşyâyı bilmediğini söylemektedir.¹⁵⁴ Abbâd’ın konuya ilişkin hocası Hişâm’dan tamamen farklılaştığını ortaya koyan kanaatleri ise şöyledir:

¹⁵⁰ İbn Metteveyh, *Mecmû‘*, c. II, (tah. nşr. J. J. Houben – Daniel Gimaret) , Beyrut: Dârül-meşrik, 1980, s. 120

¹⁵¹ Ebü'l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004, c. I, s. 256.

¹⁵² Felsefi açıdan olaya yaklaşıldığında ise Allah’ın ilminde bir şart koşulmayacağı düşüncesi bir takım Filozoflar açısından daha farklı değerlendirilmektedir. Onlar, Allah’ın cüz’î nesnelere bilmeyip, bilgisinin küllî olduğu yönünde bir kanaat benimserler. Bunu bir misal ile şöyle izah ederler: “Allah, Zeyd’in evde olduğu hâl üzere bilirken, Zeyd evden çıkınca, Zeyd’in evde olduğu hâl üzere Allah’ın bilgisi devam ederse bu bilgisizliği, eğer Zeyd’in evde oturduğu hâlin bilgisi devam etmezse o zaman bu da bilgedeki değişimi gerektirir.” bk. Râzî, *Muhassal*, s.176.

¹⁵³ Mesela bk. Hayyât, *İntisâr*, ss. 122-123.

¹⁵⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 158; Nureddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (tah. Muhammed Aruçi), Beyrut: Dârü İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s.46. Hayyât, Allah’ın “bilmezken bilir” görüşünün Hişâm b. Hakem’e ait olduğunu ve Hişâm b. Amr’a göre bu düşüncenin küfür olduğunu söyler. Nitekim Hayyâta göre Hişâm b. Amr, Allah’ın ne kadîm bir ilme ne de muhdes bir ilme sahip olduğunu söyler. bk. *İntisâr*, s. 60. Hayyât başka bir yerde de İbnü'r-Râvendî'nin Mu‘tezile'ye dair “Allah’ın ezelde eşyâyı var olmadan önce bilmediği” iddiasına karşı, Allah’ın ezelde eşyâyı var olacağı şeklinde bildiğini söyler. Çünkü Mu‘tezile Allah’ın ezelde eşyâyı var olarak bileceğini söylerken Allah’ın bunları ezelde var olduğu manasını kapsamayıp, var olacağını bildiği anlamına gelmektedir. Ancak vakıada mevcut olan şey bilenebiliyorsa aynı şekilde bizâtihi vakıada var olan şeye de kudretin taalluku gerkir. Allah’ın bir fiilinin henüz makdur olmazken bir makdur olması

Allah, bilinenleri (*ma'lûmat*), eşyâyı, cevherleri, renkler, hareketler ve tatlar gibi tüm araz türleri dâhil olmak üzere arazları, fiilleri, yaratmayı (*halk*) ezeli olarak bilir. Ancak Allah, cisimleri, fiillerin sonuçlarını (*mef'ûlât*), mahlûkâtı, te'lif edilmişleri (*müellefât*) ezeli olarak bilmez. Bilgiye konu olan şeyler (*ma'lûmât*) var olmadan önce Allah'ın malûmâtıdır, kudrete konu olan şeyler (*makdûrât*) var olmadan önce Allah'ın makdûrâtıdır ve Allah, bu makdûrâta kâdirdir. Eşyâ var olmadan önce eşyâdır, arazlar var olmadan önce arazlardır, fiiller var olmadan önce fiillerdir, cevherler var olmadan önce cevherlerdir. Ancak “Cisim var olmadan önce cisimdir, yaratılmışlar (*mahlûkât*) var olmadan önce mahlûkâttır, fiillerin sonuçları (*mef'ûlât*) var olmadan önce mefûlâttır” denilemez. Bir şeyi yapmak (*fi'lü's-şey*) o şey[in zâtından] başka bir şey (*ğayruhû*) ve yine bir şeyi yaratmak da (*halkuhû*) o şey[in zâtından] başka bir şeydir. “Şu mevcut olan şey, daha önce var olmayan (*lem yekün mevcûd^{en}*) şey midir diyorsun?” diye sorulduğunda “Ben bunu söylemiyorum” der. “Peki, o zaman bunun dışında bir şey midir diyorsun?” sorusuna da “Bunu da söyleyemem.” der.”¹⁵⁵

Bu pasajda “Allah *ma'lûmâtı*, eşyâyı, yaratmayı (*halk*) ezeli olarak bilir” ifadesinden hareketle Allah'ın ezeli bilgisinin her şeyi kuşattığını açıkça söylemektedir. Öte yandan Abbâd, eşyâyı; *ezeli ilme konu olabilecek yön* ve *fiili olarak varlığa geldiği yön* şeklinde ikili bir ayrıma gitmekte ve bunların aynı şey olmadığını ifade etmektedir. Ezeli ilme konu olmayanlar olarak sıraladıklarının, zaman içerisinde meydana gelen olgulardan (*mef'ûlât*, *müellefât*, *mahlûkât*) müteşekkil olduğu açıktır. Doğası gereği zamanla kayıtlı olan olgulara yönelik bilginin de zaman içerisinde oluşması gerektiği düşüncesi, onların ezeli olarak bilinemeyeceği sonucuna varılmasını gerektirmiştir. Bu düşünce, temelini, eşyâya ezeli atfedilmemesi gerektiğinden alır. Nitekim

gerekir. O halde mevcudun da bilinemez ama aynı zamanda bilinir olduğu anlamına gelir. Haliyle Hişâm'a atfedilen görüş hatalıdır. bk. *İntisâr*, ss.122-3. Hayyât'ın bu savunucu tavrı düşündürücü olmak ile birlikte Hişâm'ın görüşünün temelleri için bk. Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti*, ss. 86-91.

¹⁵⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 158-9; c. II, s. 495. İbnü'z-Zâğûnî Meşşâî filozoflardan bahsetmeksizin, Mu'tezile'den bazı kimselerin Allah'ın bilinecek olanları (*ma'lûmât*) tafsilî şekilde değil, mücmel olarak bildiğine dair bir görüşten bahseder (Ebü'l-Hasan ali b. Ubeydillah b. Nasr el-Bağdâdî İbnü'-Zâğûnî, *el-İzâh fî usûli'd-dîn* (tah. İsmâ es-Seyyid Mahmûd), Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2003, s. 260). İbnü'z-Zâğûnî'nin Abbâd'ın ve hocası Hişâm'ın görüşünden hareketle böyle bir kanıya vardığı ihtimaline dair bk. Kılavuz, *V-VI: Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbeli İbnü'z-Zâğûnî ve Sıfat Anlayışı*, s. 111, dn. 189.

“yaratılmışlar (*mahlûkât*) var olmadan önce *mahlûkât*tır, yapılmış olanlar (*mef‘ûlât*) var olmadan önce *mef‘ûlât*tır denilemez” ibaresi de buna işaret etmektedir. Buradan hareketle Abbâd’a göre varlığın bilgisi, ezeli bilginin konusu iken; yani van Ess’in deyimiyle Tanrı bunları potansiyel olarak biliyorken;¹⁵⁶ bizzat varlığa gelmiş hali ise ilahî iradenin konusudur denilebilir. Pasajda geçen “cevherler var olmadan önce cevherlerdir, eşyâ var olmadan eşyâdır, malûmût var olmadan önce malûmât’tır, makdûrât var olmadan önce makdûrât’tır” görüşü de, ilk bakışta zikri geçen şeylere dair bir ezellilik atfedildiği izlenimi verse de aynı bağlamda değerlendirilmesi gereken bir ifadedir. Nitekim malûm, olmuş şeklinde bir malûm değildir; ileride olacağıın, bilgiye konu olması açısından malûmdur. Bu şekildeki bir izah, Allah Teâlâ’ya cehlin ve değişebilir bilginin atfedilmemesi açısından mutlakiyet verme amaçlıdır. Bu bağlamda *makdûrâta kâdir* demek ise, makdûrâtın bizâtihi ezelde var olduğunu değil, Allah’ın makdûrâta potansiyel olarak kâdir olduğunu izah etmektedir. Zira Allah, ezelde makdûrâta kâdir olmasa, salt var edeceği anda kâdir olması gerekir ki, bu da Allah’a acziyet atfetmek demektir. Dolayısıyla Allah, potansiyel olarak yaratmaya kâdir olmakla beraber, *bilfiil* yaratılmış makdûrâta da ezelde potansiyel olarak kâdirdir.

Burada dönemin cisim anlayışının da Abbâd’ın bu fikri üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Bu anlayışa göre cisim, ancak -en az- iki cevherin yan yana gelmesiyle teşekkül eder ve arazlardan hâlî olamaz. Abbâd’ın, Allah’ın ezelde cevherleri ve arazları bildiği; fakat cisimleri bilmediğine yönelik ifadeleri ile Allah’ın bir şeyi yaratacağına yönelik bilgisiyle, onu bizzat yaratmasının farklı şeyler olarak değerlendirilmesi; yine söz konusu ilâhî iradenin aşamalarının farklılığına delalet olarak okunabilir. Başka bir ifadeyle, cismin nelerden mürekkep olacağıın (*cevher, araz*) ve “-ebilmek” anlamında neleri yapabileceğinin (*fiil*) tasarımı ile onun vücûda getirilmesi (*mahlûkât, müellefât*) farklı şeylerdir. Bu durum, varlığın, meydana gelmeden önceki hâlinin, varlıksal değil değil bilgisel anlamda değerlendirilmesi gerektiğinin; yani yokluk halindeki bir şeyin, bilginin konusu olarak değerlendirildiğinin izahı olsa gerektir.

Ancak zorluk şu noktada ortaya çıkmaktadır: Ezeli ilme konu olamayan şeyler “Allah’ın eşyâyı ezelde bilmesi” ifadesinin de gerektirdiği üzere bir şekilde ezeli ilmin kapsamına alınmalıdır ve bu nasıl olacaktır. Zira bunlar ezeli ilmin kapsamına

¹⁵⁶ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c. IV, s. 24.

alınamıyorsa, bunlara yönelik bilginin hâdis olduğu kabul edilecektir.¹⁵⁷ Açıkçası Abbâd, bu aşamada açık ve net bir görüş ortaya koy(a)mamıştır. Şayet bunların, yani zaman içerisinde ortaya çıkan olguların ezeli ilimde var olan şeyler olduğunu söylese, bu olguların da ezeli olduğunu kabul edecektir ki Abbâd bunu tenzihî tavrı gereği kabul edemez. Abbâd'ın, “Şu mevcut olan şey, daha önce var olmayan (*lem yekün mevcûd^{en}*) şey midir diyorsun?” diye sorulduğunda “Ben bunu söylemiyorum” demesi, belli bilinirliklerin kabulü dolayısıyla buna işarettir. Zira bu yaratılanların daha önce var olmayan şeyler (ezeli ilimde bulunan şeyler) olduğunu söylese fiilen sonradan var olan şeylere ezeli atfedilmesini gerektirecek düşünceyi (yaratılanların ezeli ilimde var olduğunu) reddetmektedir. Böylelikle o, eşyânın hem ezeli olmadığını hem de bir şekilde ezeli olarak bilindiğini söylemiş olmaktadır.

Bir diğer husus ise Abbâd'ın Allah'ın bilgisine dair görüşü Ritter'in yazmada eksiklik olduğuna işaret ettiği yerde ortaya çıkmaktadır. Abbâd mahlûkâtın, Allah'ın ezeli ilminde varlığa gelmeden önce bir değer ve bilfiil yaratılıp varlığa gelmeden önce olmayan anlamına dair iki uçlu bir anlayış benimsediğini söylemiştik. Buradan hareketle halk, yaratmayı bilme manasında olup, fiil ise bizzat yaratma demektir. Öyleyse muhdes, bilfiil yaratılan şey yani mefûldür. Ayrıca hakikat ile kastedilenin “bilginin konusu olabilmek” şeklinde anlaşılırsa ifadenin doğrusunu şöyle zikredebiliriz:

“Mahlûkât [bilginin konusu olarak] yok iken var olmuştur.” der; fakat mahlûkâtın hakikatinin diğer insanların dediği gibi “[bilgisel olarak] yoktu, sonradan var oldu.” görüşünü reddeder. Ve Abbâd, muhdesin gerçekliğinin mefûl (bilfiil yaratılan) olduğunu söylerdi.”¹⁵⁸

¹⁵⁷ Bu hususu daha iyi anlamak için Mâtürîdî'deki tekvin-mükevven anlayışı örnek gösterilebilir. Mâtürîdî, şâhid âlemde, kâdir olana engelleyici hususu yoksa bir fiile sahip olduğu delilinden hareketle Allah'ın da [ezelde yaratma] fiiline sahip olduğunu söyler. Zira bu fiil olmasaydı, Allah'ın sonradan bu fiili kesbetmesi gerekirdi ki, zatındaki değişim sebebiyle bu imkânsız bir sonucu getirir. Aynı zamanda Allah'ın ezeli ilminin varlığı kapsayıcılığı ile değil, varlığın ortaya çıkacağı zamandaki fiil ile gerçekleşeceği için, Allah'ın ezelde bu fiile sahip olması, ezelde Allah ile varlıklarla beraber olmasını gerektirmeyeceği gibi ilminde de bir değişikliğe gidilemez. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 73-74; Tekvin Allah Teâlâ'nın yaratma potansiyeli, mükevven Allah'ın bilfiil yarattığı anlamları içermesi sebebiyle, benzer anlayışları benimsediği söylenebilir.

¹⁵⁸ و يقول... و المخلوقات كانت بعد أن لم تكن، و لا أن حقيقته، لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس و كان يأبى ذلك، و يقول إن حقيقة “المحدث أنه مفعول. Eş'arî'deki bu bilgiye dair farklı kayıtlar sırasıyla: a) Ritter'in neşrinde: “*Mahlûkât yokken var olmuştur*” der. Diğer insanların dediği gibi “*Onun hakikati yoktur, mahlûkât yokken var olmuştur*” [düşüncesine] karşı çıkar. *Muhdesin hakikati, mefûldür*” demezdi.” (و يقول... و المخلوقات كانت (بعد أن لم تكن(؟) و لا أن حقيقته لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس و كان يأبى ذلك و لا يقول إن حقيقة المحدث أنه مفعول. bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, ss. 495-496. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd neşrinde de aynı şekilde

“Peki, o zaman bunun dışında bir şey midir diyorsun?” sorusuna da “Bunu da söyleyemem” demesi ise daha önce vurgulandığı gibi, Allah gibi kadimler kabul etme endişesinden ve bilginin konusu olduğu için bunu madûm olarak nitelendirmemekten kaynaklanmaktadır. Bir başka açıdan, bu durumu madûm olarak nitelendirmek, madûm’a şey/varlık atfetmek demektir ki Abbâd’a göre, madûm varlık değeri içermemektedir,¹⁵⁹ zira bunun kabulü, kurmuş olduğu teolojik çatının çökmesi anlamına gelecektir. Abbâd’ın yukarıda bahsi geçen “cevherler var olmadan önce cevherlerdir, eşyâlar var olmadan eşyâlardır, malûmût var olmadan önce malûmâtıdır, makdûrât var olmadan önce makdûrâtıdır” görüşüne gelince, Abbâd sanki burada ilk bakışta zikri geçen şeylere dair bir ezeliyet atfettiği yahut daha sonra vukû bulacak şeylerin ezelde varlığı manasında anlaşılmaya müsait olsa da¹⁶⁰ Abbâd’ın bu görüşü yine bağlam içerisinde incelendiğinde

zikredilmektedir. b) *Makâlât*’ın bir yazma eserinde ise: “*Mahlûkat, yokken var oldu.*” der. *İnsanların dediği gibi “Onun hakikati yoktur, mahlûkat, bir mekâmı yok iken [olmaz iken] var oldu” [sözüne] karşı çıkar. Muhdesin hakikatının mefûl olduğunu söyler.*” (و يقول... و المخلوقات كانت قبل أن لم تكن ولا أن) (حقيقته إنه لم يكن مكان (ما كان) كما يقول الناس و كان يأبى ذلك و يقول إن حقيقة المحدث انه مفعول bk. Bibliothèquenaionale de France, Départementdesmanuscrits, Arabe 1453, vr. 163b; c) Abrahamov bu ifadeyi Abbâd’ın genel sistemi içerisinde düzenlemesi ise şu şekildedir: “*Muhdesin gerçek anlamı onun mefûl olmasıdır*” der. *Diğer insanların dediği gibi “onun bir hakikati yoktur, muhdes yok iken sonradan olandır” sözünü reddederdi.*” (و يقول إن حقيقة المحدث انه مفعول ولا أن حقيقته أنه لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس و كان يأبى ذلك) bk. Abrahamov, “Abbâd ibn Sulayman on God's Transcendence”, s.117, dn. 52. Fakat Abrahamov, bu düzeltmeyi yaparken İbnü’r-Râvendî üzerinden iz sürer ve Abbâd’ın bütün eşyâların kadîmliği ile cevher ve araz vesairenin kadîmliği arasında bir gelgit yaşaması sebebiyle böyle bir çıkarıma gider. Özenle durduğumuz husus ise Abbâd’ın eşyânın varlığının kadîm değil, aksine bilginin ezeliyeti açısından böyle bir düşünceyi benimsemesidir. Öte yandan buradan hareketle Abrahamov’un Abbâd hakkında “Neoplatonik anlamda kadîm varlıkları fani olanlara karşı olarak düşünme” (s. 117) ihtimaline değinir.

¹⁵⁹ Makdîsî de buradan hareketle Abbâd’ın, “Allah ezelde, eşyâyı olmazdan önce bildirdi” düşüncesinde olmadığı, zira Abbâd’a göre ma’dûm, bir şey olmadığından bilinmesinin caiz olmadığı” görüşünü benimsediğini söyler. bk. *Kitâbül-bed’*, c. V, s. 143.

¹⁶⁰ Kısaca özetlersek Abrahamov, Abbâd’ın “*Malûmat var olmadan önce Allah’ın malûmatıdır. Allah, eşyâları, cevherleri, arazları ve fiilleri ezeli olarak (lem yezel) bilir*” düşüncesinden hareketle *lem yezel* ifadesini Allah’ın maddî şeylerle yani ma’lûmâtla bağlantısı olması anlamına gelen âlim sıfatıyla söylerken, Allah’ın ezelde semî’ ve basîr oluşunu ilme indirgememesinin bir çelişki ifade ettiğini söyler. Buradan hareketle Abrahamov, Abbâd’a göre Allah’ın ezelde bildiklerini gerçekleştirebilir nisbî madûmlarla (*non-beings*) yani sonuç olarak mefhumların maddî cihetleri ile bağlantısı olmadığını dile getirir. Daha sonra Abrahamov, Abbâd’a göre malûmât ve makdûrâtın olmadan önce var olmasını söylerken, büyük ihtimalle bunlarla ezeli olan eşyâyı, cevherleri, arazları vs. yi kastettiğini ifade eder. Böylece Abbâd’ı, hocası Hişâm’dan ayırarak eşyâ, araz ve türlerinin Allah’la bir olduğu yönünde bir çıkarımda bulunur. Ayrıca Abbâd, Allah’ın dünyayı illetsiz yaratması sebebiyle Aristocu bir yaklaşımı benimsemiştir. Ve sonuç olarak eşyâ Allah ile vardır. Bu sebeple Abrahamov, Abbâd’ın cevherlere dair bu görüşünün ise Platon’da yaratılıştaki ezeli eşyânın rolü düşüncesindeki kadîm şeyleri hatırlattığını ifade eder. Bu sebeple Abbâd, aslen suçlandığı dünyanın ezeliyeti düşüncesini benimsemiştir. Abrahamov, İbnü’r-Râvendî’nin rivayetinden hareket edip, Ritterin düşüklüğü ifade ettiği yeri “*Muhdesin gerçek anlamı onun mefûl olmasıdır*” der. *Diğer insanların dediği gibi “onun bir hakikati yoktur, muhdes yok iken sonradan olandır” sözünü reddederdi*” şeklinde bir düzeltmeye giderek, Abbâd’ın bütün eşyânın kadîmliğine inanmak ile cevherlerin, arazların, eşyânın ve diğer diğer şeylerin var olmasının kadîmliğine inanma arasında tereddüt ettiğini belirtir. Böylelikle Abrahamov, Abbâd’ın Neoplatonik anlamda kadîm varlıkları fani olanlara karşılık düşünmüş olabileceği ihtimaline

Allah'ın daha sonra olacak ve gerçekleşecek şeylerin bilgisine vakıf olması anlamında anlaşılması daha mümkün görünmektedir. Nitekim malûm, olmuştur şeklinde bir malûm değildir, ileride olacağını bilgisi konu olması açısından malûmdur. Allah Teâlâ'nın bilgisinin değişmemesi ve cahil olmaması açısından bunların var olacağını bilmesi anlamına gelmektedir. Makdûrâta kâdirdir demek ise, Allah'ın makdûrâta potansiyel olarak kâdir olması demektir. Bu açıdan bizâtihi kudrete konu olması, makdûrâtın bizâtihi ezelde var olduğu anlamına gelmemektedir. Allah zaten ezelde makdûrâta kâdir olmasa var edeceği anda kâdir olması lazım gelmektedir ki öncesinde Allah'a aciziyet ifade edilmesin. Haliyle Allah bunları potansiyel olarak yaratmaya kâdir olmakla beraber, biilfiil yaratılmış makdûrâta da ezelde potansiyel olarak kâdirdir. Buna binaen “Allah ezelde var olandan önce eşyâyı, cevherleri, arazları vs. bilir” demektir. Belki Makdîsî de buradan hareketle Abbâd'ın, “Allah'ın ezelde, eşyâyı olmazdan önce bilirdi” düşüncesinde olmadığı, zira Abbâd'a göre madûm bir şey olmadığından bilinmesinin caiz olmadığı¹⁶¹ görüşünü benimsediğini söyler. Netice olarak yokluk (*madûm*) bir şey olmadığına göre, Allah'ın bilgisinin konusu olmamaktadır. Dolayısıyla eşyâ var olmadan önce, Allah'ın bilgisi olamaz. O halde Allah, eşyâyı sonradan bilmektedir. Fakat böylelikle o, Allah'ın surete bürünmeden önce ve sonra bilgisinde bir değişim olduğu anlamına da gelmediğini düşünmüş olabilir.

Dolayısıyla yokluk halindeki bir şeyi bilginin konusu olarak ortaya koymakla beraber, bu yokluk halindeki şeyin, bilginin konusu olduğu için bunu madûm olarak nitelendirmemektedir. Çünkü madûm olarak nitelendirirse, o zaman bilginin konusu olabilecek bir şey değeri atfetmek lazım gelmektedir. Madûmu da şey olarak kabul

değirmiştir. bk. Abrahamov, “Abbâd ibn Sulayman on God's Transcendence”, ss. 114-117. Yine benzer şekilde Abrahamov, Abbâd'ın dünyanın yahut bazı temel unsurların kadîmligine inandığı ihtimalini ima eden bazı işaretler olduğunu söylemektedir. bk. “Abbâd ibn Sulayman on God's Transcendence”, s. 120. Abrahamov'un görüşünü takiple Güzeşte de bu hususu dile getirir. Ona göre Abbâd, Yunan düşüncesinden ilhâm alarak, âlemin iki safhadan meydana geldiğini düşünür. İlk varlık sahasının ezelden beri Allah ile birlikte olan şeyler ve mahiyetlerdir, fakat bunlar varlığa bürünmüş, görülebilir şeyler de değildir. Diğeri ise şuanki âlemin hâli ki, birinci aşamadaki varlıklarla birlikte var olan ve Allah'ın ilk safhadaki şeylere ve mahiyetlere “*kün*” lafzı ile bütün varlığın meydana gelmesidir. Fakat buradaki “*kün*” lafzı yokluktan varlığa meydana getirmemektedir. Buradaki “*kün*” lafzı Abbâd'a izafe edilen “muhdes mahlûktur” görüşünden yola çıkarak varlığın yoktan yaratılmadığını ve âlemi yaratmasında herhangi bir amacının olmadığını söyler. Buradan hareketle Güzeşte, Abbâd'ın gayesinin Allah'ın bilgisel açıdan dahi olsa ikinci varlık sahası ile hiçbir irtibatının olmadığını söyler. Böylece Abbâd'ı kelamcı gruplardan uzaklaşıp İslâm filozoflarına yakınlaştığını iddai eder. bk. “Endişehâyi Tenzihîyi Abbâd b. Süleymân”, ss. 247, 252-253.

¹⁶¹ Makdîsî, *Kitâbü'l-bed'*, c. V, s. 143.

etmediği için buna madûm da dememektedir. Madûm demediği için de İbnü'r-Râvendî'nin iddia ettiği gibi¹⁶² Abbâd'ın varlığın ezeliği düşüncesine gittiği yorumu çıkmaktadır. Eğer madûmun var olduğunu söylese de bilfiil yatılmış şeylerin daha öncesinde varlığı olacaktır ki bu Abbâd'ın kurmuş olduğu teolojik çatının çökmesi anlamına gelir. Abbâd, “Allah yaratmayı (halk) bilir, yaratılmışları (mahlûkat) bilmez” ifadesinde mahlûkat varlığına ezeliği atfedeceği için, yok dediğinde bilginin konusu olmayan bir şeyin, bilginin konusu oldurabilmesi için o madûmu şey olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla onun madûm hakkındaki görüşü Ehl-i sünnet'in sıfatlarına benzer şekilde ne aynıdır ne gayrıdır, yani madûm ne vardır ne yoktur yöntemini benimsediği söylenebilir. Abbâd mahlûkâtın ezeliğini “mahlûkatı Allah ezelde bilmezdi.” fikriyle iddia etmemekle beraber, nihayetinde Allah'ın bir şeyi yaratacağına yönelik bilgisi ile yaratmaya yönelik bilgisini ayırmaktadır. Buradan hareketle de Abbâd'ın şeye yüklediği anlamın ise Wisnovsky'in ifadesiyle “henüz varlığa gelmeden önce de bir şeydir.”¹⁶³ Burada Abbâd'ın bilginin konusu açısından varlığa şey demesi,

¹⁶² Burada Abbâd'ın adı geçmez fakat İbnü'r-Râvendî'nin “Bugün onların içinde Allah'ın kâfirleri ve müminleri yaratmadığını söyleyenler vardır” ibaresinden kastedilenin Abbâd olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'r-Râvendî, Abbâd'ın “yeryüzünde mevcut olan her şeyin, hiçbir surette madûm olmadığını”, çünkü Abbâd'ın “mevcut, madûm değildir, önceden madûm olmadığı gibi, asla da madûm olmayacağı” düşüncesinde olduğunu iddia etmektedir. İbnü'r-Râvendî Abbâd'ın açıkca “ cisimlerin kadîm olduğunu” söylediğini iddia eder. bk. Hayyât, *İntisâr*, s.91; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ İbn'r-Ravendî, *Kitâbü Fadîhati'l-Mu'tezile* (nşr. ve çev. 'Abdul-Amir Abdul-Mun'im al-A'sam, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah* içinde) Cambridge UK: Cambridge University 1972, s. 214. Hayyât ise, İbnü'r-Râvendî'nin Abbâd'a nispet ettiği “cisimlerin kadîm oluşu” görüşünü reddederek, Abbâd'ın, “muhdesin yok iken var oldu” düşüncesini benimsediğini ve buradan hareketle Abbâd'ın “mevcûdât yokken var olan muhdesâtandır” görüşünü benimsediğini söyler. Böyle söylemek suretiyle aslında Abbâd'ın cisimlerin kadîm oluşu görüşünden ayrıldığını da dile getirir. Çünkü yaratılmış şey yokluktan sonra olan bir şeydir, daha önce madûm olmayan şey, yokluktan sonra varlığa çıkmış değildir. bk. Hayyât, *İntisâr*, s. 91.

¹⁶³ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 194; Wisnovsky burada Abbâd'ı, Hayyât ile aynı kategoride değerlendirir. Eş'arînin verdiği bilgilerden hareketle konuya baktığımızda ise Hayyât'ın “O eşyâ var olmadan önce sabit olan eşyâlardır.” (Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 518) görüşünden tamamen farklıdır. Zira Abbâd eşyâyı sabit varlıklar olarak değil, fiile konu olması açısından değerlendirir. Fakat buradaki şey Allah için kullanıldığında farklılık gösterir. Zira o, Allah için kullanılan şey kavramını, gayr manasında olup, mahlûkattan ayrı bizâtihi şey olarak nitelendirir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 519; Kısaca değinmemiz gereken bir husus ise Eş'arî gelenekte Hayyât'a atfedilen madûmun cisim oluşu konusuna gelince, Hayyât'ın *İntisâr*'da böyle bir bilginin genel anlamıyla bulunmayışı, sadece nedensellik üzerinden böyle bir değerlendirmeye tutulması (Şerafettin Gölcük, “Hayyât, Ebü'l-Hüseyn”, *DİA*, c. XVII, s. 104) ve aynı eserde Abbâd'ı ve Hişâm'ı savunduğu gibi, genel Mu'tezililere atfedilen benzer görüşleri savunmasındaki genel tavrı üzere doğru olmadığı düşünülebilir. Nitekim Eş'arî gelenekte Madûmiyye mezhebinin önderi olarak değerlendirilmesi (mesela bk. Bağdâdî, *Fark*, s. 165) yine Bağdâdî'nin Hayyât'a karşı yazmış olduğu “er-Red ala Ebi'l-Hüseyn el-Hayyât fi'l-Cism” adlı eseri sadece Bağdâdî'nin zikretmesi ve bu eserin Mu'tezilî kaynaklarda ismine rastlayamayışımız ise Hayyât'ın şeylerin sabit olarak değerlendirilmekten öte, olsa olsa madûmu kabul etmesiyle ilişkin olması pek tabii mümkündür. Bu şüphelerimizi zikrettikten sonra bu hususun araştırılması gerektiğini ifade ederiz.

çağdaşı olan Şahhâm'ın bizzat varlık olarak madûma şey demesi açısından tamamen,¹⁶⁴ ezelde Allah'ın cisimleri, arazları ve cevherleri bilir düşüncesinden¹⁶⁵ ise kısmen farklılık gösterir. Hatta Abbâd, Allah'ın cisimleri bilmeyeceğini söyleyerek daha tenzihçi bir anlayışı benimsemiştir. Nitekim yukarıda da bahsi geçen metinde Abbâd'a “Şu mevcut olan şey, daha önce olmayan şey midir diyorsun?” sorusuna “Ben bunu söylemiyorum” demesi ve “Peki, o zaman bunun dışında bir şey midir diyorsun?” sorusuna da “Bunu da söyleyemem” cevabını vermesi de ele alınan konu başlığı altında incelediğimizde Allah'ın ezelde varlığın kökeni olarak nitelendirebileceğimiz araz, cevher vs. şeyleri bilmesi, varlığa gelen cisim türünden şeyleri ise varlıktan sonra bilmesi ayrıma gittiğine işaret edilebilir. Bununla birlikte görünen o ki Abbâd, mevcut olanın ezeli olarak var olduğunu değil, bilgisel olarak var olduğunu kastettiği görülmektedir.

Sonuç olarak, Abbâd'ın çabaları yukarıda serimlediğimiz yönde olsa da, onun rasyonel çabasının eldeki veriler çerçevesinde net olarak ortaya konulmadığını da söylemeliyiz. Onun bilgiye dair yaptığı ikili ayırım, tevhid ve insan özgürlüğü endişesinden kaynaklanmaktadır. Abbâd'ın ma'dum'un neliği konusunda, Ehl-i sünnet'in zât-sıfat ilişkisinde dile getirdiği “sıfatlar zâtın ne aynıdır ne gayridir” görüşünün benzerini geliştirmiş olması; yani ma'duma ne yok ne de var diyebilmesi dikkat çekicidir. Öyle görünüyor ki derin ve çözümü zor konularda bu tür kaçışlar erken dönemden itibaren bir seçenek olarak gündemdedir.

2.4.3.3. İlim ve Kudret İlişkisi

Abbâd'ın ilim hususunda konu edindiği bir mesele de Allah'ın olacağını bildiği ve haber verdiği şeylerde ilim-kudret ilişkisidir. Abbâd, “Allah'ın, olacağını bildiği şeyi

¹⁶⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmü'l-keîâm* (nşr. Alfred Guillaume), London: Oxford University Press, 1934, s. 151. *Makâlât*'ta ahirette iâde bahsinde Abbâd “*Muhdes olmayan şeydir, madûm var olandır*” demeyeceğine dair bir bilgi vardır. (Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 375) Bu veriyi iki üst satırdaki “*İâde olunan varlığın (muâd) ilkeze yaratıldığını (mübtede')* ve *ondan başka olduğunu söyleyemem*” cümlesini, varlığın yaratılmış olması sebebiyle, tekrardan ahirette yaratıldığı zaman, Allah'ın iâde olunanı tekrar yoktan yarattığı veya eski hal üzere yaratacağı açısından Allah'ın kudretine zeval gelmemesi için Abbâd'ın bu hususta tam bir kararsızlık halinde olduğu aşikârdır. Haliyle Allah'ın varlığa çıktığı andaki bilgisinden hareketle, ahiretteki durumu açısından ele alınan bu hususun Allah'ın ezeldeki madûm ile ilişkisi kurulması pek mümkün görünmemektedir. Onun buradaki kastı şu olsa gerektir: Muâd varlığın tekrardan yaratılması sebebiyle muâdın ilk olarak yaratılmasını sağlayan unsur nedir? Muâdın ilk yaratılan varlık olması için onun ilk varlık olmasını sağlayacak bir özelliğin ona yüklenmesi gerekmektedir. böyle bir özellik yüklenmezse o zaman muâd ilk defa varlığa gelmiş şey (*muhdes*) gibi algılanır. Bu sebeple muâda bir iade arazi yüklenir, bu arazın yüklenmesiyle muad daha önce varlığa gelip sonra yok olup sonra tekrar varlığa gelen şey ile aynı olur. Böylelikle ilk yaratılan sonraki yaratılanın kendisi olmazdı.

¹⁶⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 162.

yaratmaya (*tekvîn*) kâdir” olduğunu temel bir ilke olarak ortaya koymakta, bir yandan da “Allah’ın olmayacağını bildiği şeyi yaratmaya kâdir olmadığını (*mâ alime ennehû lâ yekûnü lâ ekûlü innehû kâdir¹⁶⁶ [alâ] en yükevvine*)” söylemekte, ancak -kuvvetle muhtemeldir ki Allah’ın kudretine hâlel getirmemek adına- “Allah’ın [olmayacak bir şeye] kâdir olduğu (*kâdir¹⁶⁶ aleyhi*)” kaydını özellikle düşmektedir.¹⁶⁶ Bu şekilde mutlak manada “kâdir olmak” ile “yaratmaya kâdir olmak” arasında bir ayrıma gitmekte, böylelikle bir yönüyle Allah’ın bilgisinin değişmezliğini koruma kaygısı sergilemekte, bir yönüyle de Allah’ın bir şeyin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi yönündeki bilgisi ile kudreti arasında bir uyumsuzluk görüntüsünün ortaya çıkmamasını garanti altına almaktadır. Bilgi konusunda “Allah’ın [olmayacağını bildiği] şeyi bildiğini (*âlim¹⁶⁶ bihi*)” söyleyip, “Bunun olacağını bilir (*innehû âlim¹⁶⁶ bi-ennehû yekûnü*)” demekten imtina etmesi benzer bir yaklaşımın sonucudur. Zira ona göre -öyle anlaşılıyor ki- “Allah’ın olmayacağını bildiği şeyi yaratmaya kâdir olduğunu” söylemek, “bu şeye kâdir olduğu ve son tahlilde bunun gerçekleşeceği/bunu yaratacağı” anlamına gelmektedir. Nitekim o, kendisine yöneltilen “Allah yapmayacağını bildiği bir şeyi yapar mı (*hel yef’alüllâhü mâ alime ennehû lâ yef’alühü*)?” sorusuna bunun imkânsız olduğu cevabını vermektedir.¹⁶⁷ Abbâd’a göre “Allah’ın olmayacağını bildiği bir şeyin olması/gerçekleşmesi câizdir

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. VI/I [et-Ta’dîl ve’t-Tecvîr] (nşr. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire: el-Müessesetü’l-Mısıriyyetü’l-âimme li’t-te’lif ve’t-terceme ve’t-tibâa ve’n-neşr, 1965, ss. 126-127; Eş’arî, *Makâlât*, c. I, s. 203; c. II, 560; Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu’l-Edille*, s. 115. Râzî’nin Abbâd’a dair vermiş olduğu bilgi ise Eş’arî ve Mu’tezilî kaynakların verdiği bilgiden farklılık göstermektedir. Râzî *Muhassal*’da Abbâd’ın “Allah’ın olacağını bildiği şey vâcibtir/gerçekleşmesi zorunludur. Olmayacağını bildiği şey de mümteni’dir/gerçekleşmesi imkânsızdır. Vâcib ve mümteni’ makdûr olamaz (Yani Allah’ın kudreti bunlara taalluk etmez)” görüşünü benimsediğini aktarmaktadır. Râzî, peşi sıra Abbâd’ın bu görüşünü, Allah’ın her şeyin ya var olacağını bilmesi veya yok olanın bilinmesi sebebiyle hiç bir makdûrunun olmaması gerektirdiğini, Allah’ın ilmi açısından bakıldığında, olmayacak olarak bildiği şeyin, herhangi bir şekilde vacipse de bizâtihî mümkün olmasını gerektirmesi sebebiyle Allah’ın kudreti dâhilinde olması açısından eleştirir. Çünkü Râzî’ye göre, önce kudret, bir şeye taalluk edecek, bu taallukun neticesinde o şey ortaya çıkacak, ortaya çıktıktan sonra o şey hakkında bilgi zuhur edecektir. Haliyle sonraki gelen, önceki geleni zorunlu kılmayıp; bilakis önceki gelen sonrakinin zorunlu kılma ilkesince Râzî, bilmek, kudretle başlayan sürecin sonunda olduğundan önceki olan kudreti yok etmeyeceğini ifade etmektedir. (*Muhassal*, s. 180) Böylece olmayacağı bilinen şeyden yola çıkarak kudretin reddedilmeyeceği, çünkü kudret bir şeye taalluk edip, o var olduktan sonra bilineceği, dolayısıyla bilmenin ancak kudretin tetiklediği bir süreç sonucu gerçekleşeceğini düşünmektedir. Fakat Râzî’nin bu cevabı Abbâd’a attığı “vâcib ve makdûr, mümteni’ olamaz” iddiasına bir yönelik cevap teşkil edebilmekle birlikte, yine Abbâd’ın esas görüşü olan mümteni’nin makdûra, yani imkânsız olanın varlığa gelmeyeceği kesin olarak bilinen şeyin, makdûr olmayacağı iddiasına bir eleştiri değildir. Zaten Abbâd’ın Allah’ın bilmeyeceğini yaratmaya kâdir olmadığını söylerken Allah’ın kâdir olduğu noktasında da herhangi bir atalet ileri sürmediği metinlerden açıktır. Bundan dolayı Râzî, Abbâd’a “vâcib ve mümteni’ makdûr olamaz” görüşünü addederek, Abbâd’ın düşüncesini anakronizme tâbi tutmuştur.

¹⁶⁷ Eş’arî, *Makâlât*, c. I, ss. 203-204; c. II, s. 560.

(*yecûzü*)” sözü tıpkı “Allah’ın olmayacağını bildiği şey olur.” demek gibidir. Çünkü ona göre câizdir (*yecûzü*) sözü, ihtimalliliği barındırmayacak bir şekilde gerçekleşmeyi (*yekûnü/cevâz*) ifade eder.¹⁶⁸ Yine bu düşünceye paralel olarak Abbâd, Allah’ın Allah’ın olmayacağını bildiğimiz/bize haber verdiği¹⁶⁹ şeyler hususunda da, her ne kadar Allah buna kâdir olsa da onu yaratmaya kâdir olmadığı düşüncesindedir.¹⁷⁰

Yukarıdaki ifadelerle bakıldığında anlaşılan o ki Abbâd, bilme ile kudret arasında mutlak bir örtüşme öngörmekte, Allah’ın olacağını bildiği şeyi mutlaka yaratmaya da kâdir olacağını ve nihâî olarak bunun mutlak surette vukua da geleceğini kabul etmektedir. Öte yandan olmayacağını bildiği şeye kâdir olduğunu söylemek suretiyle de Allah’ın kudretine hâlel getirmeme kaygısını ortaya koymaktadır. Ancak bu ikinci durumdaki kudret, bilkuvve manasında olup bilfiil manasında değildir. Sair düşünürlerde “Allah olacağını bildiği ve olmayacağını bildiği şeye kâdirdir” denilerek bir yandan kudretin şümulü muhafaza edilmekte, bir yandan da Allah’a bir tercih atfedilmektedir.¹⁷¹ Fakat anlaşılan o ki burada Abbâd bir anlamda bu tercihi kaldırmakta, Allah’ın olacağını bildiği şeyi mutlak manada yaratacağını, olmayacağını bildiği şeyi yaratmaya ise kâdir olamayacağını ifade ederek, ikinci ihtimalde ilmin mutlak belirleyici olduğunu ve -her ne kadar bilfiil/potansiyel bir kudretin varlığı kabul edilebilirse de- bu hususta artık bir tercihten söz edilemeyeceğini savunmaktadır.

Abbâd’ın bu kanaatlerinin, Kâdî Abdülcebbâr gibi müellifler tarafından, sonuçta kâdirden kudretin mutlak manada nefyedilmesine götürdüğü şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr bilme ile kâdir olma arasında mutlak örtüşmeden bahseder. Onun “Kâdirin makdûrunun ortaya çıkmaması (*intifâ*), ona kâdir olmamasını gerektirmez.” şeklindeki tespit ve bir anlamda eleştirisi, Abbâd’ın “bir şeyin fiilen

¹⁶⁸ Eş’arî, *Makâlât*, c. I, s. 206; c. II, 562.

¹⁶⁹ Burada kullanılan ifadelerde farklılık vardır. Kâdî Abdülcebbâr *Muğnî*’de “Bizim olmayacağını bildiğimiz şey” (وما نعلم أنه لا يكون) şeklinde geçmektedir (c. VI/I, s. 128). Fakat aynı ifadeler *Tasaffuhu l-Edille*’de kullanılması “Allah’ın olmayacağını bildiği şey” (وما يعلم أنه لا يكون) şeklindedir (s. 115) Ancak buradaki ifadeyi eğer “Bizim olmayacağını bildiğimiz” şeklinde okuduğumuzda ise bir nevi Ebû Ali el-Cübbâî’nin, “Allah’ın olmayacağını haber verdiği” ifadelerine benzemektedir (Eş’arî, *Makâlât*, c. I, s. 206). Eğer burada *Tasaffuhu l-Edille*’de geçtiği gibi ise Cübbâî mevzuya insan açısından, Abbâd ise Allah açısından yaklaşmaktadır. Bu minvalden mevzuya yaklaşıldığında iki açıdan Allah’ın ilminde olgular olduğu kabul edilir: ilki Allah’ın ezeli bilgisindeki olgulardır. Bir diğeri ise bir kişi “Allah kabihî yapar yahut yapmaz” dese de Allah’ın mutlak manada kabihî işlemeyeceği kesin oluşu gibi bizim Allah’ın ilmine yönelik olgularımızdır.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. VI/I, s. 128.

¹⁷¹ Bu husustaki en temel ilke “إن الله يفعل ما يشاء” ibaresine dayanır. Hâcc 22/18; Benzer ayetler için bk. Âli İmrân 3/40; İbrâhîm 14/27.

imkânsızlığı” yönündeki kanaatini, ona yönelik kudretin imkânsızlığı olarak yorumladığına işaretler. Yani bir şeyin fiiliyata gelmesi imkânsızsa, kâdirin buna hiç bir şekilde kudreti olmayacaktır. Kâdî’ye göre “böyle bir iddia, Allah’ın [kabîh olması sebebiyle] yapmayacağını bildiğimiz bir şeye kâdir olmamasını gerektirecektir.”¹⁷²

Abdülcebbar’ın ifadesiyle bu tarz bir yaklaşım, Allah hakkında başka mahzurlar da ortaya koymaktadır ki bunlardan birisi, “Allah’ın her bir anda bilfiil yaptığından daha fazlasına kâdir olmakla vasıflandırılmamasını zorunlu olarak gerektirmesidir. Hâlbuki Allah’ın her bir anda sonsuz şeye kâdir olduğu bilinmektedir. Ayrıca bu gerekçelendirme (onun tabiriyle *illet*; yani makdûr gerçekleşmeyecekse ona yönelik kudret de yoktur) sebebiyle Allah’ın Zeyd’i yapmayacağını bildiği şeye kâdir kılmaya yönelik kudretle vasıflandırılmaması gerekir. Zira Zeyd’den bunun sâdir olmayacağı bilinmektedir. Aynı şekilde Allah’ın, bunu tercih etmeyeceklerini kesin olarak bildiği, yani onların tercihlerine ezeli ilmiyle vâkıf olduğu için, İblis’i ve Ebû Leheb’i imana kâdir kılmaması da gerekecektir.¹⁷³ Kâdî burada Allah’ın her bir anda sonsuz şeye kâdir olduğunu söyleyip kudretinin ilimden bağımsız olduğuna işaret ederken, Abbâd’ın bir şeyin vukua geleceğine dair bilgi ile kudreti bir anlamda özdeşleştirmesi sebebiyle böyle bir şeyi kabul ettiği söylenemez. Öte yandan, Kâdî’ye göre gerçekleşmeyeceği kesin olan, şu veya bu şekilde kudretin kapsamına alınmadığında, Allah, insanın ihtiyarî fiillerinin gerçekleşmesine zemin teşkil edecek potansiyelleri ona vermeye kâdir olmakla da nitelenemeyecek ve örneğin yukarıda zikredildiği üzere Allah’ın Ebû Leheb’i inkâr ile eşit derecede imana da kâdir kıldığı söylenemeyecektir. Maamâfih Abbâd böyle bir itiraza karşı muhtemelen “Allah’ın kâfiri ve mümini yaratmayacağı sadece insanı yaratacağı” görüşüyle bir çıkış yolu bulmaktadır.¹⁷⁴

Dolayısıyla Abbâd’ın burada ısrarla kastettiği hususu şöyle ifade edebiliriz: “*Ezelî ilimde olmayacağı bilinen bir şey varsa ona kesinlikle kudret yoktur, fakat buna kâdirdir.*” Teorik olarak buna kâdir denilir fakat fiiliyata hiç bir zaman ona kâdir olmayacaktır. Anlaşılan o ki, Allah’ın yapacağını/yapmayacağını bildiği kesin bir şey

¹⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. VI/I, s. 135.

¹⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. VI/I, s. 136.

¹⁷⁴ bk. İnsan Fiilleri, ss. 87-88.

var ise bu kesin bilgidir. Çünkü bilginin varlığı fiiliyatta determine etmesi sebebiyle bilgide zorunluluk vardır.

Bir diğer husus ise Allah'ın ikinci vakitt ki bilgisine dairdir ki ikinci zamanda olacak olan yerine başka bir şey olma ihtimali ve Allah'ın ilmindeki bir değişimi gerektirip gerektirmediği meselesidir.¹⁷⁵ Eş'arî'nin verdiği bilgilere göre Abbâd, "Allah'ın [ikinci zamanda] olacağını bildiği bir şeyi ikinci vakit gelmeden önce, ikinci vakitte o şeyi terk edebilmesi mümkündür. Eğer [ikinci] vakitte terk edebilir olsaydı, önceden Allah'ın ilminde "olacak" şeklinde sabit olmazdı" kanaatindedirler.¹⁷⁶ Anlaşılan o ki Abbâd'a göre Allah Teâlâ'nın ilminde gerçekleşecek sabit olan bir şeyin terki mümkün değildir. Eğer Allah Teâlâ'nın ilminde birinci zamanda gerçekleşecek bilgi sabitse bu birinci zamanda mutlaka gerçekleşecektir. Fakat ikinci zamanda terki mümkündür. Allah Teâlâ'nın ilminde "olacak" sabittir, fakat ikinci zamanda olacağına dair ilmi sabit olmadığı için gerçekleşmesi de mutlak manada gerekmez. Böyle bir bilgi olmadığı için aslında Allah Teâlâ olacak bir şeyi terk etmiş demek değildir. Çünkü zaten olacağına dair bir bilgi sabit olmadığı için gerçekleşmesi de gerekmemektedir. Şayet Allah, "olacak" diye bilseydi ve yapmasaydı ancak bunu terk etti denilebilirdi. Zaten olmayacak bir şeyi terk etti diye bir şey söz konusu olmamaktadır. Gerçekleşenin Allah Teâlâ'nın ilmine

¹⁷⁵ Bu husus Allah'ın sonradan olacağını haber verdiği şeylere ilişkindir. "Rumlar yenilecek." (Rûm, 30/2) "...ve onlar [dünyaya] geri gönderilseydi, kendilerine yasaklandıkları şeye geri döneceklerdir..." (En'âm: 6/28) "Ve biz onlara şayet rahmet gösterip, onlara zarar veren şeyi üzerlerinden kaldırsaydık, yine de onlar azgınlıklarına sığınıp, bocalayıp dururlar." (Mü'minûn, 23/75) ayetleriyle ve Hz. Mûsâ'nın Hz. Âdem'e yasak ağaçtan dolayı insanların cennetten çıkmasına sebep olmasına karşı; Hz. Âdem'in daha yaratılmadan evvel Allah'ın bunları yazdığına yönelik itirazını barındıran ihticâc hadisi (Buhârî, Kader, 11) gibi naslar bu konunun zeminini hazırlamasına yardımcı olmuştur.

¹⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 245. Eş'arî, Abbâd ile birlikte Ebû 'Alî el-Cübbâî'yi de zikreder. Fakat Ebû 'Alî bir alt paragrafta yukarıda vermiş olduğumuz bilginin aksi yönünde "Şayet Allah, [birinci vakitte] olacak olan bir şey, önceden Allah'ın ilminde sabit olmazdı" sözünü imkânsız görmüştür. Her ne kadar Eş'arî, bunu önceki sayfalarda açıkladığına dair bir atıfta bulunsa da birbirini nakzeden ifadeler bütünlüğünü korumaktadır. Bu hususu izah etmek için Fahreddîn er-Râzî'nin Cübbâî'ler hakkında verdiği bir bilgiden çıkış bulunabilir. Onlar "Şayet, [bir şey] Allah'ın malumun tersine meydana gelse, Allah'ın ilmi cehalete dönüşmesi gerekirdi. "Allah'ın ilmi, cehalete dönüşebilir." Yani onlar, muhal olanın mümkün olanla bir bağlantısının olmamasından hareketle "Şayet Allah, [birinci vakitte] olacak olan bir şey, önceden Allah'ın ilminde sabit olmazdı" fikrini reddederler. Nitekim Allah'ın ilminde olan fakat gerçekleşmemiş olanın vukuu mümkündür. Râzî Allah için bu iki söylemden de kaçınılması gerektiği kanaatindedir. Zira Râzî'ye göre Allah'ın ilminin cehle dönüşmesinde (!) herhangi bir sıkıntı görünmemektedir. bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987, c. IX, s. 53. Buradan hareketle her ne kadar Cübbâî'nin kanaatine ulaşılmasa da Özdemir, Allah'ın zâtî olarak ileride vukuu bulacak bir hususun önceden gerçekleşmeyeceğini bilmektedir. bk. Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 84. Bu açıdan bu konuya yaklaştığımızda Abbâd'ın da fiilî olarak değil zâtî olarak yaklaştığını söyleyebiliriz.

mutabık olması gerektiği yani ilminin o fiili bir manada vakiya gelmesini zorunlu kıldığı fakat ilminde böyle bir şey sabit değilse bunun da illa gerçekleşecek ve hatta terk ettiğini bu mana da söylenebilir. Haliyle Abbâd, terk etmek mümkündür demekle birlikte Allah'ın ikinci zamanda yaratmayabilirliliğini kastettiği görülmektedir. Yani Allah, ilk zamanda ilmi sabit olduğu için yaratırken ikinci zamanda ilmi sabit olmadığı için bu şeyi yaratmamaktadır. Zira Allah olacak bir şeyi terk etmiş değildir.

Bu mevzunun diğer bir yönü ise Allah'ın bilgisinin insana bakan yönü, Allah Teâlâ'nın küfre gireceği bir insan hakkında iman edip etmeyeceği meselesidir. Abbâd burada kişinin "iman etseydi" demek için bir yol aradığı görülmektedir, çünkü böyle yaptığı zaman insan hürriyeti de temellendirilebilir. Abbâd'ın, Allah'ın [ikinci] anı gelmeden terki mümkündür görüşünü, "Zeyd küfre düşecektir, iman edebilir" cümlesinde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın ikinci anda bilgisinde bir değişiklik olup olmadığı açısından ele alacağız. Biz "İkinci anda olan hususta Allah'ın bilgisinde ne olduğunu bilmediğimiz için aslında ikinci an gelmeden Zeyd'in iman etmesi caizdir" dediğimizde Zeyd iman ettiği vakit Allah'ın ezeli bilgisinde Zeyd'in küfre düşeceğine dair bir bilgi olmaması gerekir. Dolayısıyla Zeyd'in iman etmesi Allah Teâlâ'nın bilgisinin zıddını gerçekleştirmiş bir şey olması gerekmektedir. Fakat Allah Teâlâ'nın haber verdiği şeyde ezeli bilginin ne şekilde gerçekleştiği sabittir. Zira böyle bir durumda zıddının gerçekleşmesi caiz değildir. Çünkü bunun gerçekleşmesi fiilen mümkün değildir. Böyle bir önerme kurulduğunda, Allah'ın bilgisinde bir değişiklik olmaması gerekir.

2.4.4. Kelâm Sıfatı ve Halku'l-Kur'ân

Abbâd'ın, Mu'tezile'nin geneli ile aynı doğrultuda Allah'a ezeli bir kelâm/konuşma nispet etmekten geri durması ve bir adım daha ileri giderek *mütekellim* vasfını dahi kullanmaktan imtina etmesi,¹⁷⁷ Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü benimsediğinin açık göstergesidir.

Her ne kadar rivayetin güvenirliliği ve dolayısıyla rivayette aktarılan olayın gerçekliği tartışmalı olsa da, Abbâd'ın kelânullah hususunda İbn Küllâb ile bir tartışmada bulunduğu ve Abbâd'ın Allah'ın kelâmının Allah'ın zâtı olduğunu söyleyen İbn Küllâb'a bu düşüncesinin sonucunda Hristiyan olduğunu söyleyerek ağır ithamlar yönelttiği

¹⁷⁷ bk. s.....

kaynaklarda geçmektedir.¹⁷⁸ Hadisenin doğruluğu kabul edilirse, ilk olarak, Abbâd'ın, İbn Küllâb'ın görüşünü, Hz. İsa'yı Allah'ın kelâm sıfatı olarak değerlendiren Hristiyanlar'ın teslis inancı ile özdeşleştirdiği ve bu nedenle itirazda bulunduğu hususu dikkat çekmektedir. Yine bu rivayetin doğru olduğu varsayımına binaen, İbn Küllâb'ın kelâmallah kınusundaki ilk kanaatini tadil etme cihetine gittiğini söylemek mümkün görünmektedir. Binaenaleyh onun nihaî görüş olarak nefsi ve lafzi kelâm ayırımına gitmesinde Abbâd'ın tenzihî fikirlerinden veya mezkûr tartışmadan etkilenmiş olması muhtemeldir. İbn Küllâb'ın nefsi kelâmı izah ederken, Allah'ın kelâmının ezelde emir, nehiy, haber olarak vasıflanamayacağını, zira bu tür şeylerin hâdis olduğunu söylemesi¹⁷⁹ ve *nefsî-lafzî* ayırımı yapmasıyla Allah'ın ezelde varlıklara hitap etmediğini ortaya koyması, Abbâd'ın tenzihçi anlayışına eşdeğer bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.¹⁸⁰

Kelâmallâha dair Abbâd'a nispet edilen bir görüş de Kur'an'ı arazlardan müteşekkil olarak görmesine ilişkindir.¹⁸¹ Mu'tezile tevhid ilkesi gereği, Allah'ın dışında herhangi bir varlığın kadim olmasını kabul etmez ve böylece Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı yaratılmış addeder.¹⁸² Abbâd'ın bu görüşü benimsemiş olması da son derece

¹⁷⁸ bk. Giriş, s. 5, dn. 18; Sübkî Abbâd ile İbn Küllâb arasındaki tartışmayı reddetmektedir. Çünkü İbnü'n-Nedîm'in Mu'tezilî olduğuna kanaat getirerek kendi mezhebini öncelemek için İbn Küllâb'ı kötülediğini ancak İbn Küllâb'ın Ehl-i sünnet'ten olması sebebiyle asla böyle bir söz söylemeyeceğini, bırakın İbn Küllâb'ı aklı başında olan birisinin bile bu fikre kapılmayacağını dile getirir. bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. II, ss. 299-300. Bu hususa dair Sübkî'ye hak vermek mümkündür, zira İbnü'n-Nedîm Ehl-i sünnet âlimlerini Haşviyye'den sayarken, Eş'arî'yi de Cebriyye başlığı altında zikretmesi bu konuya ışık tutar niteliktedir. bk. Nasuhi Ünal Karaaslan "İbnü'n-Nedîm", *DİA*, c. XXI, s. 172. Mezhepsel taassup altında kaldığını söyleyebileceğimiz İbnü'n-Nedîm'in aktardığı bu bilgi tartışmaya açık bir konudur. Bütün bu verilerle beraber Eş'arî'nin bize İbn Küllâb hakkında aktardığı bilgileri (*Makâlât*, c. II, ss. 584-585) göz önünde bulundurup, İbn Küllâb'ın sonradan bu düşünceden vazgeçtiği ihtimalini değerlendirirsek, bu vakianın gerçekleşmemiş olma imkânını göz ardı etmememiz gerekir. Öte yandan İbnü'n-Nedîm'in Eş'arî ile yakın dönemde yaşaması vakianın yaşandığına veya yaşanmadığına dair bir tercih yapmamızı zorlaştırmaktadır. Eğer vakianın yaşandığını kabul edersek, Abbâd burada İbn Küllâb'ın kelâmallahı hâdis ve kadim olarak ikiye ayırmasını zahiri olarak anlamış olabilir. bk. Neşşâr, *İslâmda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, c. I, s. 380.

¹⁷⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. II, s. 300.

¹⁸⁰ Ayrıca her ne kadar Zebîdî, Abbâd'ın da İbn Küllâb'a benzer bir şekilde *nefsî* ve *lafzî* kelâm ayırımına gittiğine dair bilgi verse de Abbâd'ın böyle bir ayırma gitmediğini net olarak söyleyebiliriz. Nitekim Zebîdî, Sübkî'nin *Tabakât*'ından ilgili pasajların blok halinde aktarırken Abbâd ile Kalanîsi'yi karıştırdığı görülmektedir. bk. Zebîdî, *İthâfî's-sâde*, c.II. s.6. Krş: Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, c. II, s. 300. Ayrıca Mu'tezile'nin nefsi kelâmı reddettiğini bilmekteyiz. Eğer Abbâd, böyle bir ayırma gitseydi Kâdî Abdulcebbar büyük bir ihtimalle Abbâd'ın bu görüşüne *Muğni*'nin *Halku'l-Kur'an* cildinde yer verirdi. Öte yandan Zebîdî'nin vermiş olduğu bu bilgi Tritton'un hata yapmasına sebebiyet vermiştir. bk. Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 117.

¹⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 225-226.

¹⁸² Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 528; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Halku'l-Kur'an* (*Resâilü'l-Câhız* c. III içinde nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut: Dârü'l-cil, 1991, s. 291; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, VII [*Halku'l-Kur'an*] (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-tibâa ve'n-neşr, 1961s. 84 vd.; Mu'tezile Kur'an'ı peygamberin nübüvvetine dair bir delil kabul ederken Abbâd

doğaldır ve dolayısıyla “Kur’ân arazlardır” söylemi Allah’ın kelâmını O’nun kelâmı başka bir mahal üzerinde yaratmasından ibaret olarak görmesi şeklinde yorumlanabilir. Zira yaratılan şey ses olduğundan son tahlilde bunlar birer arazdır. Abbâd bu noktada fikirlerinin oluşumunda etkisi açık olan Hişâm’ın hocası Muammer’den kısmen farklılaşmaktadır. Muammer’e göre Kur’ân, hakikî manada Allah’ın kelâmı değildir, çünkü araz Allah tarafından doğrudan doğruya, hakikî manada yaratılmamıştır. O hâlde Kur’ân Allah’ın fiili olmayıp, Kur’ân’ın işitildiği mekânın yani cismin (örneğin ağaçtan işitilirse ağacın, melekten işitilirse meleğin, taştan işitilirse taşın) fiilidir.¹⁸³ Bu düşünce, Muammer’in, arazları cismin yarattığı birer fiil,¹⁸⁴ cansız varlıklardaki değişim ve dönüşümleri de mahallin tabiatının gereği olarak görmesinin sonucudur.¹⁸⁵

Abbâd’ın Mihne ile organik bir bağının bulunup bulunmadığı kesin olmamakla birlikte, hem Mihne dönemine şahitlik etmesi, hem de Kur’ân’ı arazlar kabul etmesiyle Mihne sürecine veya en azından fikrî zeminin teşekkülüne katkı sağladığı ifade edilebilir. Zira tartışma her hâlükârda Kur’ân’ın yaratılmışlığı üzerinedir.

2.5. Fiilî Sıfatlar

Abbâd’a göre fiilî sıfatların, ilâhî isimlere ilişkin tasnifinde “Allah’ın fiilinden kaynaklı isimler”e karşılık geldiği anlaşılmaktadır.

Abbâd Basra Mu‘tezilesi’nin benimsemiş olduğu muhdes irade anlayışından¹⁸⁶ farklı olarak “Allah ezelde ne mürîddir ne de değildir.” düşüncesini benimser ve Allah’ın mürîd oluşunu fiilî sıfatlara bağlar.¹⁸⁷ İlk başta burada bir kararsızlık ifadesi olduğu düşünülse de o, Allah’ın ilmi ile kudretini birbirine eşdeğer görmesinden hareketle Mu‘tezile’nin tamamında olduğu gibi ezeli varlıkların varlığını gerektireceği için iradenin fiilî sıfat¹⁸⁸ olması hususunda bir problem görmemektedir. Maamâfih mutlak manada ve

bu yönüyle Mu‘tezile’den ayrılarak Kur’ân’ın araz olmasıyla ne Allah’a ne de peygambere delalet edeceğini söyler. Detaylı ilgi için bk. Nübüvvet bahsi, s.... Kur’ân, kelâm olması itibarıyla Mu‘tezile tarafından da araz olarak kabul edilir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. VII, s. 3. Fakat burada Abbâd isbat-ı vacip yönünden arazları Mu‘tezile’nin genelinin aksine delil olarak kabul etmemektedir.

¹⁸³ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, ss. 192-193; c. II, 405; Hayyât, *İntisâr*, s. 57.

¹⁸⁴ Neseî, *Tebseratü’l-Edille*, c. I, s. 342; c. II, s. 212.

¹⁸⁵ Mânkîm, *Ta’lik*, s. 388.

¹⁸⁶ Mânkîm, *Ta’lik*, s. 440. Daha geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. VI/II [*el-İrâde*] (nşr. George C. Anawati), Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme li’t-te’lif ve’t-terceme ve’t-tibaa ve’n-neşr, 1962, ss. 137-148; a.y., c. XX/II [*Fi’l-İmâme*] (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Süleymân Dünyâ), Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, t.y s. 186.

¹⁸⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, s. 512.

¹⁸⁸ Mânkîm, *Ta’lik*, s. 431; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. VI/II, s. 3.

sadece “Ezelde mürîd değildir” ifadesini kullanmaktan imtina etmek suretiyle Allah’ın irade ile yaratan bir fail olduğunu kabul etmeyip *mûceb bi’z-zât* olduğunu savunan felsefecilerden ayrılma kaygısına sahip olduğu da anlaşılmaktadır.

Bu temel üzerinde Abbâd Allah’ın ezelde ne *muhsin, âdil, hâlık, cevâd, râzık, mün’im, mütefaddıl, mükellim, sâdık, muhtâr, mürîd, râdî, sâhit, muvâlî, muâdî* oluşunu, ne de olmayışını reddetmiştir.¹⁸⁹ Bu isimlerin Allah’ın fiili sebebiyle isimlendirildiği isimler olduğunu söylemiş¹⁹⁰ ve diğer fiilî sıfatlar hakkında da aynı kanaati benimsemiştir.¹⁹¹ Bu hususta da bir yandan Allah’ı ezelde âtil bırakmaktan, bir yandan da ezeli fiillerin sonucu olan varlıklara ezeli atfetme ve dolayısıyla ezeli varlıkların çokluğu noktasına gitmekten sakınma yönünde beyanlarda bulunduğu görülmektedir.

Öte yandan Mu‘tezile’nin geneli Allah’ın Rahmân ve Rahîm oluşunu fiili sıfatlara bağlarken¹⁹² Abbâd ise, Allah’ın sadece ezelde Rahmân olduğunu söylemektedir.¹⁹³ Bu hususa tersten baktığımızda ise Allah’ın ezelde Rahîm oluşunu reddetmektedir. Muhtemelen Abbâd Rahman’ın mübalağayı ifade ettiği bir düşüncüyü benimserken, Rahîm tabirinin ise nimet verilecek bir varlığı gerektirmesinden¹⁹⁴ hareketle Allah’ın ezelde Rahmân olduğunu söylüyor fakat Rahîm oluşunu ise fiili sıfatlara bağlıyordu.

2.5.1. Halk Tabirinin Anlamı

Yaratma veya *halk* meselesi, tabiatıyla fiilî sıfatlar konusunun bir alt başlığıdır. Hem Abbâd hem de Bağdat Mu‘tezilesi yaratma (*halk*) kavramına, yoktan yaratma (*ihtirâ*) anlamı yüklemekte ve dolayısıyla özellikle Abbâd yaratmanın sadece Allah’a mahsus olduğunu vurgulamaktadır. Binaenaleyh o, “*Yaratanların en güzeli olan Allah ne*

¹⁸⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 179, 186; c. II, ss. 498-499.

¹⁹⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, s. 499.

¹⁹¹ Mesela Abbâd’a “Allah ezelde hâlık mıdır?” diye sorulunca bunu reddetmiştir. “Ezelde hâlık değil midir?” diye sorulduğunda bunu da reddetmiştir. bk. Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, ss. 179, 186.

¹⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 196.

¹⁹³ Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, s. 499; Böylece Abbâd Rahmân’ı zâtî sıfatlara bağladığına dair bk. Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 117;

¹⁹⁴ bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c.XX/II, s. 206.

yücedir.”¹⁹⁵ ayetindeki *ahsenü’l-hâlikîn* ibaresinde yer alan çoğulluk eki *yâ* ve *nûn* harflerinin zaid/sıla olduğunu söylemektedir.¹⁹⁶

Kâdî Abdülcebbar, Abbâd’ın bu görüşünün muhtemel delillerini şöyle zikreder:

a) “Allah’tan başka yaratıcı mı var?”¹⁹⁷ beyanı ile Allah yaratıcılık vasfını diğer her şeyden nefyederek, kendisinden başka bir yaratıcının oluşunu reddetmiştir. Kâdî Abdülcebbar, bu ayeti bağlamında değerlendirerek buradaki nefyi Allah Teâlâ’nın kendisi dışında hiç bir yaratıcının gökten ve yerden rızık veremeyeceğini nefyetmesi olarak yorumlar.¹⁹⁸

b) Abbâd’ın “Hiç yaratan, yaratmayan gibi olabilir mi?”¹⁹⁹ ayetinden hareketle Allah’ın yaratma vasfını sadece kendisine has kıldığı iddiasında bulunduğu söylenebilecektir. Kâdî Abdülcebbar’a göre ise buradaki kasıt, nimet verme ve yaratma açısından kulluk edilmeye layık olanın sadece kendisi olduğudur. Çünkü bu manada bir yaratma, putların değil kendisinin özelliğidir. İlk bakışta bu ayet tek yaratıcının Allah olduğuna delalet ediyor görünse de, Allah’a ve sair varlıklara nispet edilen yaratmayı birbirinden tefrik etmek gerekmektedir. Nitekim “... Benim iznimle balçıktan kuş heykeline benzer [bir şey] yarattığında...”²⁰⁰ ayetinde olduğu gibi Allah Teâlâ insanın takdir etmesinden dolayı onun için de yaratma kelimesini kullanmaktadır.²⁰¹

c) Abbâd, Allah “Benim iznimle doğuştan kör kimseyi ve alaca hastalığına yakalanmış kimseyi iyileştiriyor, yine benim iznimle ölüyü diriltiyordun...”²⁰²

¹⁹⁵ Mü`minûn 13/14: “...فتبارك الله أحسن الخالقين...”. Mânkdîm, *halk* tabirinin ölçüp biçme anlamına geldiğini, söyler. Zira “Sen bir şey vadettiğinde yerine getirdin, ölçüp biçtiğinde (خلقت) sonuçlandırdın.” beytinden hareketle *halk* tabirinin yoktan yaratma anlamına gelmediğini söyler. İşte bu manada insanın bir şey tasarladığı zaman da *halk* tabiri kullanabileceğini söyler. Eğer *halk* kelimesine *ihtirâ*’ anlamında kullanılırsa, Allah dışında hiç kimsenin vasıflanmaması gerekmektedir. Bu mana verildiği takdirde ise “Allah yaratanların en güzelidir” ayeti anlamsız olacaktır. bk. *Ta’lik*, s. 548.

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. VII, s. 210; Mânkdîm, *Ta’lik*, s. 548. Abbâd tenzih amaçlı bir vurgudan dolayı böyle bir düşünce de olsa da “yaratıcıların en güzeli” ifadesindeki çoğul harfleri atıp, “yaratıcının en güzeli” demesi dil üslûbu açısından bariz bir hatayı ihtiva etmektedir. Nitekim ism-i tafdîl, ortak vasıflara sahip varlıklarda karşılaştırma amacıyla daha üstün ve yetkin olanı ifade etme açısından kullanılır. İşte tam bu noktada Abbâd’ın aşırı tenzih vurgusuna sahip olması, Allah ve insanın vasıflarında bir ortaklık olması düşüncesine kapı aralamaması sadedinde böyle bir fikre saik olduğu görülmektedir.

¹⁹⁷ Fâtır 35/3: “...هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض...”

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. VII, s. 210.

¹⁹⁹ Nahl 16/17: “...أفمن يخلق كمن لا يخلق...”

²⁰⁰ Mâide, 3/110: “...وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني...”

²⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. VII, s. 211.

²⁰² Mâdie, 3/110: “...وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني...”

buyurmasına rağmen, bu beyanın söz konusu fiilleri Hz. İsa'nın gerçek manada yaptığı anlamına gelmediğini söylemektedir. Ona göre bu fiillerin hakikî manada yaratıcısı Allah iken, Hz. İsa'ya mecazî manada nispet edilmiştir. Yaratmanın da, diriltme ve iyileştirme gibi mecazî anlamda olduğu itirazında bulunur.

Kâdî Abdülcebâr, cevap sadedinde buradaki zahir anlamdan dönmenin gerekmediğini, zira ibareyi mecaza hamletmeyi gerektirecek bir delil veya karinenin bulunmadığını belirtir. Alacalıyı iyileştirme ve ölüyü diriltme hususlarında Hz. İsa'nın kâdir olmadığı barizdir ve dolayısıyla bu fiilin Hz. İsa'nın duası sebebiyle Allah tarafından gerçekleştirildiği kabul edilmeli ve söz konusu ifadeler mecaza hamledilmelidir. Öte yandan Hz. İsa'nın kuş biçiminde bir şey yapmaya kâdir olduğu sabittir ve ibareyi zahiri üzere anlamayı engelleyen bir durum da yoktur. Maamâfih buradaki *halk* tabiri, takdir ve tasvir anlamında kullanılmıştır. Nitekim Allah Teâlâ'nın “... ve siz bir iftira yaratıyordunuz...”²⁰³ buyurması, kul için yaratma ifadesinin kullanılabilmesine dair bir delildir.²⁰⁴

d) Abbâd'ın diğer bir delili ise Müslümanlar'ın icmalî ya da tafsilî olarak insana yaratıcı denilmesini kabul etmemeleri ve sadece Allah'ın yaratıcı olup O'ndan başka bir yaratıcı bulunmadığını kabul etmeleridir ki bu bir anlamda icmâ manasına gelmektedir. Kâdî Abdülcebâr, yukarıda zikri geçen Kur'ânî beyanların bunun aksini ortaya koyduğunu, Allah dışında bir varlık için hiçbir sınırlamaya gitmeksizin mutlak olarak *hâlık* lafzı kullanılamasa da mukayyet biçimde kullanılmasının mümkün olduğunu, örneğin kişi için “işlenmiş deriyi yaratıyor (*yahluku*)” tabirinin kullanılabilmesini savunur. İnsan için mutlak manada *rab* tabiri kullanılmazken onun “evin ve kölesinin efendisi (*rabb^{ün} li-dârihi ve abdihi*)” olduğunu söylemek şer'î örf açısından da imkân dâhilindedir.²⁰⁵

Abbâd'ın söz konusu itirazları ilk bakışta Mu'tezile'nin insanı kendi fiillerinin yaratıcısı gören anlayışıyla bağdaştırılmaz görünmekte ve Sünnî yaklaşıma meylettği intibai uyandırmaktadır. Maamâfih insan fiillerinin Allah'ın müdahalesi olmaksızın kişi tarafından gerçekleştirildiği kanaatinin Abbâd tarafından da savunulduğu açıktır.²⁰⁶

²⁰³ Ankebût, 29/17: “...وتخلقون إفاكا...”

²⁰⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. VII, s. 211

²⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. VII, s. 212.

²⁰⁶ bk. İnsan Fiilleri, s.....

Binaenaleyh onun bu tavrı, her konuda olduğu gibi Allah ile insan arasında lafzen dahi olsa bir müşabehet vehmi uyandıracak her türlü fikir ve ifadeye karşı çıkmasının bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

5.5.2. Varlığın Oluşmasında İlâhî Hitap: *Kün*

Mu‘tezile bir şeyin yaratılmasının o şey olup olmadığı hususunda ihtilaf etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın bir şeyi yoktan var ettiğini ve o şeye -muhtemelen madum- “*kün*” lafzını demesiyle Allah'ın iradesine bağlı olarak varlığın gerçekleştiğini söyler.²⁰⁷ Abbâd bir şeyin yaratılmasının Ebü'l-Hüzeyl'in dediği gibi söz olduğunu söylemektedir fakat, “*innallâhe kâle lehû kün*” demeyerek Ebü'l-Hüzeyl'in dediğinden farklılaşmaktadır.²⁰⁸ Nitekim Abbâd'a göre, yaratmanın mahlûk denilen bir şeyin varlığını gerektirmektedir. Bu yönüyle Abbâd, yaratma denilen olgunun ancak yaratılan şeyin varlığa çıkmasıyla söz konusu olabileceği görüşündedir. Bir şeyi yaratmak o şey olmadığından hareketle yaratmanın olabilmesi için, mutlaka yaratılanın varlığa gelmesi kanaatindedir.

2.5.3. İlet

Abbâd Allah'ın varlıkları yaratmasının bir illete bağlanıp bağlanmayacağı hususunda sair Mu‘tezililer'e muhalefet ederek Allah'ın varlıkları illetsiz olarak yarattığını savunduğu aktarılmaktadır.²⁰⁹ İbn Metteveyh, -muhtemelen Abbâd'ı da kastederek- mezhebin bazı üstatlarının (*ba'du şuyûhinâ*) “Allah'ın mahlûkâtı bir illete binaen yarattığı (*innehû te'âlâ haleka'l-halka li-illet^m*)” görüşüne karşı çıktıklarını belirtmekte, ancak burada söz konusu “illet”in -İslâm filozoflarında görüldüğü şekliyle bir illet değil- Allah tarafından fiilin/yaratmanın gerçekleştirilmesine sebep teşkil eden “hikmet” olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Binaenaleyh ona göre “illete binaen yaratma”ya yönelik bu itiraz, -öyle anlaşılıyor ki Allah'ın fiillerinin bir hikmet ve garazla ilentilendirilmesinin zorunlu olduğuna karşı çıkanlara işaret etmek üzere kullandığı- Cebriyye'nin kanaatinden farklı bir husustur. İbn Metteveyh'in ifadesiyle söz

²⁰⁷ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 363; Ebü'l-Hüzeyl'in yaratmayı ifaden eden *kün* lafzıyla Kur'ân anlamında bir kelâmdan farklı farkat yaratmayı ifade eden *kün* ibaresinin bir mahalde Allah tarafından yaratıldığını söyler. bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 202.

²⁰⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 364.

²⁰⁹ İlette Ebü'l-Hüzeyl, yaratma yani irade ve söz manası vererek, Allah'ın varlıkları onların menfaati sebebiyle yarattığı anlamını yükler. Nazzâm illete, “Allah'ın varlıkları yaratmasındaki gaye” manasını vererek, Ebü'l-Hüzeyl ile aynı kanaati benimsemiştir. Fakat buradaki Nazzâm'ın menfaat anlayışı, Ebü'l-Hüzeyl'in menfaat anlayışından farklılık arz eder ve o illetin bir mahlûk olmayıp zaten var olan bir şey olduğunu dile getirir. Muammer ise, varlıkların bir illet sebebiyle yaratıldığını söyler ve illetin sonu ve toplamı olmadığı kanaatindedir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 252-253.

konusu itirazı yapan Mu‘tezilî/ler, Allah’ın fiillerini bir hikmete binaen yaptığını kabul etmektedir ki bu da yaratılmışlara iyilikte bulunmak (*ihşân*) ve onlara nimet vermektir (*in’âm*). Fiilin yapılmasındaki bu hikmet yönü gerçekleştiğinde ise fiili bunun dışında bir başka illet ile gerekçelendirmeye gerek kalmamaktadır. Nitekim örneğin iyilik yapan (*muhsin*) bir kimseye “Niçin iyilikte bulundun?” sorusunu yöneltmek abestir; zira fiilin bizatihî *ihşân*/iyilik olması niçin yaptığını anlamak veya açıklamak için yeterlidir. İşte, Allah’ın fiillerini bir illetle gerçekleştirdiğinin söylenemeyeceğini iddia eden kimse bu hikmet yönü tahakkuk etmiş olduğundan Allah hakkında bir zorunlu kılma (*icâb*) vehmi uyandıracak başka bir lafzın kullanılmasını gereksiz ve anlamsız görmektedir.²¹⁰ Abbâd’ın mezkûr itirazını bir açıdan kendisini Allah’ı ihtiyar sahibi yaratıcı bir fâil değil, varlıkların/fiillerin kendisinden zorunlu olarak sudûr ettiği *mûceb bi’z-zât* bir varlık olarak gören İslâm filozoflarından ayırmaya matuf olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak öte yandan İbn Metteveyh’in tespit ve beyanları dikkate alınırsa bu hususta diğer Mu‘tezilîler’den farklı düşünmediği sonucuna da ulaşılabilecektir.²¹¹

2.6. Haberî Sıfatlar

Varlığı ancak nass/sem‘ ve bildirim (*haber*) yoluyla bilinebilen ve ilk bakışta Allah hakkında insan zihninde insanbiçimci bir tasavvurun, yani teşbih ve tecsîm fikrinin oluşmasına yol açan müteşabih ifadeler olan haberî sıfatları Mu‘tezile, tevhid ve tenzih ilkeleri doğrultusunda tevil etme yolunu benimsemiştir.²¹² Abbâd, doğrudan doğruya

²¹⁰ İbn Metteveyh, c. II, s. 180; krş. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XI [et-Teklif] (nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire: ed-Dârü’l-Mısıriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1965, s. 91-93.

²¹¹ Neşşâr, bu hususta Muammer’in Nazzâm’ın “Allah ile illet birlikte değildir” şeklindeki görüşüne muhalif olarak, illete dâir “yaratmanın illeti Allah’a raci olması sebebiyle, Allah’ın illetlerin illeti ve manaların manası” görüşünün vahdet-i vücûda benzer bir anlayışı çağrıştırdığı kanaatindedir. En-Neşşâr buradan hareketle Abbâd’ın Allah’ın illetsiz yarattığı düşüncesinin, Muammer b. Abbâd’ın vahdet-i vücûda kapı aralayan tavrının önüne bir set çektiği kanaatindedir. bk. *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. II, ss. 373-374. Fakat Neşşâr’ın, *Makâlât*’tan verdiği kaynaktan hareketle böyle bir çıkarımda bulunması zorlama görünmektedir. Nitekim Muammer’in illete dair görüşü şöyledir: “Allah, mahlûkatı bir illet sebebiyle yarattı, illet ilet içindir ve illetler için bir toplamdan veya sondan (*gaye*) bahsetmek mümkün değildir.” bk. Eş’arî, *Makâlât*, c. I, s. 253.

²¹² Mesela *vech* kelimesini ele alırsak Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi, *vech* kelimesini Allah’ın zâtına tevil etme cihetine gitmektedirler. Onlar, Arapça’da *vech* kelimesinin zât manasında mecazî olarak anlaşılacağını şöyle temellendirmektedirler: “Araplar *vech* kelimesini zât yerine kullanırlar. ‘Senin yüzün (*vech*) olmasaydı bu işi yapmazdım’ cümlesindeki yüz kelimesi zât manasında olup ‘Sen olmasaydın bu işi yapmazdım’ demektir.” bk. Eş’arî, *Makâlât*, c. I, s. 165, 189. Mânkdîm de Allah’ın yüzünün cisim olduğunu söyleyenler için şöyle der: “*Vech*’in sözlükte zât manasında olduğu herkes tarafından bilinen bir husustur. Zira elbisenin yüzü güzel denildiğinde elbisenin kendisi kastedilir. Diğer taraftan Allah’ın yüzü cisim olsaydı, yüzü dışında herşeyin yok olması gerekirdi ki Allah bundan münezzehtir.” bk. *Ta’lik*, s. 227. Hayyât ise bu konuyu Ebü’l-Hüzeyl bağlamında tartışır (*İntisâr*, s. 76), fakat anlaşılın o ki bu husus Mu‘tezilenin tamamını etkilemiştir. Abbâd’ın Mu‘tezile’nin *vech*

Kur'ân'da geçtiği için bunların varlığını kabul etmekle birlikte, Allah'ın iki eli, yüzü, gözü, yanı (*cenb*) gibi özelliklerinin olduğuna işaret eden lafızların sadece Kur'ân kıraati esnasında telaffuz edilebileceğini, bunun dışında hiçbir şekilde Allah hakkında kullanılmayacağını savunur.²¹³ Nitekim Abbâd'ın takipçilerine “... *Her şey helak olacak, O'nun yüzü (vech) hariç...*”²¹⁴ ayeti sorulduğunda onların “Kur'ân'ı okuma dışında Allah'a vech izafe etmeyi kabul etmeyiz” dedikleri aktarılmıştır.²¹⁵

Allah'ın “ayn”ı, “nefs”i ve hatta -esasen tevil yapanlar açısından sıklıkla benimsenen bir yorum olan- “vech”inin O olduğunu söylemeyi, yani bu ibareleri Allah'ın zatıyla özdeşleştirmeyi dahi reddetmesi, onun haberî sıfatları tevil etmeyi doğru bulmadığının bir ifadesidir. Bu tavrın sebebi hakkında doğrudan bir bilgi aktarılmadığı için, kesin bir belirlemeye gitmek ilk bakışta zor görünebilir. Abbâd'ın haberî sıfatlar anlayışı hakkında hangi sebepten ötürü bu tavrı benimsediği söylemek zordur. Felsefe ile kelâmın uzlaştırıcısı olarak bilinen Kâdî Beyzâvî'de (ö. 685/1286) örneği görülen “haberî sıfatlar aklın idrakini aştığı ,ç,n Selef'e ittiba etmek gerektiği ve haberî sıfatların gerçekte ne anlam ifade ettiğini Allah'a havale etmenin esas olduğu”²¹⁶ yönündeki tutum muhtemel bir sebep olarak gösterilebilir. Nitekim Abrahamov, “Abbâd'ın, bilgisine ulaşmadığı bir şey hakkında konuşmayı anlamsız bulduğu” şeklindeki tespitiyle bu kanaate meyletmiş görünmektedir.²¹⁷ Ancak böyle bir yaklaşım, özünde Selef ulemasının haberî sıfatlar hususundaki yaklaşımıyla²¹⁸ birebir örtüştüğü için, Abbâd'a nispet edilmesinin ne kadar isabetli olacağı tartışmaya açık bir husustur. Binaenaleyh, Abbâd'a göre muhtemelen bu gibi ifadeleri tevil cihetine gitmenin, son tahlilde bunları şu veya bu şekilde -belki Kur'ân kıraati dışındaki hâllerde de- Allah'a izafe etmek ve O'nun

tabirine zât anlamını yüklemesini de Allah için zât lafzını kullanmasıyla tamamen reddetmiştir. bk. Zât-Sıfat İlişkisi, ss. 22-24.

²¹³ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 166, 189; c. II, ss. 496, 521. Ayrıca Eş'arî, Allah'a izafe edilen *ayn* ve *yed* kelimelerin de Mu'tezile'nin bir kısmının reddettiğini ve bir kısmının *ayn*'a ilim, *yed*'e kudret manasını verdiklerini söylemiştir. Burada bu tevilleri reddettiği zikredilen kimse/ler/in tek başına Abbâd veya onun yanı sıra Hişâm olması kuvvetle muhtemeldir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 195.

²¹⁴ Kasas, 21/88: “...كل شيء هالك إلا وجهه...”

²¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 189.

²¹⁶ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr min Metâli 'i'l-enzâr* (nşr. Abbas Süleymân), Beyrut: Dârü'l-cil - Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1991, s. 190.

²¹⁷ Abrahamov, “‘Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, ss. 110-111.

²¹⁸ İmâm Mâlik'in “İstivâ malûmdur, keyfîyyeti meçhuldür, buna inanmak farz iken bundan soru sormak bidattir” şeklindeki beyanının çok karakteristik biçimde özetlediği bu tavrın özet ve toplu ifadesi için bk. Gazzâlî, *Halkın Kelamî Tartışmalardan Korunması: İlcâmü'l-avam an ilmi'l-keâm*, çev. Sabit Ünal, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1987, ss. 17-70.

hakkında bir anlam ifade ettiğini kabul etmek anlamına gelecektir. Bunun önüne geçmek ve hiçbir şekilde zihinde müşabehet fikrinin oluşmasına meydan vermemek adına Kur’ân kıraati dışında telaffuz edilmemesini ve bu bağlamda tevil için dahi olsa ele alınmamasını savunmuş olsa gerektir.

Öte yandan Abbâd’ın dilin kaynağına dair “hakikatin mecaza, mecazın hakikate dönüşmesini reddederek (yani hakikat hakikattır, mecaz mecazdır) isim-müsemma arasındaki uyum” görüşünün²¹⁹ nassın bildirdiği haberî sıfatların gerçeği yansıtmayacağı düşüncesinden hareketle tevili terk etmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim isim-müsemma arasında bir birliktelikten bahsedildiğinde, haberî sıfatların gerçeği yansıtmamasını gerektirmektedir.

Allah’ın haberî sıfatlarından birisi olan *istivâ*²²⁰ bağlamında O’na mekân izafe edilmesi hususu da tartışma konusu olmuştur. Mu‘tezile’nin tamamı, Mücessime, Râfıza ve Müşebbihe’ye muhalif olarak, Allah’ın bir mekâna nispet edilmesini, O’nu herhangi bir mekânın kuşatmasını kabul etmemiş,²²¹ O’nun hakkında yer, yön, bir *hayyiz*de yer tutmanın yanı sıra intikal gibi mekâna ilişkin hareketleri nefy etmiştir²²² ve dolayısıyla Allah’ın bir mekânda yer tutmaktan münezzehe olduğu hususunda ittifak söz konusudur. Ancak “Allah’ın her mekânda olduğu” (*el-Bârî biküllî mekân^m*) ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda Mu‘tezile kendi arasında ayrılmıştır. Ebü’l-Hüzeyl, Ca’fer b. Harb, Ca’fer b. Mübeşşir, İskâfi, Ebû Ali el-Cübbâ’ın de aralarında bulunduğu Mu‘tezile’nin cumhurunu oluşturan grup tabiatıyla bu ifadeye, Allah’ın zâtının bir mekânda oluşu değil, O’nun ilminin bütün mekânları kuşatması, bütün mekânların yaratma ve idaresini (*tedbîr*) gerçekleştirmesi, hiçbir mekânın bundan istisna teşkil etmemesi anlamını yüklemektedir.²²³ Hişâm ve Abbâd’ın da içinde olduğu diğer grup ise

²¹⁹ bk. Dilin Kaynağı, s. 21.

²²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *istivâ* ayetlerini tevil ederken “*Bişr kılıç kullanmaksızın ve kan dökmeksizin, Irak’a istivâ etti.*” beytini örnek gösterir. Zira burada *istivânın* kelimenin tam anlamıyla oturmayı değil, hükmü altına almayı ifade eden *istilâ* olduğunu söyler. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü’l-Kur’ân ani’l-metâin*, Beyrut: Dâru’n-nehdati’l-hadîse, t.y., s. 175, 253. Her ne kadar ilk dönemde Abbâd’ın *istivâya* dair herhangi bir yorumunu görmesekte Eş’arî’nin Mu‘tezile’nin *istivâya* dar *istilâ* anlamını yüklediğini göz önünde bulundurursak (Eş’arî, *el-İbâne an usûli’d-diyâne* (nşr. Beşir Muhammed Uyûn), Dimaşk: Mektebetü dâri’l-beyân - Taif: Mektebetü’l-müeyyed, 1990, s. 98) Abbâd’ın böyle bir tevili de reddettiğini söyleyebiliriz.

²²¹ Eş’arî, *Makâlât*, c. I, s. 155.

²²² Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 57.

²²³ Eş’arî, *Makâlât*, c. I, s. 157. Krş. Sâbûnî, *Kifâye*, s. 75; Kâdî, “*O, göklerde ve yerde olan Allah’tır... وهو الله في السموات في الأرض...*”, (En’âm, 6/3) ayetini izah ederken, “Allah Teâlâ’nın iki mekânda olması yahut aslen var olmayıp, sonradan var olan bir mekânın (*mevcûd*) [O’na, izafe dilemesi] nasıl doğru

Allah'ın hiçbir mekânda olmadığını, bilakis "O'nun ezelde olduğu hâl üzere olduğunu" savunmaktadır.²²⁴ Bu görüşleriyle onlar, Allah'ın mekân ve cismanî varlıklarla bağlantısını tamamen koparmayı hedeflemekte ve Allah'ın zâtı hakkında konuşulmasına da kesin biçimde karşı çıkmaktadırlar. Zira Allah'ın "neredeliği"ne ilişkin bir soru sormak veya beyanda bulunmak, O'nun varlıklarla olan ilişkisi ve fiillerinden bahsetmekten farklı biçimde doğrudan doğruya zâtı üzerine fikir yürütmek anlamına gelmektedir. Böylelikle Abbâd, Allah hakkında mekânla ilintili bir tanım ve tavsife gidilemeyeceğini söylemekle birlikte O'nun "her yerde olduğu"nu da kabul eden Cehm b. Safvân'dan daha ileri bir tenzih anlayışı sergilemektedir.²²⁵

2.7. Allah İçin Kullanılması Caiz Olmayan İsimler

2.7.1. Zât ve Nefs

Abbâd, Allah için nefis ve zât kavramlarını kullanmayı reddetmiştir. Bunun muhtemel bir sebebi, -yukarıda da zikredildiği üzere- bir yandan tenzihe yapmış olduğu vurgu bir yandan da zât-sıfât ilişkisi meselesini kökten bir çözüme kavuşturma arayışıdır.²²⁶ Allah'ın gaybî bir varlık olması sebebiyle, Allah için kullanılan zât tabirinin ne manaya geldiğinin tam olarak bilinemeyeceği,²²⁷ özellikle *nefs* kavramının hem erken dönemde insanın bir karşılığını ifade etmesi hem de süflî anlamları barındırması gibi hususların da Abbâd'ın bu yaklaşımında belirleyici olduğu söylenebilir.²²⁸ Zât ve nefis kavramlarının yaratılmış varlıklar için de kullanılması hasebiyle, Allah hakkında kullanıldığı takdirde, insan zihninde cismanî bir Allah tasavvuruna yol açabilme ve teşbih

olabilir?" sorusuna cevaben buradaki kastın "Allah Teâlâ'nın yerleri ve gökleri bildirmesi, koruması, idare etmesi" olduğunu ifade etmektedir. bk Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 127.

²²⁴ Eş'ârî, *Makâlât*, c. I, s. 157.

²²⁵ Abrahamov, "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", s. 113.

²²⁶ bk. Zât-Sıfât İlişkisi, ss. 23-24.

²²⁷ Abrahamov, "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", s. 111.

²²⁸ Kur'ân'da nefis kavramı genel olarak beşerî varlıklar için kullanılmaktadır. bk. Regis Blachere, "Nefs" Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", çev. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1982, sy. 5, ss. 189-190. Muhtemelen bu kullanım tarzından ötürü Mu'tezile kelâmcıları, insanın görünen yönüne ağırlık vermişlerdir. Bu bağlamda Abbâd, kıyasın gerçek manasıyla (*fi hakikati'l-kıyâs*) insanın beşer, beşerin insan olduğunu ve insanın cevher ve arazlardan oluştuğunu söylemektedir. bk. Eş'ârî, *Makâlât*, c. II, s. 330. Mu'tezile'nin insan görüşüne dair daha geniş bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezîlî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010, ss. 261-263.

ve teccîme götürme ihtimali, Abbâd'ın mutlak tenzih doktrini ile bağdaştırılamaz bir husustur.²²⁹

Onun, kullanılan bir kavramın/ismin isimlendirilen varlık hakkında gerçek bir anlama delalet etmesi gerektiğini savunan dil teorisi de zât ve nefis kavramlarını Allah için kullanmaktan imtinâ etmesinin bir sebebi olsa gerektir.

2.7.2. Vekîl ve Kefîl

Abbâd'ın yine hocası Hişâm ile aynı kanaati benimsediği fakat Mu'tezile'nin geneline ters düştüğü bir husus ise Allah'a vekîl ve kefil isminin verilmesidir. Abbâd ve Hişâm Kur'ân kıraati dışında Allah'ın vekîl adıyla anlamayacağı ve mesela *hasbünallâh ve ni'me'l-vekîl* denilmeyeceği iddiasında bulunmaktadırlar.²³⁰ Hocası Hişâm'ın vekîl ismine dair görüşü, Abbâd'ın kanaatini anlama yönünde ipuçları vermektedir. Hişâm, Allah için *hasbünallâh ve mütevekkelⁱⁿ aleyh* (kendisine dayanılan) ifadelerini tercih eder.²³¹ Hişâm'ın kaygısı, gramatik açıdan vekîl kelimesine yüklenmesi mümkün olan anlamlar incelendiğinde anlaşılabilir. Zira vekîl ismi etki eden (*fâil*) olmakla beraber etkilenen (*mef'ûl*) manasını da barındırmaktadır. Eğer ikinci anlam itibara alınırsa vekîl ismi, karşılıklı bir ilişki sonucu birisi tarafından atanan manasında vekîl anlamını ihtiva etmektedir ki kefil ismi de bu minvalde düşünülebilir. Hişâm ve Abbâd'ın tenzih kaygısıyla vekîl isminin birisi tarafından atanan anlamını zihne getirmeyecek bir formül geliştirerek *hasbünallâh ve mütevekkelⁱⁿ aleyh*'i tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Kâdî Abdülcebbâr da Allah hakkında “işlerimizi evirip çeviren (*kâim bi-emrinâ*), bizi koruma vasfına sahip (*mütevellî li-hifzinâ*)” manasında *vekîl aleynâ* tabirinin kullanılabileceğini, “işlerimizi görmek üzere bizim vazifelendirdiğimiz” manasında *vekîl lenâ* denilmeyeceğini ve rızık edinme çabasını terk edip bir anlamda işi Allah'a havale ve O'nu bu işe tevkil eden/bu işle görevlendiren kimseye de *mütevekkil alallâh* denilmemesi

²²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın “*nefs*” olarak nitelendirilmesi, özel cisimler hakkında ya da eşyâlardaki izafilik hakkında gerçek anlamda kullanılmasını reddederken, Allah'ın nefsi ile âlim oluşunu (*âlimün binefsihî*) zan ifade etmemesi sebebiyle “Allah Teâlâ'nın bir mahalle veya mekâna ihtiyacı olmadığı” anlamı yükleyerek kabul eder. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, c. V, ss. 239, 253.

²³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 196: “Abbâd”; c. II, s. 521: “Kefil”; Hişâm için bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 488; Hayyât, *İntisâr*, ss. 57-58, 169-170; Bağdâdî, *Fark*, ss. 145-146; İbn Hazm, *Fasl*, c. V, s. 62; İsferyânî, *Tebîr*, s. 64; Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî), Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986, ss. 43-44.

²³¹ Hayyât, Hişâm'ın “*hasbünallâh ve ni'me'l-vekîl*” denilmesinin İbnü'r-Râvendî'nin bir iftirası olduğunu, sadece “anlam bakımından birisi tarafından *vekîl* kılınmanın Allah için kullanıldığında doğru olmadığını” ifade eder. bk. *İntisâr*, ss. 58-59, 169-170.

gerektiğini belirtir.²³² Buradan hareketle Abrahamov, Abbâd'ın kaygısının insan ve Allah arasındaki ilişki açısından bakıldığında, Allahın fiillerinin tek taraflı olması yani insanın Allah'ın bir fiiline etki etmemesi²³³ ve ilâhî yüklemeleri fiiller olarak düşündüğünü söyler.²³⁴

2.7.3. Latîf

Abbâd, Allah hakkında mutlak bir ifadeyle latîf tabirinin kullanılmasını kabul etmemiş, bir şarta bağlı/mukayyet olarak, mesela *latîfü'l-ibâd* (kullarına karşı merhametli, kullarına dair bilgileri en ince ayrıntısına kadar bilen) şeklinde kullanılabileceğini söylemiştir.²³⁵ Esasen, latîf kelimesinin, kesîfin zıddı olarak “küçük ve ince olduğundan hissedilmeyen şey” anlamını ihtiva etmesi sebebiyle Allah hakkında mutlak olarak kullanılmasının caiz olmadığı yönünde yaygın bir kanaat de söz konusudur.²³⁶ Kelâm terminolojisinde Allah dışında kalan her şeyin cisim olarak görüldüğü ve buna binaen cismin, cin ve ruh gibi latîf cisimler ile toprak ve su gibi kesîf cisimler olmak üzere ikiye ayrıldığı bilinmektedir. Bu doğrultuda Allah'a latîf demek O'na cisimlik ve mekân izafe etmek anlamına gelebilecektir ki bu Abbâd'ın tenzih vurgusuna ters düşen bir husustur. Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'de, *latîfün habîr, Allâhu latîfîn bi-ibâdihî, inne rabbî latîfîn li-mâ yeşâ*²³⁷ gibi örneklerde latîf isminin belli bir bağlam içerisinde ve mukayyet olarak kullanılıyor olması, Abbâd'ın, bu ismin ancak bir şarta bağlı olarak kullanılmasını mümkün görmesi tavrını destekleyici mahiyettedir.

²³² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XX/II, ss. 216-217.

²³³ Binyamin Abrahamov, “‘Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, *Der Islam*, sy. 71/1 (1994), s. 111. Aynı yerde Abrahamov, insanın Allah'tan bir yardım istemesini de bu kapsamda değerlendirir. Anlaşıldığı kadarıyla Abrahamov'un kastı, Abbâd'ın kişinin Allah'a dua etmesi hususunda Allah'ın bu isteğe karşı bir etki sebebiyle bu isteklere cevap vermeyeceği manasında vekili reddettiği söylenebilir. Fakat Abbâd'ın bu kaygıyla hareket ettiğini düşündüğümüzde kulun acziyetini bilip Allah'a yönelmesi onun fiillerine bir tesir değil aksine onun mutlak hâkim olduğuna bir işarettir.

²³⁴ Abrahamov, “‘Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, s. 111. Yine burada Abrahamov, Abbâd'ın bu görüşünü Albinus'un “Tanrı'nın özünden bahsedilmese de dünyaya yönelik nedensellik bağından ya da dünyadaki eylemlerinden bahsedilebilir” görüşüne benzetir. Şunu ifade edelim ki İslâm düşüncesinde Tanrı'nın cisim, cevher, araz, nûr vs. gibi söylemlerini bir kenara bırakırsak zaten Allah'ın zâtı hakkında bir söylemden bahsetmek mümkün değildir. Buradaki en öne çıkan nas ise Allah'ın akla gelen tasavvurlardan dahi uzak olduğu “...ليس كمثلته شيء...” (Şu'râ 42/11) ayetidir.

²³⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 496.

²³⁶ Râzî, *Levâmî*, s. 185; Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyrî, *Şerhu esmâi'llâhi'l-hüsnâ* (tah. Abdülmünim Hulvanî), Beyrut: Dâru âzâl li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1986, s. 137; a.y., *et-Tahbîr fi't-Tezkîr* (tah. İbrahim Besyûnî), Kahire: Dâru'l-kâtibi'l- li't-tibâa ve'n-neşr, 1968, s. 53.

²³⁷ Hacc 22/63; Lokmân 31/16; En'âm 6/103; Ahzâb 33/34; Mülk 67/14: “*Latîfün habîr*”; Şu'râ 42/19: “*Latîfün bi'ibâdihî*”; Yusûf 12/100: “*inne rabbî latîfün limâ yeşâ*”.

2.7.4. Kâin ve Evvel

Abbâd sonrası Mu'tezilî tavırda görüldüğü üzere, bir şeyin var, yani mevcut oluşunu ifade etmek üzere onun için *kâin* lafzı kullanılabilir ve Allah Teâlâ hakkında bu anlam kastedilerek kullanıldığında bu hükmün bir istisnası değildir.²³⁸ Ancak Abbâd, Allah'ın aşkınlığına bir hanel getirecek olması ve bu tabirin Allah'ın zâtı hakkında herhangi bir anlam içeriğine sahip olmaması gibi sebeplerle Allah'ın mutlak olarak *kâin* ya da “varlığı yaratılmış şeyleri önceleyen mevcut (*kâin^{ün} mütekaddim^{ün} li'l-muhdesât*)” olarak nitelenmesine karşı çıkmıştır.²³⁹ Onun özellikle ikinci kullanıma karşı çıkmasının, cismanî varlıklarla Allah arasına kesin bir ayırım koyma ve bu bağlamda müşabeheti reddetme kaygısından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira “yaratılmış/*muhdes* varlıklardan önce var olan (*kâin*)/varlığı onları önceleyen” ifadesi bir arazın varlığını akla getirmektedir. “Önce var olmak”, zamansal açıdan ilk olmaya işaret etmektedir. Zaman hareketin, hareket de sonuç itibariyle cismin bir arazı olduğundan, “zamansal açıdan ilk olmak”, kaçınılmaz biçimde cismanî varlıkların bir arazı ya da özelliğidir; Allah hakkında böyle bir şeyin düşünülmesi ise tabiî olarak imkânsızdır.²⁴⁰ Onun Allah'ın kıdemini/ezeliliğini ifade etmek için yaratılmış varlıklara hiçbir işaretle bulunmadan ve onlarla ilintilendirmeksizin *lem yezel* tabirini kullanması, böylelikle Allah'ın zaman ve hareketle hiçbir bağıntısı bulunmayan sonsuz (ezelî ve ebedî) bir varlık olduğuna vurgu yapması da bu düşüncesinin bir yansıması olarak görülmelidir.²⁴¹

Abbâd'ın Allah'ın zaman ve hareketle ilintilendirmesinin önüne geçmeye ve buna zemin hazırlamak üzere yaratılmış varlıklarla arasını ayırmaya yönelik bu tenzihçi anlayışı “Allah varlıklardan öncedir (*kable'l-eşyâ*)”, “varlıkların ilkidir (*evvelü'l-eşyâ*)”, “varlıklar O'ndan sonradır/sonra var olmuştur (*inne'l-eşyâ' kânet ba'dehû*)” gibi ifadelerin kullanılmasına karşı çıkması ve eğer kullanılacaksa sadece -öyle anlaşılıyor ki sonsuz ve sınırsızlığını ifade ettiğini, bu anlamda *lem yezel* kavramının yerine ikame

²³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. V, s. 232.

²³⁹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 180; c. II, s. 521.

²⁴⁰ van Ess'in göre Abbâd, *kâne* ile zamansal yorumu anlamıştır. Tanrı'nın şimdi var manasında ele alınma ihtimaline değinir. Eğer zamansal boyut mutlaka vurgulanmak isteniyorsa eşyâlara herhangi bir atıf bulunmadan Allah öncedir demek gerekir. bk. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, s. 24.

²⁴¹ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 117; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. II, s. 372; Abrahamov, “Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, s. 113.

edilebileceğini düşündüğü- “önce” tabirinin mutlak biçimde kullanılmasını, yani Allah için ancak *innehû kabl* denilmesini mümkün görmesinde de yansımasını bulmuştur.²⁴²

2.7.5. Ferd, Vâhid²⁴³ ve İkkinin Üçüncüsü

Abbâd, Allah’ın *ferd* (yegâne) olmakla nitelenemeyeceği görüşündedir.²⁴⁴ Onun bu görüşte olmasının sebebi muhtemelen, Hz. Zekeriyya’nın “*Rabbim! Beni yalnız/tek başıma (ferd) bırakma!*”²⁴⁵ dediğini beyan eden ayete de referansla, *ferd* kelimesinin Allah hakkında nakîsa ifade edeceğini düşünmesidir.²⁴⁶

Öte yandan Mu‘tezile’nin geneli, *vâhid* kelimesine varlıksal açıdan yaklaşarak Allah için kullanıldığında parçalanamaz (*lâ yetecezzâ*) ve bölünemez (*lâ yeteba’ad*) manasını ifade ettiği fakat bunun medh anlamını barındırmadığını söylerken,²⁴⁷ Abbâd bu noktada onlara muhalif bir biçimde Allah için *vâhid* kullanımının sadece medh amaçlı olması gerektiğini savunur. Zira sayı olarak *vâhid* denildiğinde, sayılabilen bu “bir”e bir başkasının ikincisi ve üçüncüsü denilmesi de mümkün ve doğru olacaktır ve dolayısıyla Allah için “üçün üçüncüsü” veya “dördün dördüncüsü” denilmesi de bir beis teşkil etmeyecektir; bunu ise kabul edilebilir bulmamaktadır.²⁴⁸ Nitekim bu minvalde o, sayı unsurlarını barındırması sebebiyle Allah Teâlâ’nın, “her ikinin üçüncüsü, her üçün dördüncüsü” oluşunu reddeder.²⁴⁹ Allah için sayı temelli bir niteleme “dördün dördüncüsü” yahut “beşin beşincisidir” denilmesinin de önünü açar ki bu Kur’ân’ın

²⁴² Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 196; c. II, s. 496.

²⁴³ Burada şu hususu belirtmek lazım ki izah edilecek mevzuda Eş‘arî’nin kullanmış olduğu *ferd* manasının *vâhid* manasını karşıladığı net değildir.

²⁴⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, s. 499.

²⁴⁵ Enbiyâ 21/89: "... رب لا تنرني فردًا..."

²⁴⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Kurtûbî, *el-Esnâ fi şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ ve sıfâtihî*, (tah. İrfân b. Selîm el-Aşâ Hassûne), Dimeşk: Mektebetü’l-asriyye, 2005, s. 141. Kurtûbî bazı kimselerin bu görüşte olduğunu söylemekle beraber yaratılmış bir varlık için ferdiyetin eksiklik olabileceğini ifade eder. Çünkü yaratılmış bir varlık, tek başına yaşamını idame ettiremez. Fakat *ferd* tabiri Allah için kullanıldığında ise, Allah’ın kemal vasfına sahip olup kimseye muhtaç olmamasından ötürü bir yetkinliği ve medh ifade eder. Zira Allah vahdaniyet ve rubûbiyet açısından tektir (*münferid*).

²⁴⁷ İbn Metteveyh, *Mecmû’*, c. I, s. 215.

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. IV [Rü ‘yetü’l-Bârî] (nşr. M. Mustafa Hilmî - Ebü’l-Vefâ el-Ganimî), Kahire: ed-Darü’l-Mısriyye li’t-te’lif ve-t’terceme, t.y. ss. 241-242; Ebû Hanîfe de Allah’ın sayı olarak bir ile nitelendirilmesini doğru bulmayıp, benzerinin bulunmaması manasında bir denileceğini söylerken (Ebû Hanîfe, *el-Fikhü’l-ekber*, s. 4), Ebû Hâşim ve Ebû Ali, Allah için sayı olarak bir (*vâhid*) denilmesini, “çağının *vâhid*’i” denilen bir kimsenin nasilki bir benzer yoksa aynı şekilde Allah için de benzeri bulunmaması ve bölünebilir varlıklardaki ortak sıfatları reddetmek amacıyla bölünemez ve parçalanamaz anlamında “bir” olması gibi gerekçelerle kabul etmektedir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. IV, ss. 241-246.

²⁴⁹ Bağdâdî, *Fark*, s. 147.

sunduğu tevhid anlayışı ile bağdaşmaz.²⁵⁰ Öyle anlaşılıyor ki Abbâd, Mu‘tezile’nin tenzih anlayışını bu hususta da daha ileri taşıırken, Allah için sayı ifadelerinin kullanılmasının sadece diğer varlıklarla türdeşliği vehmi uyandırmasını dikkate almamış, teslis gibi anlayışları reddetmek için böyle bir söyleme kökten karşı çıkmıştır.

2.7.6. Mütakellim

Mu‘tezile’nin kahir ekseriyeti Allah’ın mütakellim olduğunu söylemesine rağmen²⁵¹ Abbâd, Allah için mütakellim vasfını kullanmaktan imtina etmektedir. Bunun muhtemel sebebi mütakellim kelimesinin mütefa‘‘il vezninde olmasıdır.²⁵² Zira mütefa‘‘il veznindeki *tekelleme* fiili, bu kalıbın taşıdığı mutâvaat yahut sayrûret anlamı sebebiyle, Allah hakkında kullanıldığında O’nun bir hâlden bir diğerine dönüşmesi ya da kendiliğinden değil diğer varlıklardan sâdır olan herhangi bir fiilin nüfuzu ve etkisi neticesinde *tekellüm* özelliğini kazanması anlamına gelecektir. Öyle anlaşılıyor ki Abbâd Allah’ın fiillerinin karşılıklı etkileşim saikiyle değil tek taraflı olduğu kanaatini vurgulamakta, bu suretle de sair varlıkların Allah’ı bir fiile sevk edebilme ihtimalini reddederek Allah ile diğer varlıkları aynı kategoriye dâhil etme düşüncesinin önüne geçmeye çalışmaktadır.²⁵³ Abrahamov’un ifadesiyle Allah’ın fiillerinin nesnesi olmak

²⁵⁰ Bağdâdî, Abbâd’ın bu düşüncesinin “...ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم...” (... üç kişi gizli konuştuğunda dördüncüsü O’dur; beş kişi gizli konuştuğunda altıncısı O’dur...)” (Mücâdele 58/7) ayetiyle çeliştiğini söyler Fark, s. 147). Fakat bu ayetin geneline bakıldığında, Allah’ın kullarının her halini bileceğini hususu öne çıkmaktadır ki Abbâd’ın bu hususu gözardı ettiği düşünülemez. Abbâd sadece Allah’ın sayılabilir varlıkların bir unsuru olacağı düşüncesinden kaçmaktadır. Mezkûr ayetin Allah’ın ilmini ifade ettiğine dair bk. Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fi ilmi’l-keîlâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire: Vizâretü’l-evkâf, 1971, s. 143.

²⁵¹ Kâdî Abdülcebâr’ın ifadesiyle Mu‘tezile’nin (*ehlü’l-âdl*) tamamı (*küllühüm*) Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu, yok iken varlığa çıkarıldığını ve Allah’ın Kur’ân’ı yaratması hasebiyle onun dolayısıyla haber veren (*muhbir*), söyleyen (*kâil*), emreden ve nehyeden olduğunu ve yine onunla “*mütakellim*” olduğunu kabul eder ve bu hususta aralarında bir görüş ayrılığı yoktur. bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. VII, s. 3; Kâdî’nin burada Abbâd’ı istisna etmeksizin Mu‘tezile’nin tamamına bu görüşü nispet etmesi ilginçtir. Sünnî kaynaklar da Mu‘tezile’nin tamamının Ehl-i sünnet’in aksine Allah’ın ezelde mütakellim olmadığını söylediğini ancak kendi zâtı için bir kelam yaratmak suretiyle “*mütakellim*” vasfını kazandığını kabul ettiklerini belirtir. Örneğin bk. Sâbûnî, *Kifâye*, s. 113. Krş. Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 186.

²⁵² Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 185; c. II, s. 516; Bağdat Mu‘tezilesi’nden İskâfî de aynı görüştedir. bk. İsfarayînî, *Tebîr*, s. 67.

²⁵³ Abbâd’dan sonra yaşayacak olan ünlü hadis âlimi Kirmânî (ö. 786/1384) meleğin aracı olmadığı çınılama tarzı vahiylerde bilginin gerçekleşmesi için iki taraf arasında bir eşitlik gerektiği kanaatini sürer. Bu iki eşitlik hususu ya dinleyen (peyhamber) ruhanî baskı sonucu söyleyenin (Allah) sıfatlarıyla sıfatlanır ya da bunun tam tersine söyleyen, dinleyen sıfatlarına bürünür. bk. Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1981, c. I, s. 28. Her ne kadar Kirmânî’nin bu görüşünün temellerinin erken dönem İslâm düşüncesinde yerini tespit edemesek de Abbâd’ın yaşamış olduğu dönemde benzer fikirlerin olmasını göz önünde bulundurursak onun bu tenzih yaklaşımı daha anlaşılır hâle gelmektedir.

mahlûkatın özelliği iken, Allah'ın insan eylemlerinin objesi olması insanın bir özelliğidir.²⁵⁴ Maamâfih Abbâd Allah'a mütekellim denmeyeceğini söylemekle birlikte bizzat Kur'ân'da Allah'a izafe edilen ve O'nun kelâmına delalet eden *kelleme* fiilinden hareketle Allah'ın varlıklara yönelik hitap etmesi manasında *mükellim*²⁵⁵ olduğunu kabul etmektedir.²⁵⁶

Eş'arî, Abbâd'ın -Mütekellim ismi için öne sürülen mahzurları taşımasına rağmen- Allah için mütefa'ül veznindeki Mütefaddıl ismini ve fey'ül veznindeki Kayyûm isimlerinin kullanılmasını mümkün görmesini kendi içinde bir çelişki olarak görmektedir.²⁵⁷ Bu noktada Abbâd'ın, Allah'ın isimlendirilmesinde ümmetin icmânını bir dayanak olarak kabul etmesine rağmen, hemen hemen icmâen kabul edilen mütekellim ismini kullanmamasının da bir çelişki olduğu söylenebilir.

2.8. Ru'yetullâh

Mu'tezile Allah'ın ahirette ve dünyada gözlerle görülemeyeceği hususunda fikir birliği etmiş²⁵⁸ olmakla birlikte O'nun ahirette idrâk edilmesi noktasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. İlk grubu oluşturan Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra) Allah'ın ahirette altıncı bir duyu yaratacağını ve bu duyu ile Allah'ın idrâk edilebileceğini söylerken²⁵⁹ Mu'tezile'nin çoğunluğunun ve Hişâm'ın hocası

²⁵⁴ Abrahamov, “‘Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, s.112.

²⁵⁵ Nisâ 4/164.

²⁵⁶ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, ss. 498, 516. Allah'ın kelâm sıfatı, tenzihî bir vurgu çerçevesinde âkil varlıklar da olması gereken bir özellik olup, belli bir süreç ve zamanla ilintili olarak, düşünmeyi, kurguyu belli bir zamanı gerektirmesinden ötürü Mu'tezile âlimlerince zâtî sıfatlara bağlanan fiilî sıfatlarda kategorize ederek Allah'ın zâtını değişim, dönüşüm ve zaman gibi unsurlardan beri kılmışlardır. Ayrıca belki şu hususu da burada zikretmek gerekir. Düşünmek zamana ilişkin bir gerçeklik olmakla beraber, belli bir zaman dilimlerinde düşünülen Allah tasavvurları, birbirinden olabildiğine farklılaşarak insan zihninde farklı çağrışımlara hitap eder. Yani insan zihnindeki değişim ve dönüşümün zamana yayılmış bir husus olması hasebiyle Allah'ı belli bir zamanda düşünmek dahi, onun tevhidinde ve tenzihine aykırı düşmektedir.

²⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s, 516.

²⁵⁸ bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtezâ: Gureru'l-Fevâid ve Dürru'l-Kalâid*, (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm) Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004, c. I, s. 49; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 119; Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 232 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. IV, s. 33 vd., Makdisî, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, c. V, s. 142.

²⁵⁹ Pezdevî ve Şehristânî, Dırâr b. Amr için “Allah'ın altıncı bir duyu ile görüleceği”; Eş'arî, “Allah'ı idrak edebilme”; Bağdâdî, “Tanrının mahiyetini görme” ifadesini kullanmıştır. İdrak, duyular yoluyla sabit olduğu için biz burada görme kelimesi yerine idrak kelimesini kullanmayı tercih ettik. bk. Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 78; Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 102; Eş'arî, *Makâlât*, s. 216; Bağdâdî, *Fark*, ss. 201-202; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 85. Kâdî Abdülcebbar altıncı his ile Allah'ı gözle görme şeklinin şu iki durumda gerçekleşeceğini söyler. Ahirette insana verilen bu duyuyla ya gözle gördüğümüz gibi sadece Allah görülür ya da gözle görme ve diğer duyulardan farklı olarak Allah'ı idrak etme noktasında bir duyudur. Burada ikinci ifade ilkinde göre daha makuldür zira Dırâr b. Amr Allah'ın kendisini göstermesi

Allâf'ın bulunduğu diğer grup ise Allah'ın kalp ile görüleceğini (*O'nu bilme*)²⁶⁰ savunmuştur. Abbâd, hocası Hişâm ile birlikte bu görüşü inkâr ederek Allah'ın kalben dahi görülemeyeceğini yani bilinemeyeceğini dile getirmiştir.²⁶¹ Abbâd bu görüşüyle Allah'ın ontolojik açıdan ahirette dahi beşeri algının ve duyuların ötesinde bir varlık olduğuna (*müteâl*), insanların dünyada iken Allah'ın ahirette görülebileceği düşüncesinde olmalarının bile teşbih ve teccime kaçacağına kanaat getirerek tenzihci bir yaklaşım sergilemiştir.²⁶² Onun yine “لا تدرکه الابصار و هو يدرك الابصار”²⁶³ ayetindeki gözler (*absâr*)²⁶⁴ kelimesini *basîret* manasında anlamış olması muhtemeldir.²⁶⁵

2.9. Hayır, Şer ve İvaz

İnsan düşüncesinin tarihi kadar eski olarak nitelenebilecek kötülük ve bunun Tanrı'yla ilişkisi problemi, felsefî düşüncenin erken bir örneği olarak Epikür'ün “O (Tanrı), şayet kötülüğü engellemek istiyor fakat engellemiyorsa o zaman âcizdir; gücü yettiği hâlde engellemiyorsa o zaman (Tanrı) kötü niyetlidir. O (Tanrı), istediği hâlde kötülüğü engelleyemiyorsa kötülüğün kaynağı nedir?”²⁶⁶ dilemmasında kendisini göstermektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen “Sizden biriniz, mal ve yaratılış bakımından kendisine üstün kılınan birisini görürse, kendisinin üstün kılındığı daha

şeklinde anlamış olsaydı bir göz olarak organa Allah'ı görme yetisini ekler yeni bir duyu yaratmasına gerek kalmazdı. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî* c. IV s. 102.

²⁶⁰ Kalp ile Allah'ı görmek “O'nun zâtını yahut mahiyetini bilmek” manasında yorumlanmıştır. bk. Bağdâdî; *Usûlü'd-Dîn*, s. 119; Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 157, 216; İbn Hazm bunu reddeder ve ru'yetin göz ile gerçekleşeceğini söyledikten sonra şöyle der: “*Ru'yetin (ahirette) kalp ile görülmesi/gerçekleşmesi imkânsızdır. Zira dünyada ârifler Allah'ı kalpleriyle bilir. Aynı şekilde kâfirler de ahirette Allah'ı kalpleriyle bilir.*” bk. Fasl, c. III, s. 10. Ehl-i sünnet Allah'ın görülmesinin O'nun bilinmesi gibi olduğunu söyler, çünkü görmeyi bir çeşit bilme olarak kabul ederler. Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 77.

²⁶¹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 157, 216.

²⁶² Abrahamov, Abbâd'ın bu hususta Cehm b. Safvân gibi Yeni Eflatunculuk'tan etkilendiğini söyler. bk. “Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, s. 110.

²⁶³ En'âm 6/103.

²⁶⁴ Ayette geçen gözler (*absâr*) kelimesi mecâz-ı mürsel sanatı ile cüz söylenip küll kastedilmiş olabilir. Yani gözlerin sahipleri (*zevi'l-absâr*) manasında anlaşılabilir ki bu da Abbâd'ın görüşünü destekler niteliktedir. Kur'an'da basiret sahipleri için *ülü'l-absâr* kullanılmıştır. bk. Âli İmrân 3/13.

²⁶⁵ Muhammed Esed *absâr* kelimesine “beşeri görüş (*human vision*)” manasını, Mustafa Öztürk “insan idraki” manasını vermiştir. bk. Muhammed Asad, *The Message Of The Qur'an*, 6/103; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 6/103.

²⁶⁶ David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion* (ed. Dorothy Coleman), New York: Cambridge University, 2007, s.74; Benzer bir görüş, İbnü'r-Râvendî, *Kitâbü't-ta'dîl ve't-tecvîr* kitabından da aktarılır: “O (Tanrı), kulumu hastalandırduğunda, hikmetli değildir. O, [kullarının faydasını] gözetken, onlara merhametli davranan bir varlık da değildir. Yine O kullarını fakirleştirip, onları sınavan (ibtîlâ), kendisine emredilmeyeceğini bildiği halde kendisine itaati emreden ve böylelikle kendisine karşı çıktığı için (kulumu) cehennem ateşinde sonsuzca beklettiğinden ötürü hakîm değil, sefihtir...” bk. Hayyât, *İntisâr*, s. 2.

düşük olan kimselere baksın”²⁶⁷ hadîsi de bize bu problemin erken dönem Müslümanlar’ın zihninde -insan olmanın tabîi ve fitrî bir gereği olarak- var olabileceğine işaret etmektedir.

Öte yandan adl ilkesi gereği Mu‘tezile, Ehl-i sünnet’ten ayrılarak, Allah’ın bütün fiillerinin mutlak manada güzel (*hasen*) olduğu, çirkini (*kabîh*) işlemeyeceği ve buna bağlı olarak kendisi için vacip olan hususları yerine getirmekten geri duramayacağı noktasında hemfikirdir.²⁶⁸ Bu ilke doğrultusunda Mu‘tezile, Allah’ın zulmü ve kabîhi işlemeyeceğini net bir şekilde ortaya koymakla beraber “Allah’ın kötülüğe yahut zulme gücünün yetip yetmeyeceği” hususunda fikir ayrılığı ortaya çıkmıştır.

Allah’ın zulme ve zorbalığa (*ez-zulm ve’l-cevr*) kâdir olduğunu kabul eden Mu‘tezile’nin ekseriyeti, O’nun bizzat zulmetmeye ve zorbalık sergilemeye de (*en yazlime ve en yecûra*) kâdir olduğunu söylerken, Abbâd, Muammer’e benzer bir şekilde²⁶⁹ Allah’ın zulme ve zorbalığa kâdir olduğu, fakat [bizzat] zulmetmeye ve zorbalık sergilemeye kâdir olmakla nitelenemeyeceği iddiasındadır.²⁷⁰ Ancak Allah hakkında zulme ve zorbalığa kâdir olmanın kabulü, Abbâd açısından -onun, Allah’ın hiçbir şekilde kötülüğü yaratmakla nitelenemeyeceği görüşü de göz önünde bulundurulduğunda- böyle bir şeyin gerçekleşebilir olma imkân ve ihtimaline kesinlikle hamledilemeyecektir. Nitekim Hişâm ve Abbâd, “Şayet Allah [özünde] kâdir olduğu zulmü işleseydi (*lev feale ’llâhu ez-zulme ...*) durum ne olurdu [bu nasıl izah edilebilirdi]?” şeklindeki mutasavver soruya iki uçlu bir cevap vermektedirler. Onlara göre eğer bu soruyla böyle bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususunda bir şüphe ortaya

²⁶⁷ Buhârî, Rikâk, 30.

²⁶⁸ Mesela bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. VI/I, s. 1; Nâtuk-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Buthânî, *Ziyâdâtü Şerhi’l-Usûl (Başran Mu’tazilite Theology: Abû ‘Alî Muḥammad b. Khallâd’s Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâfiq bi-l-ḥaqq Abû Ṭâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥḥânî (d. 424/1033) başlığıyla nşr. Camilla Adang – Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Leiden – Boston; Brill, 2011, s. 214; Krş. Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, c. II, s. 319.*

²⁶⁹ Muammer, nasıl ki bir erkeğin bir kadını hamile bırakmaya kuvveti olduğu halde hamile kalmaya gücü ve kuvveti yoksa, benzer şekilde Allah’ın kötülük yapma kudretine sahip olduğunu fakat kabîhi işlemeye kâdir olmadığı görüşündedir. Watt’ın tesbitine göre Abbâd da bu ayrımı kullanarak Allah’ın hiç bir kötülüğü işlemeyeceğini fakat Allah’ın kâdiri mutlak oluşundan da taviz vermediğini ileri sürer. bk. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981, ss. 300-301.

²⁷⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 200. Nazzâm, Câhız ve Esvârî de Allah’ın kabîh olana güç yetirmekle nitelendirilmesinin imkânsız olduğunu söyler. Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffûhu’l-Edille*, s. 89; Mânkdîm, *Ta’lik*, s. 313. Nazzâm için ayrıca bk. İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, s. 126 vd.

konuluyorsa, yani “şayet” ibaresi bir şüphe ve mümkün olma ihtimalinin ifadesi ise bu mutlak olarak reddedilecektir; zira onlar açısından bu hususta bir şüphe söz konusu değildir. Öte yandan bu kullanımla Allah hakkında böyle bir şeyin gerçekleşmesinin reddi ve olumsuzlanması kastediliyorsa, soruyu soran kişi de başlangıçta Allah’ın [vakiada/bilfiil] zorbalık sergilemediği ve zulmetmediğini (*lâ yecûru ve lâ yazlimü*) zaten kabul ve ifade etmiştir; binaenaleyh böyle bir soru yersiz ve anlamsız olacaktır.²⁷¹ Bu şekilde Hişâm ve Abbâd, Allah’ın kötü olarak nitelenen zulüm ve cevr kabilinden fiilleri realitede işleyebilir ve dolayısıyla kötülüğü yaratmış olması ihtimalini kökten reddetmiş olmaktadır.

Mu‘tezile’nin ekseriyeti hastalık, açlık, kıtlık gibi afetleri; ceza nevinden şer ve kötülük vb. şeyleri Allah’ın mecazî/zâhirî anlamda yarattığını söylerken,²⁷² Abbâd ise Allah’ın ne hakikî anlamda ne de mecazî anlamda, yani hiçbir surette şer yahut kötü olarak nitelenen şeyleri yaratmayacağını söyleyerek,²⁷³ daha da ileri bir tenzih anlayışı benimser. O, bu hususta Mu‘tezile’nin geneline, “Allah Teâlâ’nın şer olan bir fiili herhangi bir şekilde işlediğini iddia ederseniz o zaman Allah’ın şerir olmadığını nasıl söyleyebileceksiniz?” şeklinde bir itirazda bulunarak, Allah’ın hiçbir surette şer işlemediğini²⁷⁴ ve hiçbir şekilde Allah ile şerrin irtibatlandırılmayacağını söyleyerek, Allah’ı şerden tamamen tenzih eder. Hatta o bu işi bir adım daha öteye götürerek, Cehennem azabının dahi, ne mecazî anlamda ne de hakikî anlamda şer olduğunu dile getirir.²⁷⁵

Abbâd’ın bu düşüncesinin, Yemenî ve Fahrî’nin de itiraz ettiği üzere, “*Biz sizi, biraz korku ve açlık; malların, canların ve meyvelerin noksanlığı ile sınırlar...*”²⁷⁶ ayetiyle muhalif düşüğü düşünülebilir.²⁷⁷ O hâlde Abbâd, kötülük probleminin temel sorularının ifade ettiği şekilde “Allah’ın kötülüğe istemeksizin izin verdiği”²⁷⁸ kanaatinde midir? Ya da “Kötülüğün fâili/kaynağı Allah olmadığına göre kimdir?” Abbâd doğrudan doğruya

²⁷¹ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, ss. 202-203.

²⁷² Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 245.

²⁷³ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 246; c. II, s. 537-538; Yemenî, *Akâid*, c. I, s. 338; Fahrî, *Telhîs*, s. 148; İbn Hazm, *Fasl*, c. III, s. 178; c. V, s. 63; Seksekî, *Burhân*, s. 63.

²⁷⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, ss. 537-538.

²⁷⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, s. 538.

²⁷⁶ Bakara 2/155: “... ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات...”

²⁷⁷ Yemenî, *Akâid*, c. I, s. 348; Fahrî, *Telhîs*, s. 148.

²⁷⁸ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer The Devil in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 1984, s. 58.

Allah'a nispet edilen bu hususların, bizâtihi Allah'ın fiilleri olması sebebiyle kötü olmakla nitelenebileceğini ifade ederek, kötülüğün Allah'a izafe edilemeyeceği temel tezini muhafaza etmekte, böylelikle de probleme kökten bir çözüm getirmiş olmaktadır. Ona göre kötülük ihtiva eden bir fiil Allah'a nispet edildiğinde her hâlükârda O'nun kötünün kötülüğünü bilmediği ya da bilmesine rağmen bu kötülüğü yapmaya ihtiyaç duyması gibi bir düşünceyi zihne getirecektir ki her ikisi de Allah için imkânsız durumlardır. Şu hâlde bu fiillerin zahiren/insan bakış açısıyla kötülük olarak görülmesi mümkün olsa da esasen kötülük olmadığının izahı gerekmektedir. Abbâd, kötülük denilen şeyin izafî olduğunu, mecazen dahi olsa Allah'a kötülük nispet edilemeyeceğini, insan tarafından kötü olarak algılanması mümkün olan Allah'a ait fiillerin bir vecih/gerekçe ile aslında iyi/*hasen* olduğunu vurgular. Bunun dışında kalan ve gerçek anlamda kötü olarak nitelenebilecek şeylerin de faili Allah değil, insandır.

Esasen Mu'tezile'nin geneli de Allah'tan sâdır olan fiillerin kötü olmadığını ispatlamak suretiyle O'nun kötülük ile irtibatsızlığını ispatlama çabasında Abbâd ile müşterektir. Örneğin Allah tarafından kişiye verilen elemin son tahlilde kulun faydasına ve maslahatına olduğunu düşünmekle beraber, bunu haklı ve doğru kılan gerekçe olarak iki hususu öne sürerler. Birincisi, söz konusu elemin kişi tarafından bir şekilde hak edilmiş olması (*istihkâk*), ikincisi ise ibret almaya vesile teşkil etme (*i'tibâr*) ve bir bedelle karşılama/tazmin etme (*ivaz*) şeklinde ifade edilebilecek kula yönelik olan bir faydadır.²⁷⁹ Abbâd sair Mu'tezile'den ayrılarak, sadece ibret (*i'tibâr*) ve maslahat saikini yeterli görür ve bir bedel (*ivaz*) olmaksızın Allah'ın kullarına elem vermesini caiz olarak değerlendirir.²⁸⁰ Abbâd'ın bu görüşünün muhtemel dayanak ve gerekçeleri olarak şu hususlar tespit edilebilmektedir:

²⁷⁹ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. III, (tah. nşr. Jan Peters) Dârü'l-meşrik, 1986, s. 42. Her ne kadar Allah'ın elem vermesi Mu'tezile'nin aslah görüşüyle çelişiyor gibi görünse de Mu'tezile bir vakıa olarak Allah'ın elem vermesini kabul etmektedir. Nitekim onlar elemi, şu şartlar ile hasen görmüştür; a) bir faydayı ifâ etmek için yapılmışsa, b) bir zararın defetmek için yapılmışsa, c) istihkak sebebiyle yapılmışsa, d) bu ilk iki şıktan herhangi birisinin bulunduğu bir fikir (*zan*) ile yapılmışsa. bk. Sedîdüddîn Mahmûd el-Himmasî er-Râzî, *el-Münkız mine't-taklîd* (nşr. Müessesetü'l-neşri'l-İslâmî), 1412 h., c. I, s. 307. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XIII, [*el-Lutf*] (nşr. Ebü'l-Alâ Afifi), Kahire: Matbaatü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962, s. 298. Öte yandan Allah'ın kullarına elem vermesi gibi çirkin (*kabîh*) şeyleri yarattığı düşünüldüğünde Allah'ın her fiilinin *kabîh* olmadığı çıkmazına cevaben Mânkdîm, bu gibi fiillerin zâhiri manada değil hikmet açısından güzel olduğunu söyler. bk. *Ta'lik*, s. 132.

²⁸⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 108; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. III, s. 13, 59; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XIII, s. 104, 227; Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 489; Nâtık-bilhak, *Ziyâdât*, s. 226. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III, ss. 344-347; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, c. II, s. 168; Ebü'l-Abbas Abdullah b. Muhammed Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbas Abdullah b. Muhammed (ö. 293/906), *Mesâilü'l-İmâme ve muktetafât mine'l-*

a) Allah Teâlâ'nın "çocuğa" elem vermesinden dolayı ivaz vermesi mümkün olsa idi, ona lezzet olarak verdiği şeye karşılık azap etmesinin de mümkün olması gerekecektir.²⁸¹

b) Elem verilen kimsenin mükellef olması ya da olmaması arasında bir fark yoktur. Şayet mükellef ise *i'tibâr* doğrudan doğruya zaten eleme maruz bırakılan kişi için söz konusu olacaktır. Mükellef olmayan çocuğa elem verildiğinde ise, bu çocuk dışında kalan mükellef kimselerin *i'tibârı* elemi hasen kılmaktadır.²⁸²

Maamâfih sair Mu'tezililer Abbâd'ın bu görüşünün yanlış olduğunu savunur. Onlara göre Abbâd'ın iddia ettiği "mükellef olmayanlara verilen elemin, mükellefler için bir ibret oluşu" yine zulümdür. Çünkü yapılan zulümlerde ya zalime, ya da zalimden başkasına bir menfaat getirisi vardır. Oysa burada mazlumun zulüm karşısında herhangi bir faydası olmadığı gibi, bu zulüm sebebiyle ondan bir zarar defedilmeyip bizzat zarara uğrayan kişi mazlumdur. O, mükellef olmamasından ötürü de yaptığı bir fiilin sonucunu istihkak etmemiştir. Şayet elem, Allah tarafından mükellef birisine verilse, ortaya çıkan fayda, mükellefin kötülüklerden sakınması ve yerine getirmiş olduğu vacipler sebebiyle olduğundan, bu durumu zulüm kapsamından çıkarmaz. Böyle olunca da mükellefe verilen elemin sadece *i'tibâr* yönü dikkate alındığında herhangi bir bedel verilmemesi sebebiyle yine zulüm olacaktır.²⁸³ Böyle bir durum, Allah'ın zulüm işleminin caiz olduğu anlamına da gelecektir.

Bu noktada, -her ne kadar Mu'tezile içerisinde farklı kanaatler ortaya çıkmış olsa da- Ebû Hâşim ve Nâtık-bilhak gibi isimler tarafından savunulduğu üzere, tek başına "ivaz"ın dahi elemi hasen kılmak için yeterli olmadığı öne sürülmüştür. Buna göre, bir elemin, kabîh yönü ortadan kalktığına diğer bir kabîhlik yönü kalıyorsa bu, Allah'ın verdiği elemi hasen yapmamaktadır. Örneğin bir kimsenin, ücretli çalıştırmak üzere

kitâbi'l-ıvâsât fi'l-makâlât, (nşr. Josef van Ess) Beyrut: Frans Steiner Verlag, 1971, s. 99: (*ashâbu'l-Fuvatî* kaydı ile); Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (nşr. M. Yusuf Mûsâ – A. Abdülmün'im Abdülhamîd), Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950, s. 277; el-Mansûr-Billâh İbnü'-Reşid Ali ez-Zeydî Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-esâs li-akâidi'l-ekyâs* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü't-talî'a, 1980, s. 121; Ebû'l-Kâsım Selmân b. Nâsır en-Nisâbü'rî, *el-Gunye fi'l-kelâm* (nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî), Kahire: Darü's-selâm, 2010, c. 2, ss. 1039, 1042;

²⁸¹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 99: (*ashâbü'l-Fuvatî* kaydı ile).

²⁸² Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 490.

²⁸³ Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 490; Nâtık-bilhak, *Ziyâdât*, s. 226; ayrıca bk. Nisâbü'rî, *Gunye*, c. II, s. 1042.

tuttuğu adamın ücretini vermemesi nasıl kabîh ise, eğer adam kötü bir niyetle ücreti verse -ödemeyi yapmak suretiyle bir kabîhlik yönü ortadan kalkmış olmasına rağmen- bu da kabîh olmaktadır.²⁸⁴

c) Kişi ister sevap isterse ivaz kabilinden olsun, hak ettiği (*istihkâk*) bir şeyi kendi fiili sebebiyle hak etmektedir. Elem doğrudan doğruya Allah'ın fiili olduğundan dolayı, kişinin kendisine ait olmayan bu fiil sebebiyle ivazı hak etmesinden bahsedilemez.²⁸⁵

Abbâd'ın bu görüşü de *istihkâk*ı tek bir türe indirgemesi ve sadece kişinin kendi fiili sebebiyle bir şeyi istihkak edeceğini savunması noktasında eleştirilmiştir. Mânkdîm'e göre, müşahede âleminde bir kimsenin istihkak etmesi şeylerin bir kısmı, -medih ve tazimin hak edilmesi örneklerinde olduğu gibi- kendi fiili sebebiyle/ona bağlıdır ve sevap da bu kısmın bir örneğidir. Maamâfih, yaralama için verilen diyetler yahut itlaf edilen malın değerinin verilmesinin örneklediği başka birtakım şeylerin hak edilmesi ise bir başkasının fiili sebebiyle/ona bağlıdır. Binaenaleyh, örneğin kişi başkasının elbisesine asılıp onu yırtsa, o elbisenin değerini vermesi gerekirken, kendi elbisesini yırttığında bunun karşılığında bir bedel/tazmin (*ivaz*) hak edilmiş olmayacaktır. Gayb âlemi ve Allah'ın vereceği ivaz hakkında da aynı ayırım yapılması gerekli olduğundan, bu hususu gözden kaçıran Abbâd'ın kanaati Mânkdîm'e göre hatalıdır.²⁸⁶

d) Allah Teâlâ'nın vereceği bir ivaz sebebiyle acı çektirmesinin hasen olduğunu kabul etmek, herhangi bir kimsenin de başkasına ivaz karşılığında elem vermesini hasen olarak değerlendirmeyi gerekli kılacaktır. Abbâd burada, herhangi bir şeyi hasen ya da kabîh kılan özelliklerin, fiilin failinin kim olduğuna bağlı olarak değişiklik arz etmeyeceği, dolayısıyla insanın yaptığı bir fiili kabîh kılan özelliğin, Allah için de aynı fiili kabîh kılacağı gibi bir temel kabulden hareket etmektedir.²⁸⁷

Bu görüşün muhalifleri ise aynı düşünme tarzını, Abbâd'ın elem vermeyi haklı kılan unsur olarak gösterdiği *i'tibâr* meselesine tatbik ederek karşı çıkmaktadır. Buna göre -Abbâd'ın iddia ettiği gibi- Allah'ın sadece *i'tibâr* amacıyla elem vermesi caiz ve hasen olsa, aynı şey bir insan fail için de geçerli olmalıdır. Hâlbuki böyle bir durum kabul

²⁸⁴ Nâtik-bilhak, *Ziyâdât*, ss. 226-227.

²⁸⁵ Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 490.

²⁸⁶ Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 491.

²⁸⁷ Nâtik-bilhak, *Ziyâdât*, s. 228; Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 490.

edilemez. Zira kişi ister kendisine isterse bir başkasına elem verdiğiinde sonuç itibariyle bununla amaçladığı husus bir faydanın celbi veya zararın ortadan kaldırılmasıdır. Örneğin kişi çeşitli ilim ve sanatları öğrenme amacıyla zorluklara katlandığı veya hacamat yaptırdığında bununla mezkûr hususları hedeflediği açıktır ve burada kendisine yönelik elemi hasen kılan da bunlardır. Buna karşılık özellikle mükellef olmayan bir başka kimseye elem verilmesini haklı kılabilir ve bunu hasen hâle getirecek tek unsur bir zararın def edilmesi ve neticesinde bir bedel ve tazminin, yani ivazın söz konusu olmasıdır. Başka bir deyişle Abbâd'ın savunduğu gibi salt *i'tibâr* gayesi bu elemi hasen kılmaya yeterli değildir.²⁸⁸

Öyle görünüyor ki sair Mu'tezililer, Abbâd'ın bu görüşünü Mücbire'ye²⁸⁹ benzemesi sebebiyle yanlış bulmakta ve onlara karşı getirdikleri delilleri hemen hemen aynıyla Abbâd'a karşı da kullanmaktadırlar. Bununla birlikte Abbâd'ın ivazı gerekli (ve belki de mümkün) görmemesine rağmen, elemi verilmesini *i'tibâr* şartına bağlaması ve bundan dolayı acı çektirmenin hasenlik vasfını kazandığını söylemesi sebebiyle Mücbire'den farklılık arz ettiğini de kabul etmektedirler.²⁹⁰

Abbâd'ın, hayvanlara bu dünyada ivaz verilmesinin mümkün olduğunu ve bundan dolayı ahirette tekrar yaratılmayacağını savunan Ebû Hâşim'den farklı olarak, hayvanların diriltip yok edileceğini beyan etmesi,²⁹¹ onun hayvanlar için ahirette gerçekleşecek bir ivazın varlığını kabul ettiği şeklinde yorumlanmaya açıktır.

Sonra Abbâd'ın bu görüşte olmasını Kâdi Abdülcebâr ve İbn Metteveyh, Allah'ın verdiği hastalık gibi elemelerin bizzat Allah'ın fiili olup, bir lütuf olması sebebiyle, herhangi bir ivaz yahut istihkak gerektirmediği ihtimaline değinir.²⁹² Yani bunu hasen kılan şey ivaz değil, bizatihi lütuftur. Çünkü bedel, kötü bir fiilin gereğidir.

2.10. Aslah

Allah'ın kötülükle ilişkisi/elem vermesi ve ivaz meselesi doğal olarak Mu'tezile'nin *aslah* prensibi ile irtibatlıdır. Dünyevî alanı mı yoksa uhrevî alanı mı

²⁸⁸ Mânkûdîm, *Ta'lik*, s. 491.

²⁸⁹ Mu'tezile metinlerinde Mücbire olarak zikredilen grup çoğunlukla Eş'ariyye'dir.

²⁹⁰ Nâtik-bilhak, *Ziyâdât*, s. 228; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. III, s. 13; Ehl-i sünnet ile Krş. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 411.

²⁹¹ İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 110.

²⁹² Kâdi Abdülcebâr, *Muğnî*, c. XIII, s. 104; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. III, s. 13

kapsayacağı konusunda ihtilaf söz konusu olmakla birlikte, Mu‘tezile’nin tamamı, kullar için en iyi olanı (*aslah*) yapmanın Allah üzerine vacip olduğu hususunda hemfikirdir. Bu düşünce, Allah’ın iyiliğinin sınırları hakkında kanaat ortaya konulması ve O’nun yaptığı iyiliğin bir benzerini yapmaya kâdir olup olmadığının sorgulanması sonucunu doğurmuştur.²⁹³ Vâsıl b. Atâ, Allah’ın yarattığı bir şeyi tekrar yarattığında farklı olarak yarattığını, yarattığı her şeyin de en güzel surette olduğunu belirtmektedir.²⁹⁴ Ebü’l-Hüzeyl, Allah’ın yapmış olduğu salâhtan daha iyi bir salâh olmadığı, salâhının ve maddûrâtının bir bütünü (*küll*) ve toplamı (*cem’*) olduğu kanaatindedir.²⁹⁵ Nazzâm, Esvârî ve Câhız ise Allah’ın kudretine sınır koymanın O’nun için bir zem ve eksik olacağı düşüncesinden hareketle “Allah’ın salâhı ve güzelliklerin emsallerini sonsuz olarak yaratmaya kâdir olduğunu”²⁹⁶ savunmaktadır. Öte yandan Abbâd’ın hocası Hişâm, “Allah bir şeyi yarattığında, onun benzerini (mislini) yaratmaya ebediyen kâdir olmadığını fakat yarattığının dışında bir şey yaratmaya kâdir olduğunu”²⁹⁷ ifade eder. Abbâd ise Ebü’l-Hüzeyl’in görüşüne benzer şekilde²⁹⁸ “Allah’ın yaptığı her şeyin caiz olduğunu -ki burada Abbâd’ın Allah hakkında *cevâz* kavramını çoğu zaman mutlak gerçekleşeceğine delalet etmek üzere kullandığını göz önünde bulundurmak gerekir-, O’nun yapmadığı/yaratmadığı bir salâhtan bahsetmenin de mümkün olmadığını” ifade eder.²⁹⁹ İbn Hazm’a göre, Abbâd’ın bu görüşüne zemin teşkil eden kaygısı şudur: “Eğer Allah Teâlâ, insanlara karşı yapmış olduğu [iyilikler]den daha iyisini ve daha efdalini

²⁹³ Nâşî burada isimleri zikretmeden görüşleri verir. bk. Nâşî el-Ekber, *Mesâilü’l-İmâme*, s. 97.

²⁹⁴ Muhammet Selim İpek, “Vâsıl b. Atâ’nın Râ’sız Hutbesi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy. 34 (2015), s. 201.

²⁹⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 249.

²⁹⁶ Kâdî Abbülcebâr, *Muğni*, c. VI/I, s.127. Nazzâm için ayrıca bk. İbn Hazm, *Fasl*, c. V, s. 59.

²⁹⁷ İbn Hazm, *Fasl*, c. V, s. 62.

²⁹⁸ Koloğlu, *Kâdî Abdülcebâr’ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 77, dn. 148. Brunschvig’e göre Ebü’l-Hüzeyl, Allah’ın kudretine aşırı vurgusundan dolayı O’nun yarattıklarının mislini yaratacağını söyler. bk. Robert Brunschvig, “Mu‘tezile ve Aslah”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, çev. Hulusi Akar, sy. 4 (2002), s. 236. Fakat Allah’ın yapmış olduğu fillerinin bir toplamının olması, Allah’ın kudretine zeval getirdiği şeklinde düşünülmemelidir. Zira Abbâd da Allah’ın kudretine aşırı vurgu yapmaktadır.

²⁹⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 250; İbn Hazm, *Fasl*, c. V, s. 62; a.y., *Fasl*, c. III, s. 201. Eş‘arî, salah hakkında Ebü’l-Hüzeyl’in görüşünü verdikten sonra (: *Makâlât*, c. II, s. 577) ilerleyen sayfalarda isimlessiz olarak iki görüşten daha bahseder. Bu iki görüş birbirine çok yakın olmakla birlikte “Allah’ın kudretinin bir bütünü (*küll*)” ifadesi iki grupta da varken ilk görüşte “sonu (*gaye*)” ifadesi, ikinci görüşte “tamamı (*cem’*)” ifadesi kullanmıştır. Bu ve benzeri farklılıklar olmakla birlikte kesin olan şudur ki bu iki görüşten birisinin Abbâd’a ait olması muhtemeldir. Bu iki görüşü bir bütün olarak verirse, her iki görüşte de “Allah’ın salâhtan başka bir şeye kâdir olmadığı, salâhının bir toplamı olup benzerinin olmadığını ve eğer buna gücü yettiği halde bunu yapmamış olsaydı, Allah’ın cimri olması gerektiği” hususlarında hemfikirdir. Eş‘arî, *Makâlât*, s. 578. Bu ortak noktalar İbn Hazm’ın Abbâd’a dair verdiği bilgilerle örtüşür niteliktedir. bk. İbn Hazm, *Fasl*, c. III, s. 201.

yapmaya [kâdir olduğu] hâlde [bu iyiliklerden] onları mahrum etseydi, bu hâlde Allah, cimri ve zâlim olurdu”³⁰⁰ O böylece Allah Teâlâ’nın, tanrılık vasfı gereği yapmış/yapacak olduğu bir fiilde kusur olmaması sebebiyle, salâhı mümkün olan son kertede yarattığı ve dolayısıyla âlemin (*mef’ûl*) en mükemmel şekilde olması gerektiği kanaatindedir.

Abbâd bu kanaatiyle, kendi çağındaki Nazzâm, Esvârî ve Câhız gibi isimlerin, Allah’ın kudretine sınırlama getireceği ve O’nun için bir zem ve eksiklik ifade edeceği mülahazasıyla öne sürdükleri “Allah’ın salâh ve güzelliklerin emsallerini sonsuz olarak yaratmaya kâdir olduğu”³⁰¹ düşüncesinden ayrılmaktadır. Öte yandan Abbâd’ın bu yaklaşımı, kendisinden yaklaşık iki asır sonra yaşayacak olan Gazzâlî’de yansımaları bulmaktadır. Nitekim Gazzâlî’nin *leyse fi’l-imbân ebda’ mimmâ kâne* şeklinde formüle edilen “Bu âlemin suretinden daha mükemmel (*ebda’*), tertib açısından daha güzeli, yapılış açısından daha kâmilî olmadığı, Allah’ın daha mükemmel bir âlemi yaratma imkânı varken, onu [kullarından] gizlemesinin ilâhî lütufkârlığa yakışmayan bir cimrilik, daha üstün bir âlemi yaratmaya kâdir olmamasının ise ilâhî kudretle bağdaşmayan bir acziyet anlamına geleceği”³⁰² düşüncesi, onun Abbâd ile aynı endişeleri taşıdığına göstergesidir. Abbâd’ın görüşünün, Gazzâlî’nin kanaatinin ilk nüvesi olduğunu kesin biçimde ileri sürmek mümkün görünmese de, Gazzâlî’nin onunla aynı kanaati benimsediği rahatlıkla söylenebilecektir.³⁰³ Esasen antik Yunan felsefesinde Platon’un tanrıyı “iyi” ile özdeşleştiren “O (hayr) sadece iyidir, iyi olmak ona yakışır”³⁰⁴ beyanından Leibniz’in “mümkün âlemlerin en iyisi (*die beste aller möglichen Welten*)”³⁰⁵

³⁰⁰ İbn Hazm, *Fasl*, c. III, s. 201.

³⁰¹ Kâdî Abbülcebbâr, *Muğnî*, c. VI/I, s. 127.

³⁰² Gazzâlî, *el-İmlâ an işkâlâti’l-İhyâ (İhyâü ulumi’d-dîn XVI. cildin içinde)*, Kahire: Dârü’ş-Şa‘b, t.y., s. 3073. İbn Arabî’nin bu hususta Gazzâlî’yi takip ettiğine dair bk. Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, c. VIII, s. 286.

³⁰³ Özdemir, Abbâd ile Gazzâlî’nin görüşlerinin birbirine benzediği söylerken, Massignon, Gazzâlî’nin bu düşüncede olmasına Abbâd’dan gelen fikrî bir damarın sebebiyet verdiğini belirtir. Çünkü bu düşünceye göre mümkün denilen şey alternatifli ortaya konulamayıp, imkânlar dairesinin bütününe işaret etmektedir. bk. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001, s. 55; Lous Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, Paris: Gallimard, 1975, c. III, s. 83, dpn. 5. Aynı yerde Massignon, Yahya b. Adî’nin de “Tanrı’nın ihtimalli mümkünler arasından bir tercihte bulunmayacağı, zira Tanrı için en iyisini yapma dışında başka bir mümkün olmadığını ve bunun bir sonucu olarak Tanrı’nın bu dünyadaki düzeni değiştiremeyeceği” bilgisini aktarır.

³⁰⁴ Abdurrahman Bedevî, *Eflatun inde’l-Arab*, Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1955, s. 26

³⁰⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodicee*, Leipzig: Reclam, 1883, c. I, s.325 vd.

görüşüne kadar geniş bir skalada insanlık tarihinde böyle bir fikrî damarın var olduğu görülmektedir.³⁰⁶

Abbâd'ın, "Allah'ın salâhın mislini yaratmaya kâdir oluşunu" reddetmesi ve "O'nun imkân dairesinde olup da yapmadığı bir salâhtan bahsedilemeyeceğini" savunması, insan fiillerine ilişkin düşüncesiyle de irtibatlıdır. İleride ayrıntılı biçimde serdedileceği üzere Abbâd, Allah'ın müminleri ve kâfirleri yaratmadığı, sadece insanların cisimlerini yarattığı iddiasındadır. Ona göre mümin, iman ve insandan, kâfir ise küfür ve insandan müteşekkildir. Allah sadece insanı yaratmış, küfrü ve imanı yaratmamıştır.³⁰⁷ Onun buradaki temel endişesinin, Allah'ın birtakım kullarına -iman yaratmak suretiyle- lütfundan ihsan edip, diğerlerine vermemesi hâlinde kullar arasında ayrıma gittiği, bir anlamda bir kısmına iltimasta bulunduğu ve bunun da zalim bir tanrı olmasını gerektirdiği düşüncesinden sakınmak olduğu anlaşılmaktadır. Allah kâfirlerin iman edeceği hususları onlardan gizlediği ve onlara vermediği takdirde ise bu, zulmün en üst seviyesi anlamına gelecektir.³⁰⁸ Diğer bir deyişle Allah varlık bahşetmek ve imana ulaşabilecekleri imkânları vermek suretiyle tüm kulları için salâh olan hususları had safhada yaratmıştır. Esasen mümin için salâh olan imanı yarattığı kabul edilmediğinde, zaten ortada bunun misli olarak yaratılacak -ve kâfire verilebilecek- bir başka salâhtan bahsetme imkânı kalmamaktadır. Problem bu bakış açısıyla -Abbâd nazarında- kökten çözülmüş görüldüğünden, "salâhın mislini yaratmaya kâdir olmadığı" şeklindeki beyanın sadece teyit ve muhalifleri red amacına matuf olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bu noktada, Abbâd ile Gazzâlî arasında söylem bazında bir benzerlikten bahsetmek mümkün olmakla birlikte, çok temel bir hususta ayrıştıklarını da ifade etmek gerekir. Gazzâlî, fikrî aidiyeti ve çizgisinin tabîi sonucu olarak iman ve küfür dâhil olmak üzere insan fiillerini de Allah'ın yaratması olarak görmektedir. Ona göre Allah'ın kulları arasında taksim ettiği iman-küfür, acziyet-güç vb. hususların tamamı mahza adalet olup,

³⁰⁶ İbn Sînâ, İbn Rüşd, Sühreverdî, Fahreddîn er-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî gibi İslâm bilginleri için bk. M. Cüneyt Kaya, Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi?: "*Leyse fi'l-inkân*" Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sy. 16 (2004/1), 241.

³⁰⁷ Bakınız: İnsan Fiilleri, s....

³⁰⁸ İbn Hazm, Abbâd ve onu takip eden grubun delillerini bir misal ile izah eder. Mal varlığına dahi ihtiyaç duymayan zengin bir kimseden, sadakaya muhtaç fakir bir komşusu, bu zengin şahıstan bir dirhem istese, bu zengin kişi de onun bu ihtiyacını bildiği halde o dirhemi vermese cimri; bu dirhemi verdiğinde fakir kimsenin sorumluluğunun hafifleyeceğini bildiği halde o dirhemi vermese cimri ve zalim; bu dirhem ile fakirin sorumlu olduğu hususları ancak bu dirheme ile ulaşacağını bilip de vermese o zaman cimri, zalim ve sefih olurdu. bk. *Fasl*, c. III, s. 201.

kesinlikle zulüm değildir; Allah'ın kulları arasında iman ve küfrün taksimini de içeren fiillerinin tamamı gerektiği şekilde yerine getirilmiştir; dolayısıyla var olandan daha güzeli (*ebda'*), daha tam ve kâmil olanın var olması/gerçekleşmesi kesin biçimde mümkün değildir.³⁰⁹

³⁰⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. XIII, s. 2509; a.y., *Kitabü'l-erba'in fi usûli'd-dîn fi'l-akâid ve esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk* (nşr. Abdullah Abdülhamid Urvânî), Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2003, ss. 261-262.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAN MESELESİ VE İNSAN FİİLLERİ

3.1. İman Meselesi

Haricîler ile başlayan amelin imandan bir cüz oluşu meselesi, Mu‘tezile tarafından da değinilen bir husustur. Mu‘tezile’nin genel kanaatine göre [farz olan] amelin imanın kapsamında olduğu³¹⁰ hususunda bir birliktelikten söz etmek mümkündür. Ancak nafil ibadetlerin imanın bir cüzünü teşkil edip etmediği hususunda Sünnî ve Mu‘tezilî kaynaklar Mu‘tezile’nin bu konuya yaklaşımlarını iki farklı kanaat altında toplamaktadır. Nafileleri imanı oluşturan unsurlardan biri olarak kabul etmeyen ilk grubu temsilen, imânî “vaîdi gerektirecek büyük günahlardan sakınmak” şeklinde tanımlamayan Nazzâm³¹¹ ve nafil ibadetlerin terk edilmesi sonucu imanın bir cüzünün terkedilmiş olacağını söyleyen Ebû Alî ve Ebû Hâşim El-Cübbâî³¹² zikredilmektedir. Öte yandan Ebü’l-Hüzeyl, Hişâm ve ‘Abbâd’ın dâhil olduğu diğer grup ise farz ve nafileleri dâhil olduğu bütün taatleri imandan kabul ettikleri ifade edilmektedir. Kaynaklardan hareketle Ebü’l-Hüzeyl’in nafil ibadetleri imandan bir rukûn kabul ettiği söylene de,³¹³ Eş‘arî’nin vermiş olduğu ayrıntılı izah, onun tam anlamıyla nafileleri imandan saydığını göstermemektir. Nitekim Eş‘arî, Ebü’l-Hüzeyl’in “imânın tamamının Allah’a imân (*inne’l-îmâne küllühû imân^{üm} bi’l-lâh*) olduğu” görüşünü benimsediğini aktarır. Ona göre [Allah’a imânın] terkedilmesi küfür, farzların terk edilmesi fîsk iken, nafilelerin terk edilmesi ise küfür ve günah değildir.³¹⁴ Öte yandan Eş‘arî, Hişâm’ın bütün nafileleri imâna dâhil ettiğini belirtirken Abbâd, “Allah’ın farz olarak emrettiği veya nafil olup da teşvik ettiği (*vemâ rağğabe fîhi mine’n-nefl*) her şeyi iman olarak tanımlamaktadır. İman ise iki türdür: Tamamını

³¹⁰ Msl. İbn’ül-Murtazâ, *Tabakât*, s. 8: “(ecmeati’l-Mu‘tezile)...inne’l-îmâne kav^{üm} ve ma‘rifet^{üm} ve amel^{üm}”

³¹¹ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 268; Nazzâm’ın iman hakkındaki görüşünü vaîdi zikretmeksizin Eş‘arî ile aynı şekilde tanımlayan Bağdâdî, bu görüşünden hareketle “ikrâr (*akvâl*) ve fiilin imandan sayılmayacağı” sonucuna ulaşır (*Fark*, s. 130), ancak Eş‘arî’nin Nazzâm’ın “imân ve mümin ismi, vaîd bulunan büyük günahlardan sakınmayı gerektirir” dediğini (*Makâlât*, c. I, s. 267) göz önünde bulundurursak, burada Bağdâdî’nin varmış olduğu sonucun doğru olmadığı kanısına varılabilir. Ayrıca Nazzâm’ın büyük günahlardan kaçınmayı ifade edip küçük günahlardan kaçınmamayı zikretmesi onun nafil ibadetleri iman dairesinde görmediği şeklinde yorumlanması isabetli görünmektedir.

³¹² Mânkâdîm, *Ta’lîk*, s. 707; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakîf*, c. III, ss. 614-615.

³¹³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakîf*, c. III, ss. 614-615; Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, c. V, s. 8; Mânkâdîm, *Ta’lîk*, s. 707 (Kâdî Abdülcebbar’ın Ebü’l-Hüzeyl’in görüşünü tercih ettiği kaydıyla)

³¹⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 267; Eş‘arî’nin bu aktarımını doğru kabul edersek, Ebü’l-Hüzeyl, nafileleri de iman dairesine almakla birlikte küfür olmaması sebebiyle kişinin imândan çıkmasını gerektirmeyecek bir durum olduğu aşikârdır. Muhtemelen o, Ebû Hanîfe’nin imanda artma eksilme hususunda iman edilecek hususların artmayıp, imanın keyfiyetinin artıp eksilmesinde ikili bir ayrım benimsediği gibi, iman edilmesi gereken ve helali haram görme gibi hususlar ile imânî destekleyen unsurlar arasında bir ayrıma gittiği düşünülebilir.

veya bir unsurunu terk eden kimsenin kâfir olduğu - muhtemelen Allah'ın varlığını kastederek kullandığı - din (*el-mille*) ve Allahın birliği (*et-tevhîd*) gibi hususlara karşılık gelen *îmân bi'llâh* ve terk eden kimsenin kâfir olmadığı *îmân li'llâh*. Bu ikinci tür imandan olan unsurların bir kısmının terki dalalet ve fisk olarak nitelenebilirken, bir kısmı sadece küçük günah (*sağîr*) ifade etmektedir. Bu noktada Abbâd'ın farz ve nafilâ tüm taat fiillerini iman olarak niteleyen ancak *îmân bi'llâh* ile bundan farklı bir şey olan *îmân li'llâh* arasında ayrıma giden hocası Hişâm'ı takip ettiği anlaşılmaktadır. Hişâm da *îmân bi'llâh* dâhil olan hususları terk etmenin küfür olduğunu kabul eder. *Îmân li'llâh* içerisinde de terki küfür olan bazı hususlar bulunduğunu ifade etmekle birlikte namaz ve zekât şeklinde örneğini verdiği bazı hususların terkinin ise küfür değil sadece *fisk* olduğu beyanında bulunur. Ona göre ancak terkinin helal görerek namaz ve zekatı terk etmek küfürdür, terkin haram olduğunu kabul ederek terk edilmesi ise küfür değil sadece *fisktir*. Hişâm *îmân li'llâh*'in son bir kategorisi olarak da *fisk* bile değil sadece küçük günah (*sağîr*) olan bir kısma işaret eder.³¹⁵ Bu ifadelerinden hareketle, Abbâd ve Hişâm'ın her ne kadar nafilâleri imana dâhil eden bir iman tanımını ortaya koymuş olsalar da, sonuç itibarıyla nafilâ nevinden taat fiillerini -hatta namaz, zekat gibi farzları dahi- ıstılâhî manada anlaşıldığı biçimiyle, terk edilmesi insanı iman dairesinden çıkararak birer iman unsuru olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.

Abbâd'a nispet edilen "Allah'ı bilmeyen bir kimsenin (*câhil bi'llâh*) bütün fiillerinin Allah'ı inkâr (*küfr bi'llâh*) olduğu"³¹⁶ şeklindeki görüşü, Mu'tezile'nin mükellef üzerine ilk vacip olan hususun, Allah'ın varlığına ulaştırarak biçimde nazar ve istidlâlde bulunmak ve buna binaen kurtarıcı bir imanın da ancak bu yolla ulaşılan tahkîkî iman olduğu kanaatinin³¹⁷ bir yansıması olsa gerektir

Bu hususa bağlı olarak fâsık mümin denilip denilmeyeceği hususu ön plana çıkmaktadır. Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre Abbâd, fâsık için "iman etti" denileceğini fakat "mümin" denilmeyeceğini söyler.³¹⁸ Yani *el-menziletü beyne'l-menziletayn* ilkesi doğrultusunda kişinin büyük günah işlemesi sebebiyle Allah'a imanının zayıf

³¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 268.

³¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 268

³¹⁷ Mesela bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 39

³¹⁸ Mu'tezile'nin bazıları "ne iman etti ne de mümin denir" derken, Ebû Ali el-Cübbâi "lügat vasıfları açısından iman etti, lügat isimleri açısından mümin denileceği"ni söyler. bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 274. Mu'tezile'nin fâsık ve mümin isimlerine yüklediği anlamlar için bk. Ebû Muhammed el-Kâsım er-Ressî, *el-Usûlü'l-hamse el-mensûb ile'l-Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî* (tah. Faysal Bedir Avn), Kuveyt: Câmîatü'l-Küveyt lecnatü't-te'lif ve't-ta'rib ve'n-neşr, 1998, ss. 94-95.

olmayacağını söylerken, lügavî açıdan da mümin olarak isimlendirilmeyip fâsık olarak isimlendirilmesi gerektiği kanaatindedir.

3.2. İnsan Fiilleri

Abbâd, diğer kelâmî meselelerde olduğu gibi insan fiilleri konusunda da, kuvvetle muhtemeldir ki aşırı tenzihçi yaklaşımının bir sonucu olarak, Mu‘tezile’nin genelinden farklılaşan istisnâî kanaatler ortaya koymuştur. İnsan fiilinin önemli bir unsuru olan, potansiyel kudreti belli bir cihete yönlendirmek suretiyle fiilin oluşumunu sağlayan iradenin, fiilin oluşumundaki rolü hususu, bunun bir örneğini teşkil eder. Esasen irade-fiil ilişkisi, Mu‘tezile içerisinde Allah’ın fiilleri bağlamında da tartışılmış ve farklı kanaatler ortaya çıkmıştır.³¹⁹ İnsan fiilleri konusundaki tartışmanın da bunun bir uzantısı olarak görülmesi mümkündür. Tartışmanın nirengi noktası, iradenin, irade edilen şeyi (*murâd*) zorunlu olarak gerektirip gerektirmediği hususudur. Ebü’l-Hüzeyl, Nazzâm, Muammer b. Abbâd gibi isimler³²⁰ iradenin, kendisiyle arasında herhangi bir zamansal boşluk bulunmayan (*bi-lâ fasl*) -öyle anlaşılıyor ki iradenin hemen akabindeki ikinci zamanda ortaya çıkan- irade edilen şeyi zorunlu olarak gerektirdiği (*mûcibetün li-murâdihâ*) kanaatindedir. Eş‘arî’nin, bu görüşün temsilcilerinden biri olarak gösterdiği İskâfî’ye yine onun tarafından nispet edilen “taalluk ettiği şeyi/murâdını zorunlu olarak gerektirmeyen bir iradenin varlığının da mümkün olduğu, dolayısıyla bu durumda irade edilen şeyin üçüncü zamanda tahakkuk edebileceği” görüşü, tartışmanın bir yönüyle, aşağıda görüleceği üzere, dolaylı/mütevellid fiiller meselesiyle alakalı olduğunu göstermektedir. Abbâd ve Hişâm’ın da aralarında bulunduğu bir kısım Mu‘tezilî ise iradenin kesinlikle muradı zorunlu biçimde gerektirici olmadığı görüşüne sahiptir.³²¹

Şüphesiz insan fiilinin oluşumundaki bileşenlerden en önemlisi kudret veya insanın kâdir oluşudur. Abbâd insanın fiillerini mutlak surette kendisine bağlamak ve bunların Allah ile irtibatını kesmek adına her insanın var olduğu andan itibaren kâdir olduğunu temel bir ilke olarak benimsemiş görünmektedir. “Bir kimsenin kâdir olmakla nitelenmediği takdirde kudretten bahsedilemeyeceğini” öne süren Mu‘tezile’nin

³¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. VI/II, ss. 3-4.

³²⁰ Eş‘arî, bunların yanı sıra, Ca‘fer b. Harb, İskâfî, Şahhâm, İsa es-Sûfî isimlerini de aynı kanaati benimseyenler arasında zikreder; bk. Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, s. 415.

³²¹ Bu görüşün diğer temsilcileri ise Eş‘arî’nin beyanına göre Bişr b. Mu‘temir, Ca‘fer b. Mübeşşir ve Ebû Ali el-Cübbâî’dir. bk. Eş‘arî, *Makâlât*, c. II, s. 415.

ekseriyetinin aksine, Abbâd'a göre kâdir denilmeyen insanda, her ne kadar kendisine kâdir denilmese de açıkça görülen hâl kudrettir. Buradan hareketle sair Mu'tezilîler kudreti kuşatıcı bir nitelik olarak görmeyip, insanın aynı anda bazı şeylere kâdir diğer bazı şeylerden ise âciz olabileceğini söylerken, Abbâd'a göre kudret insanın canlılığı ile doğrudan irtibatlıdır ve âciz olan sadece ölü kimsedir.³²² Öyle anlaşılıyor ki Abbâd ile diğer Mu'tezilîler'in ayrıştığı nokta, kudretin içinde bulunulan an itibariyle makdûrunu bilfiil ortaya koyup koymamasıdır. "Bir kimse kâdir olmakla nitelenmediği takdirde kudretten bahsedilemez" ibaresiyle kastedilen bu olsa gerektir ve böyle bir ayrıma gidildiğinde doğal olarak insanın bazı şeylerden âciz oluşunu temellendirmek mümkün olmaktadır. Abbâd ise, yukarıda belirtildiği üzere insanın fiilinin kendisine aidiyetini kesin biçimde ispat ve Allah ile irtibatlandırılmasının önüne mutlak surette geçme kaygısıyla -ki muhtemelen onun zihninde kişinin kudretinin olmadığı söylendiği takdirde böyle bir mahzurun ortaya çıkacağı çekincesi vardır- insanın, her an bir fiile güç yetirmiyor ve yapmıyor olsa da potansiyel bir kudrete sahip ve bu anlamda kâdir olduğuna vurgu yapmıştır. Onun, kudreti olmayan insanın duyumsamayacağını, acı da hissetmeyeceğini söylemesi³²³ kâdir olmayı hayatta olmakla özdeşleştiren yaklaşımının sonucu olsa gerektir.

Öte yandan Abbâd, kudretin insanın dışında bir mana olarak varlığını kabul eden Basrî Mu'tezilîler'in aksine "Ben kudretle fiil yaptığımı ve onu kullandığımı söylemem" demektedir.³²⁴ Onun bu kanaatiyle insanların kudret sayesinde fiil yapmadığını savunan ve kâdir/failin fiilde bulunmasını mümkün kılan şeyi, bedenın sıhhatli ya da başka bir deyişle fiil yapmaya elverişli olması şeklinde belirleyen³²⁵ Bağdat Mu'tezilesi ile benzeştiği söylenebilir. Esasen onun, insanın kendisi dışında bir kudretle kâdir olmadığını

³²² Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 240. Aynı kanaatin yansıması cisim-araz ilişkisi konusunda da görülmektedir. Bir yandan hareketin, hareketli cisimden (*müteharrrik*) ayrı bir şey olduğunu söylerken, bir yandan da hareketin tamamen müteharrrikin dışında bir şey olduğunu iddia edemeyeceğini söylememektedir. Çünkü hareketli bir cisimden bahsedildiğinde bunun aynı anda hem bir cisimden hem de bir hareket arızından bahsetmek olduğu kanaatindedir. Her ne kadar cismin ötesinde bir mana olduğunu kabul etmekle beraber tam manasıyla birbirinden ayrı görülemeyeceği çıkarımında bulunmaktadır. Bu da acz ve kudrete dair söylemiş olduğu "acz, âciz ve insan" ile "kudret, kâdir ve insan" arasında kurmuş olduğu ilişkiye benzemektedir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, ss. 346-347. Ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, 311.

³²³ Kâdî Abdülcebâr, *Nuketü kitâbi'l-Muğni: muhtasar münakkah mine'l-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (tah. Ömer Hamdan - Sabine Schmidtke), Beyrut: el-Mahedü'l-Elmânî li'l-ebhâsi'l-Şerkiyye, 2012;, s. 106.

³²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 235.

³²⁵ Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 392; özel olarak Ka'bi'nin görüşü için bk. Ebû Reşîd, *Mesâil*, s. 250.

savunması, var ve hayatta olduğu her an tabir caizse içkin bir kudretle -potansiyel olarak- kâdir olduğu görüşüyle uyumludur. Abbâd'ın, kuvvetin insanın sadece bir kısmında (*fî ba'zi eczâihî*) bulunduğu ona kuvvetli (*kavî*) denilemeyeceği şeklindeki kanaati, kudreti bütüncül olarak ele alan “ölü olmayan insanın kâdir olduğu” yönündeki beyanını destekler mahiyettedir, ki bu hususta insanın bazı cüzlerinde kuvvet bulunduğu onun kuvvetli olduğunun söylenebileceği, bedeninin bazı kısımlarında dahi olsa kuvvet bulunup da kuvvetli bir kimseden bahsetmemenin imkânsız olduğunu söyleyen sair Mu'tezilîler'den ayrılmaktadır. Onun bu beyanı, kâdirliği insanın hayatta oluşuyla illetlendirmesinde olduğu gibi yine insanın bazı şeylerden âciz olması fikrinin önüne geçmeye matuf görünmektedir. Nitekim şayet insanın sadece bir kısmında var olan kuvvetin yanında -bâliğ insana yönelik olarak- emr, nehy, ibâha gibi unsurlar da mevcut ise bu takdirde o kimsenin kuvvetli olarak nitelenebileceğini de kabul eder.³²⁶ Zira bu gibi unsurların varlığı, söz konusu kişinin Allah tarafından mükellef tutulduğu anlamına gelmektedir. Mu'tezilî düşünceye göre Allah'ın kulu gücünün yettiğinin ötesinde bir şeyle mükellef tutması mümkün olmadığından, onun mükellefiyet ifade eden hükümlere muhatap olması, esasen fiilde bulunmaya kâdir olduğunu göstermektedir ve bu durum Abbâd'ın zihnindeki “kâdir insan” şablonuyla çelişki arz etmeyecektir.

Bununla bağlantılı olarak Abbâd, acz ve âciz kavramlarını da tanımlama cihetine gitmektedir. Aczin insandan başka/onun dışında (*ğayr*) bir şey, yani insanın ötesinde bir mana olduğunu söyleyerek ilk bakışta kudret-kâdir ilişkisini açıklama tarzından farklı bir yaklaşım ortaya koymuş görünse de bir yandan da aczin âcizden tamamen ayrı/müstakil bir mana olmadığını, zira “âciz” lafzı kullanıldığında insan ve acz olmak üzere iki unsura aynı anda işaret edildiğini belirtir.³²⁷ Bununla birlikte onun, Mu'tezile'nin ekseriyetinin aksine aczin belirli bir şeyden veya daha belirleyici bir ifadeyle fiilden âciz olmak

³²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 448-449.

³²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 242. Abbâd, insanın terkinin insandan farklı olduğunu yani terkin terk edenden başka olduğu iddiasındadır. bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 379. Abbâd acz ve âciz ayrımında olduğu gibi bir ayrıma giderek, târiki târik kılan şeyin terk fiili olduğunu söylemektedir. Terk etme fiili olmaksızın ortada soyut müstakil bir insan var. Nitekim insana târik denildiği zaman artık insandaki/târikdeki terk hali ondan bağımsız değildir. Muhtemelen Abbâd'ın zihninde iki ayrı müstakil anlamda bir insan ve terk fiili düşüncesi var. Bu iki unsur birleşip târik haline gelse de bunlar birbirinden tam olarak ayrı değildir. Öte yandan Ebû Ali el-Cübbâî'nin aczi kudrete zıt [özel/müstakil] bir mana olarak tanımladığı, Ebû Hâşim'in de başlangıçta bu görüşü benimsemiş iken Abbâd'a nispet edilen *Kitâbü'l-Ebvâb*'ı red amacıyla kaleme aldığı belirtilen *Nakzu'l-Ebvâb* isimli eserinde bu görüşünden rücu ederek kesin bir kanaat belirtmediği aktarılır (Ebû Reşîd, *Mesâil*, s. 250). Bu bağlamda onun Abbâd'ın nihaî kanaatini haklı görüp görmediği sorgulanmaya açıktır.

şeklinde tanımlanamayacağını söylemesi, ancak ölü olan kimsenin âciz olarak nitelenebileceği görüşünün bir yansımasıdır. Aczin insandan başka bir şey olduğu görüşüyle birlikte bunu savunurken kasdı ve kaygısının, insanın hiçbir zaman fiil yapamayacağı, belirgin birtakım fiillere hiçbir zaman güç yetiremeyeceği düşüncesinden sakınmak olduğu söylenebilir. Zira aczin insanın dışında bir mana değil de kendisi olduğunu söylemek, onun özsel olarak fiilde bulunamayacağı, hiçbir şekilde kâdir olmadığı ve dolayısıyla cebir altında olduğu anlamına gelecektir.

Abbâd'ın insanın bağımsız biçimde fiil yapabilme potansiyelini ve buna bağlı olarak sorumluluğunu temellendirme yönündeki yaklaşımı, iki kâdirin tek bir makdûra etkisinin olup olmadığı yönündeki tartışmada da kendini gösterir. Mu'tezile'nin istisnâî örnekler dışında tamamı Allah ve insan olmak üzere iki farklı kâdir/failin tek bir makdûr üzerinde etkisini reddettiklerinden, ihtilaf konusu tabîi olarak iki insan failin etkisi meselesidir.

Bu husus, bir grup insan ağır bir cismi kaldırdığında bu fertlerden her birinin, kaldırılan cismin bir kısmına mı yoksa bütününe mi etki edeceği sorusu üzerinden tartışılmıştır. Abbâd ve Ka'bî dışında Mu'tezile'nin ekseriyetinin, her bir kişinin kudretinin kaldırılan cismin her bir cüzünün üzerinde etkin olduğunu söylemek suretiyle iki kâdirin bir makdûr üzerinde etkisini kabul ettikleri belirtilir. Dolayısıyla bir ortaklık sonucunda birkaç kuvvetin tek varlık üzerine taalluku söz konusudur. Abbâd ve Ka'bî ise her bir kişinin diğerinin kaldıramadığı kısmı kaldıracağı görüşünü benimsemektedir.³²⁸ Görülen o ki Abbâd iki kişinin tek bir parçayı taşımakta paydaş olmadığı, bir insanın, başka bir insanın eylemine konu olan şeye etki etmediği kanaatiyle insan özgürlüğü ve mükellefiyetine muhkem bir zemin oluşturma çabası içerisindedir.

Abbâd'ın insanın ikinci vakitte fiil işlemeye kâdir olduğunu³²⁹ ve istitâatin devamlılığını kabul etmesi,³³⁰ onun insanı var olduğu müddetçe kâdir olarak görmesinin

³²⁸ Abdülazîz b. İbrahim es-Semîni el-Mus'abî, *Me'âlimü'd-dîn*, Maskat: Vizâretü't-türasi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1986, c. I, s. 283. Ka'bî'nin bu düşüncesi, onun kudretin aynı anda, aynı cinsten birden fazla cüz üzerinde etkisinin olamayacağı, dolayısıyla tek bir anda, tek bir kudretle birden fazla doğrudan mübâşir fiilin gerçekleştirilemeyeceği kanaatiyle irtibatlıdır. Maamâfih, mütevellid fiiller için böyle bir taallukun mümkün olduğunu da söylemektedir; bk. Ebû Reşîd, *Mesâil*, 246.

³²⁹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I s. 235.

³³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 230.

doğal bir sonucudur.³³¹ Bu hususta Mu'tezile'nin genel kanaatiyle de aynı paralelde yer almaktadır. Nitekim Mu'tezile ilkesel olarak, Ehl-i sünnet'te de olduğu gibi arazların Allah'ın sürekli yaratması sonucu (*teceddüd-i emsâl*) bâkî, yani onlar için bir sürekliliğin söz konusu olduğunu kabul ederken, bu ilkesel duruş ve genel çerçeveye muhalif olarak insan fiillerinde farklı bir görüş ortaya koymuştur. Allah'ın adl oluşu ve dolayısıyla kabîh fiil işlemeyeceği ya da daha geniş bir ifadeyle kabîh fiillerde Allah'ın hiçbir müdahalesinden bahsedilemeyeceği şeklindeki temel ilkelerinden hareketle, Allah'ı tenzih ederek sorumluluğu tamamen insana yüklemek, insan fiilinin yaratılmasını Allah'ın müdahil olduğu alan dışında bırakmak ve buna binaen fiilin yaratılmasını insana ait kılmak adına istisnâî bir tavır ile kudret arazının bekâsını savunmuşlardır. Buna göre Allah kula potansiyel bir kudret vermekte ve insan da fiillerini devamlılığı olan bu araz vasıtasıyla kendisi meydana getirmektedir.

İlk olarak Bağdat Mu'tezilesi'nin kurucusu kabul edilen Bısr b. Mu'temir tarafından gündeme getirilen, kulun doğrudan fiili dolayımıyla ortaya çıkan mütevellid fiiller meselesi de insan fiilleri bağlamında tartışılan hususlardan birisidir. Tartışmanın hareket noktası, dolaylı da olsa insanın etkisi ile ortaya çıkan fiillerin fâillik açısından ona bağlanıp bağlanamayacağı hususudur. Mu'tezile'nin ekseriyeti bu gibi fiillerin faili olarak, sebep teşkil eden/birincil fiilin faili olan insanı görse de belli noktalarda aralarında görüş ayrılıkları söz konusudur. Abbâd'ın, sadece mütevellid fiili doğuran mübâşir (*müvellid*) fiili kulun kudretinin eseri olarak gördüğü, onun sebebiyle ortaya çıkan mütevellid fiili ise kulun makdûru olarak değerlendirmedeği aktarılır. Ancak son tahlilde mütevellidi doğuran fiil kişinin fiili olduğu için mütevellid de onun fiili olarak görülmektedir.³³² Öte yandan, Eş'arî müelliflerin verdiği bu bilgiye karşılık, İbnü'l-

³³¹ Abbâd'ın, istitâatin kişinin fiilde bulunmasını sağlayan bir potansiyel olduğunu, süreklilik arz etmesi sebebiyle kişide varlığı müddetince bulunup fiil anında işlevsel hâle geldiğini söylerken, bazı Mu'tezilîler'in istitâatin fiilin illeti olduğu şeklindeki kanaatini de reddettiğini belirtmek gerekir. Zira ona atfedilen beyana göre illet ancak malûlû ile birlikte, yani bir ve aynı anda bulunmak durumundadır (bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 390); böyle bir şey ise muhtemelen Abbâd'ın zihninde ya fiil anından önce kişide istitâatin bulunmadığı ya da kişi istitâat (veya kudret) sahibi olduğu, yani var olduğu andan itibaren kendisinden zorunlu olarak fiil gerçekleştiği sonucunu doğurmaktadır. Birinci ihtimal kişinin fiil anından önce âciz olması anlamına gelmesi, ikincisi ise ihtiyarî olarak fiilde bulunma durumunu ortadan kaldırıp fiillerini bir anlamda ıztırarî hâle getirmesi sebebiyle Abbâd tarafından kabul edilemez görünmektedir. Bu meselede onun, Eş'arî'nin, istitâati fiilin illeti olarak kabul eden diğer bazı Mu'tezilîler'e atfettiği, "istitâatin zorunlu olarak ihtiyarî gerektirdiği"ni (Eş'arî, *Makâlât*, s. 390) söyleyerek bu noktada doğan problemi aşmaya çalışan çözümü isabetli ve yeterli bulmadığı ve dolayısıyla kabul etmediği anlaşılmaktadır.

³³² Nisâbü'rî, *Gunye*, c. II, s. 920; ayrıca bk. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c. II, s. 430.

Murtazâ'nın ona nispet ettiği kanaat, Abbâd'ın genel yaklaşım tarzıyla daha uyumlu görünmektedir. Buna göre, mütevellid fiili kulun makdûru olarak gören Abbâd, sadece onu doğuran mübâşir fiilin vuku bulduğu ilk anda mütevellidin henüz kulun makdûru olmadığını savunan diğer Mu'tezililer'den daha keskin biçimde, ilk fiilin gerçekleştiği anda dahi mütevellidin kişinin kudreti dâhilinde olduğunu öne sürmektedir.³³³ Her iki ihtimalde de Abbâd'ın görüşü, mütevellid fiilin, insanın fiillerine müdahalesi söz konusu olmadığı için Allah'a ya da fiilin üzerinde gerçekleştiği mahalli teşkil eden cansız varlığa nispet edilemeyeceği gibi, faili olmayan bir fiil de olamayacağını, dolayısıyla ilk fiilin faili olan insana bağlanmasının zorunlu olduğunu savunan³³⁴ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın kanaati ile uyumludur.³³⁵ Abbâd'ın mütevellid fiili doğrudan kişinin makdûru olarak görmediği iddiası doğru kabul edilse dahi, yine bu takdirde de bu fiilleri ona bağlamasının temelinde, sonradan İbn Metteveyh tarafından açık biçimde ifade edilen “mütevellidi doğuran sebep fiilin, doğrudan fail tarafından irade edildiği, mütevellidin de bunun sonucunda meydana gelmesi sebebiyle kişinin iradesinin bir anlamda her iki fiile de yönelik olduğu”³³⁶ düşüncesinin yattığı söylenebilir. Böylelikle, sistemin bütünüyle uyumlu biçimde insan fiilinin Allah ile irtibatını kesmesi mümkün olmaktadır.

Abbâd ve Ebû Alî el-Cübbâî, mütevellid fiillerin terk edilemeyeceği kanaatindedir.³³⁷ Örneğin, kişinin yayı çekip bırakması neticesinde ortaya çıkan okun yaydan çıkması, mesafe kat etmesi, hedefe ulaşması vs. gibi hâllerin teşkil ettiği zincirleme doğan fiillerin terk edilmesi veya başka bir deyişle gerçekleşmesinin önüne geçilmesi mümkün değildir. Bu anlamda onların “mütevellid fiiller terk edilemez/gerçekleşmesinin önüne geçilemez” şeklindeki ifadesi anlaşılmalıdır, zira sebep olan mübâşir fiil işlendiğinde, bunun sonucu olan mütevellid de kaçınılmaz biçimde ortaya çıkmaktadır. Ancak mezkûr görüşün bir nevi açılımı mahiyetinde Abbâd ve Ebû Ali'ye izafe edilen “sebebin terki, müsebbebin (yani mütevellid fiilin) de terki olamaz”³³⁸ ifadesi ilk bakışta anlamsız görünmektedir. Mütevellide sebep teşkil eden mübâşir fiil

³³³ İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 96.

³³⁴ Hayyât, *İntisâr*, 77.

³³⁵ Kâdî Abdülcebbar da mütevellidin, mübâşir fiilin faili dışındaki birtakım alternatiflere bağlanması görüşüne karşı benzer itirazlar geliştirmektedir; örneğin bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. IX, ss. 7-9. Krş. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. I, s. 402.

³³⁶ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. I, s. 400.

³³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 380.

³³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 409. (إنما يترك السبب فاما المسبب فمحال ان يكون الترك لسببه تركا له)

terk edildiği/yapılmadığında mütevellid fiilin de gerçekleşmeyeceği zorunlu olarak bilinen bir husus olduğu için, bu ifadenin, mütevellidin Abbâd tarafından doğrudan doğruya kulun makdûru olarak değerlendirilmemesi hususuyla irtibatlı olarak anlaşılması uygun görünmektedir. Zira kulun doğrudan kudreti dâhilinde olmayan bir şeyi yapması ya da yapmamasından (*terk*) bahsetmek anlamsız olacaktır. Maamâfih, Kâdî Abdülcebâr'ın Abbâd'a değil ancak sadece Ebû Ali'ye izafe ettiği bir izah üzerinden de bu görüşü anlamak mümkün olabilir. Buna göre sebep olan mübâşir fiille müsebbep olan mütevellid fiil arasında zamansal boşluk/farklılık vardır. Sebep fiil birinci zamanda fail eliyle gerçekleşip, ikinci zamanda yapılmaması, yani terk edilmesi mümkündür. Ancak mütevellidi doğuran fiil birinci zamanda gerçekleşip sonucunu zorunlu olarak ortaya koyduğu için, ikinci zamanda onun terki, yine ikinci zamanda ortaya çıkan mütevellid fiilin terki anlamına gelmeyecektir.³³⁹

Abbâd, mütevellid fiillere ilişkin tartışılan bir diğer husus olan, mütevellid fiil sebebiyle tevbenin ne zaman mümkün ve geçerli olacağı meselesinde Mu'tezile'nin genelinden farklı bir kanaat ortaya koymuştur. Mu'tezile'nin ekseriyeti, mübâşir fiil işlendikten sonra, bunun neticesinde zincirleme olarak ortaya çıkan ve kişinin sorumlu ve cezaya müstehak olmasına sebep teşkil eden mütevellid fiiller henüz gerçekleşmese, yani zincirleme fiiller silsilesi henüz nihaî sonucu ortaya koymamış olsa da bu fiilden an itibariyle tevbe etmeyi mümkün ve geçerli görmüşlerdir. Yani onlara göre, örneğin yayı çekip oku bırakan kimse, henüz ok hedefine ulaşmış karşı tarafta sonuç olan yaralama veya öldürme fiili gerçekleşmemiş olsa da okun gidişi esnasında tevbe edebilir ve bu tevbe geçerlidir. Abbâd'a göre ise böyle bir mütevellid fiilden tevbe ancak sonuç gerçekleştikten sonra mümkün ve geçerlidir.³⁴⁰ Onun başka birtakım meselelerdeki yaklaşımı, bu anlayışın zemini ve gerekçeleri hakkında fikir verebilecek mahiyettedir. Mu'tezile'nin geneli, kişinin ilim/bilgi sahibi olması için nazarın bütün cüzlerine sahip olması, yani istidlâl sürecini sonuca ulaştıracak biçimde tamamlaması gerekmediği iddiasındadır. Buna göre her ne kadar nihaî bilgi veya hükme ulaşmak, birbirine bağlı nazar aşamalarını gerekli kılsa da, kişi nazarın bir kısmını yerine getirip sonrasındaki

³³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, c. IX [*et-Tevlîd*] (nşr. Tefvik et-Tavîl – Sâid Zâyîd), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965, ss. 74-75.

³⁴⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c. II, s. 431. İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 96: Burada on ikinci satırdaki satırdaki Abbâd'a atfedilen “لا. الا بعد وجود سببه” ifadesindeki “سببه” ifadesi “مسببه” olarak okunmalıdır.

aşamaları gerçekleştirmesine engel teşkil eden bir durum ortaya çıktığında, süreç tamamlanmamış olsa bile sonuç itibariyle nazar ve istidlâlde bulunan bu kimse, mükellef kılındığı nazar/düşünme/teemmül vazifesini yerine getirmiş demektir.³⁴¹ Buna karşılık, Abbâd ve pek çok meselede mutabık olduğu Hişâm b. Amr'a göre insan nazarın belli aşamalarını yerine getirip, ortaya çıkan bir engel sebebiyle devamını gerçekleştiremediği ve nihaî sonuca ulaşamadığı takdirde, mükellef kılındığı nazar ve istidlâli yerine getirmiş sayılmayacak ve dolayısıyla bu nazar sebebiyle sevabı istihkak etmesi de söz konusu olmayacaktır.³⁴² Abbâd'ın, yukarıda zikredilen mütevellid fiil örneğinde de olduğu gibi kişinin sevap veya ikâbı haketmesi (*istihkâk*) ya da mükellef olduğu fiilleri yerine getirdiğinin söylenmesi için fiilin bizzat gerçekleşmiş ve tamamlanmış olmasını bir şart olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Onun yarıda bırakılan farz veya nafîle ibadet (*maktû'*) ve bu ibadeti yapan kimsenin durumu hakkındaki görüşleri de bu kanaatinin bir yansıması ve onu açıklayıcı mahiyettedir. Ona göre farz olan namaza durup iki rekât kılan kimse bu esnada boğulmakta olan bir çocuğu görse onu kurtarmak da kendisi için farz olan bir mükellefiyettir. Bu mücbir ve zorunlu sebeple namazı terk ettiğinde ise, kılmış olduğu kısım her ne kadar Allah'a bir taat fiili olarak değerlendirilse de sonuç itibariyle mükellef olduğu ibadeti yerine getirmemiş demektir ve sanki bu ibadeti hiç yapmamış gibi yeniden eda etmesi gerekmektedir.³⁴³

Abbâd'ın mütevellid fiiller bağlamında ortaya koyduğu bir görüş de kişinin kendini öldürmeye kâdir olması, yani kendisini öldürme fiilinin kendisine ait olmasıdır. "Allah'ın hayatı ve kudreti birbirinden ayırmayacağı"nı söylemesi,³⁴⁴ buna binaen kâdir oluşu kişinin hayatta olması ile illetlendirmesi ve âciz olanın ancak ölü kimse olduğunu, başka bir deyişle ölünün kâdir olmadığını savunmasının doğal sonucu olarak, ona göre kişinin kendisini öldürme kudreti öldürme fiilinden önce onda mevcuttur. İstitâat (ya da kudretin) fiilin illeti olmadığı yönündeki vurgusu, dolayısıyla kudret ile maktûr olan fiilin zamansal olarak bir arada bulunmasının gerekmediği görüşü doğrultusunda, kudret müsebbepten ayrılabilir, yani fiilden önce kudret vardır.³⁴⁵ Böylelikle bu

³⁴¹ Ebû Reşîd, *Mesâil*, s. 344 Buradaki temel tartışma Ebû Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931) üzerinden gerçekleşir. Belhî'ye göre de kişi nazarı belli bir noktaya kadar getirip sonradan bunu tamamlamasına bir engel ortaya çıkarsa bu şekilde de bilgi gerçekleşmez.

³⁴² Ebû Reşîd, *Mesâil*, s. 345.

³⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 449-450.

³⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 568.

³⁴⁵ Nâtık-bilhak, *Ziyâdât*, s. 255.

bağlamda da söz konusu fiilin failliği ve bundan doğan mükellefiyeti doğrudan insana bağlaması ve Allah'ı kabâihten tenzih etmesi mümkün olmaktadır.

İnsan fiillerinin ahlâkî/itikâdî açıdan değerlendirmeye konu olacak en temel örneğini iman-küfür fiilleri teşkil ettiğinden, konu bağlamında bu hususun tartışılması da kaçınılmazdır. Mu'tezile âlimleri “Sizi yaratan O’dur. Sizden kiminiz kâfir, kiminiz mü’mindir.”³⁴⁶ gibi ayetlerden hareketle Allah'ın, kâfir ya da mümin kimseyi esasen inanç açısından nötr yarattığı, kâfir ve mümin kimsenin sonradan kâfir veya mümin olduğu kanaatindedir.³⁴⁷ Onlar Allah'tan kabîh olan küfür fiilinin yaratılmasını nefyemek için iman ve küfür gibi iyi ya da kötü her türlü fiilin yaratılmasını insana nispet etmiştir. Abbâd'ın “Allah hiçbir şekilde küfrü yaratmamıştır”³⁴⁸ şeklindeki görüşü, Mu'tezile'nin ilke ve kanaatiyle uyumludur. Ancak o, bu tenzih anlayışını bir adım daha ileri taşıyarak veya daha doğru bir ifadeyle daha vurgulu biçimde dile getirerek “Allah'ın küfrü ve kâfirleri, iman ve müminleri yaratmadığını, insanların sadece cisimlerini (bazı kaynaklardaki ifadesiyle cesetlerini, yani bedenlerini) yarattığını” belirtir. Müminin, insan ile iman, kâfirin ise insan ile küfürden müteşekkil olduğu şeklindeki beyanından³⁴⁹ hareketle, onun özünde iman ve küfrün yaratılmasını Allah'tan nefyedip insana bağlayan görüşü sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Yani Allah'ın mümini veya kâfiri yarattığını söylemek, onun iman ve küfür arazları/fiillerini de yarattığını kabul etmek anlamına gelecektir ki Mu'tezilî düşünce açısından bunun kabul edilemez olduğu açıktır. İlginçtir ki İbnü'r-Râvendî Abbâd'ın bu ifadelerinden hareketle onun, “Allah'ın kâfirleri ve müminleri ‘gerçekte (*fi'l-hakika*)’ yaratmadığı” kanaatinde olduğu iddiasında bulunur ve

³⁴⁶ Teğâbün 64/2: “هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن...”

³⁴⁷ Mânkdim, *Ta'lik*, s. 362; Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 228.

³⁴⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 228.

³⁴⁹ Hayyât, *İntisâr*, s. 91; Yemenî, *Akâid*, c. I, s. 348; İbn Hazm, *Fasl*, c. III, s. 82; c. V, s. 63; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, c. IV, s. 389; Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 87; Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 228; Fahrî, *Telhis*, s. 147; Seksekî, *Burhân*, s. 63; Bağdâdî ise sadece Allah'ın kâfiri yaratmayacağı ayrıntısını düşer. Buradan hareketle yorumda bulunan Bağdâdî, Mu'tezile'nin genel düşüncesi gereği Abbâd'ın mümini yaratacağı düşüncesinden hareketle Abbâd'ın, Allah'ın mümini de yaratmaması gerektiğini ifade eder. Ayrıca Bağdâdî, Abbâd'ın “bir kimse kâfiri öldürdü veya dövdü” dememesi gerektiğini söyler. Nitekim kâfir, insan ve küfür kelimelerinin ihtiva ettiği bir anlam sonucu kâfir diye isimlendirilmiştir. Haliyle küfür öldürülemez ve dövülemez. bk. *Fark*, s. 147. İsfarayîni'nin de Bağdâdî'nin bir benzeri yorumu için bk. *Tebîr*, s. 65. Öte yandan İbn Hazm da Abbâd'ın bu görüşünü şöyle eleştirir: “Abbâd bu görüşünü müminde, bütün melekler ve cinlerde de ileri sürmeli. Çünkü cin ya mümindir ya kâfirdir. Mümin, insan ve imandır, melek iman ve imandır yahut cinni, ya imanla müteşekkildir ya da küfrüyle müteşekkildir. Bu abdal kişinin dediğine göre Allah'ın insanlardan ve cinlerden yahut meleklerden said kişi yarattığını söylememek gerekir. Bu takdirde bunu söylemek yalandır. Bu sözün Kur'an ve Müslümanlara muhalif olması yeterlidir.” bk. *Fasl*, c. III, s. 82.

bu şekilde sanki Abbâd'ın bir bütün olarak yaratmayı Allah'tan nefyettiği şeklinde bir izlenim oluşturur. İbnü'r-Râvendî'nin bu iddiasını aktaran Hayyât ise Abbâd'ın “*Kim Allah'ın kâfirleri ve müminleri yaratmadığını iddia ederse şüphesiz Allah'tan 'insanı yaratma' vasfını nefyetmiş olur ... Şüphesiz Allah mümini ve kâfiri yaratır yani iman eden insanı ve inkâr eden insanı yaratır*” dediğini belirtir. Çünkü kâfir, Abbâd'a göre insan ve küfürden, mümin ise insan ve imandan meydana gelmektedir. Allah'tan kâfir ve mümini yaratma vasfı nefyedildiğinde bunun doğal ve zorunlu bir sonucu olarak iman ve küfrün yaratılmasının da O'ndan nefyedilmiş olacağı doğrudur. Ancak Abbâd'a göre insanı yaratmanın Allah'tan nefyedilmesi Allah'a şirk koşmak ve O'nu inkârdır.³⁵⁰ Binaenaleyh, Abbâd'ın, şu ya da bu şekilde “Allah'ın insanı yaratmadığı” kanaatinde olduğunu söylemek, aşırı bir iddia olarak görünmektedir.

Maamâfih, Abbâd'ın bu aşırı tenzihçi yaklaşımı, kendisinin dışındaki Mu'tezilîler ile farklı düşündüğü bir hususta da kendini göstermektedir. Mu'tezile, iman ve küfrü Allah'ın yarattığını kabul etmemekle birlikte, kâhir ekseriyete göre Allah imana iman, küfre de küfür ismini vermiş (*tesmiye*) ve buna bağlı olarak imanın “hasen”, küfrün ise “kabîh” olma hükmünü de o belirlemiştir. O, mümin ve kâfiri, mümin ve kâfir olarak yaratmamakla birlikte, onlar kendi irade ve fiilleriyle mümin ve kâfir olmuşlar, neticesinde de Allah onlara mümin ve kâfir isimlendirmesinde bulunmuştur. Abbâd ise buna muhalif olarak Allah'ın isimlendirme şeklinde dahi olsa hiçbir şekilde küfre müdahil olmasını mümkün görmemektedir.³⁵¹ Böylece o küfrün ve imanın esasının Allah tarafından belirlenmediğini söylemektedir.³⁵²

Bir diğer husus ie, Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın kabîh bir fiilde bulunması anlamını doğuracağından dolayı, O'nun kâfire küfür kuvveti vermek/küfre kâdir kılmakla vasıflandırılmayacağını söylerken, Abbâd böyle söylemenin mümkün/caiz olduğunu

³⁵⁰ Hayyât, *İntisâr*, ss. 90-91.

³⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, ss. 227-228.

³⁵² Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İstanbul: Bereket Yayınları, 2011, s. 110.

kabul eder.³⁵³ Nitekim insan, aynı anda iki zıt fiili yapmaya kâdir değildir.³⁵⁴

³⁵³ “İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 98; “فقال أكثر المعتزلة: لا يجوز أن يقال أن الله قوياً أحداً على الكفر وأقدره عليه، وقال عباد أن الله قد قوياً الكافر على الكفر وأقدره،” Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 239.

³⁵⁴ İbn Hazm, *Fasl*, c. V, s. 63. İbn Hazm, Abbâd'ın bu görüşünü eleştirmektedir: “Abbâd ve Hişâm, Allah'ın daha sonradan mümin olacak birinin mümin olana kadar küfründe devam edeceğini, imandan sonra küfre dönen birisinin küfredeceği vakte kadar imanda kalacağını, mümin olmayacak bir kâfirin imansız olarak öleceğini, küfre dönmeyecek bir müminin de ölene kadar mümin olarak öleceğini bildiğini söylüyor... O zaman bir kâfir küfür halinde hiçbir şekilde imanla emir olunmuyorsa ve mümin, mümin olduğu vakit küfürden nehyolunmuyorsa, Allah Teâlâ mümin olarak ölen kimseyi hiçbir zaman küfürden nehyetmemiştir. Kâfir olarak ölen birisine de “iman et” diye emirde bulunmuşsa Allah Teâlâ onu küfürden nehyetmemiş ta ki küfre girene kadar. Bu da apaçık Allah'ın kâfirlere ve Ehl-i kitâb'a “iman edin” demesi ve müminleri küfürden nehyetmesinde, Allah'ı tekzip etmektir.”

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
NÜBÜVVET BAHSİ

4.1. Nübüvvetin Muhtevası

Abbâd'ın peygamberliğe dair görüşlerine geçmeden önce onun nübüvvet ibaresine yüklediği anlam ile resûl ve nebî ayrımına gidip gitmediğine dair fikrini burada zikretmemiz uygun olacaktır. Mu'tezilî ve Sünnî kaynaklarda Abbâd'a atfedilen dar kapsamlı bir bilgiye göre o, nübüvveti amellerin bir karşılığı (*[en-nübüvvetü] hiye cezâün alâ amel^m*) olarak görmektedir.³⁵⁵

Eş'arî yukarıdaki bilgiyi verdikten sonra, Ebû Ali'nin nübüvveteye dair görüşünün herhangi bir şeyin karşılığı olmadığı anlamında lütuf (*ibtidâ'*) olduğunu söylemesiyle nübüvvetin vehbî, Abbâd'ın ise nübüvvetin, amellerin bir mükâfatı olduğu şeklindeki izahıyla adeta kesbîliği sezindiren, karşılıklı muhalif bir ilişkiden söz etmektedir. Fakat Abbâd'a atfedilen ifadenin, *Muğnî*'de Kâdî Abdülcebbar'ın hocalarımız (*şüyûhiinâ*) diye bahsettiği Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin - her ne kadar Abbâd'ı bu kapsama sokmadığını düşünsek dahi - nebî ve resûl kavramlarında bir ayrıma giderek, nübüvveteye yükledikleri anlamın "amellerin karşılığında, sevap ve ta'zîm ölçüsünce elde edilen bir yücelik (*rif'at*)" olduğu yönünde bir izaha gitmelerinin, aynı şekilde Abbâd'ın söylemiyle uyduğu görülmektedir. Böylece Cübbâîler'in görüşü, nübüvvetin, kazanılmış bir mevki olduğu, fakat risâletin kazanılan (*istihkâk*) bir durum olmadığı yönündedir.³⁵⁶ Görüldüğü üzere Cübbâîler, zahiren nübüvvet ve risâlet ayrımına giderek, nübüvvetin kelime anlamını *nebve* veya *nebâvet* kökünden gelen yücelik anlamına hamletmeleri sebebiyle nübüvvetin, manevî bir mertebe olduğu düşünülebilirse de Mu'tezile'nin genelinin melekler için nebî lafzını kullanmaları,³⁵⁷ nübüvvetin kesbîliği açısından çelişkili bir düşünceyi gerektirmektedir.

Fakat İbn Metteveyh'in nübüvvetin kökenine dair yaptığı bir tanım, konunun taşlarının yerine oturmasına yardımcı olmaktadır. İbn Metteveyh, resûl ile nübüvvetin aynı lafız olduklarını ve nübüvvetin hemzeli ve hemzesiz iki türevden geldiğine dair bir yoruma gider. İlki yüksekliği ifade eden *rif'at* manasındaki *nebâvet* kökünden gelen nebî (نبي) kelimesidir. Bu anlam itibariyle ele alındığında, nebî lafzının "büyük bir sevap

³⁵⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 448; Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 745; Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 87.

³⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV [et-Tenebbü'ât ve'l-mu'cizât] (nşr. Mahmud el-Hudayrî – Mahmud Muhammed Kâsım), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1965, s.17.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. XV, s. 16.

hak etme”ye (*istihkâku’s-sevâbi’l-azîm*) râci olduğu ifade edilmiştir. Bunun gerçekleşmesi için ise, peygamberin risâlet görevini yüklenip, kendini buna adanması ve ârizî olan hususlara sabretmesine bağlıdır. Bir diğeri ise inbâ’ kökünden türeyen ve fail vezninde olması sebebiyle haber almayı ve vermeyi ifade eden nebi’ (نبي) kelimesidir. Fakat bu kelime özünde yüceliği (*rif’at*) barındırmayıp, dolaylı olarak Allah’ın ümmetin maslahatlarını peygambere bildirmesi -ki bu ancak peygamberi onlara göndermesiyle gerçekleşir- ve peygamberin bu vazifeyi yüklenmesiyle yüceliği dolaylı bir şekilde hak etmesiyle irtibatlıdır (*yestehkku rif’ate*).³⁵⁸ Buradan da anlaşıldığı üzere, nebî olan bir kimse salih amellerin sonucunda değil, Allah’ın nübüvvet vazifesini peygambere tevdi etmesinden sonra meşakkate katlandığından ötürü yani bu amelin bir karşılığı olarak *nebâveti*, yahut *nebîliği* hak etmiştir. Sadece ve sadece peygamberlik makamı bile, (her ne kadar Hz. Davut gibi hükümdar olması onun nübüvveti hak etmediğine dair bir izlenimi akla getirirse de Hz. Peygamberin Cibrîl’i gördüğündeki şaşkınlığı ve vahyin indiği andaki zor süreç dahi) risâleti üstlenmeleri açısından nübüvveti hak etmelerini gerektiren bir durumdur. Böylece her resûl peygamberlik görevini üstlenmeyle, nebî olma vasfına haizdir.³⁵⁹

³⁵⁸ İbn Metteveyh, *Mecmû’*, c. III, s. 422; Krş. Mânkûdîm, *Ta’lik*, ss. 567-568; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*; c. XV, s. 14. İbn Metteveyh, “Biz senden önce ne bir resûl ne de bir nebî göndermedik ki...” (وما أرسلنا... من قبلك من رسول ولا نبي...) ayetindeki nebî ve resul kelimelerinin atf-ı beyân olduğunu söyler. Bunu bir misalle izah etmek için “Falanca kudretli (*kâdir*) ve bilendir (*âlim*)” denildiğinde bilen kimsenin anlam itibariyle kudretli anlamını da ihtiva ettiğini söylemektedir. İbn Metteveyh, *Mecmû’*, c. III, ss. 422-423.

³⁵⁹ İbn Metteveyh, *Mecmû’*, c. III, ss. 422-423. Kâdî Abdülcebbar, “Risaletin hak edilmiş olması sebebiyle Allah’ın elçi göndermesi doğru değil midir? Nitekim bu kişinin daha önce yapmış olduğu birtakım amellerin karşılığıdır (*hiye cezâün ‘alâ amelⁱⁿ lehû kad tekaddeme*)... Tıpkı sâlih ve iyi amellerde bulunan bir kimsenin, methedilmesi, tazim edilmesi ve zamanı geldiğinde buna amelleri açısından zorunlu olarak sevap vermesi gibi. [O zaman resul göndermesi de zorunlu değil midir?...]” sorusuna cevaben şöyle demiştir: “... Biz illet noktasında ihtilaf ediyoruz. Çünkü “bu adamın ortaya koyduğu müstahaktır illeti fasit bir illettir. Zira bize göre risâlet denilen şey, kişinin Allah Teâlâ tarafından zor bir göreve mükellef kılınmasıdır. Allah’ın vermiş olduğu yükümlülükte (teklif), mükellef kılındığı şeyleri yapmasından dolayı müstahak olması söz konusu olamaz. Nitekim kendisiyle bir şeyin hak edildiği hususun özelliği ya vacip olmasıdır ya da nafile olmasıdır. Eğer bir fiilden bahsediyorsak, sevabı hak edebilmesi için meşakkatli bir şey olması gerekir. Eğer bu fiilde meşakkatli olma vasfı yok ise ve mükellef bu ameli aklen hasen yahut vacip olduğunu bilerek yapmıyorsa istihkakın sebebi olmaz. Diğer yönden istihkak sağlayan şeyin özelliklerinden bir tanesi de, başkasına yönelik bir fiil olması, lezzetin olması ve iyi bir şey olması gerekir. O şeyi hak ettiren fiildeki meşakkatın karşılığı olabilmesi için lezzet gibi özelliklerin olması gerekir. Fakat risâlette böyle bir durum yoktur. Çünkü risâletteki meşakkat, o kişinin daha önce mükellef kılınmış olduğu fiiller karşısında çekmiş olduğu meşakkatten daha büyük bir meşakkattir.” bk. *Muğni*, c. XV, ss. 70-71. Buradan hareketle görüyoruz ki Kâdî’ya göre aslında risâlet görevi, yapılan ameller karşılığında bir ödül olamaz, zira risâlet mükâfat değil, tersine meşakkatli bir yükümlülüktür. Bu ifadeler de “Biz sana ağır bir söz ilkâ edeceğiz.” (إنا سنلقي عليك قولا ثقيلًا) ayetiyle uyumluluk içerisinde. bk. Müzzemmil 73/5.

Dolayısıyla yukarıda Eş‘arî’nin öz biçimde görüşleri anlatarak ortaya koyduğu bu karşılıklı ilişki içerisinde Abbâd’a dair vermiş olduğu kesbî bir peygamberlik imajının doğru olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca daha sonraki Sünnî müelliflerin Mu‘tezile’ye ciddi eleştiriler getirmelerine rağmen hiç birisinin Abbâd’a peygamberliğinin kesbî olduğuna dair bir eleştiri getirmemeleri, hatta Ehl-i sünnet’i bir kenara koyarak, Mu‘tezile tarafından dahi böyle bir eleştirinin olmaması yukarıdaki bilgiler ışığında Abbâd’ın, İslam filozoflarının kısmen kabul ettiği nübüvvetin kesbîliği anlayışından ayrıldığını, resûl ve nebî ayırımını makam açısından değil, anlam açısından ele aldığını ve Kur‘ân’ın ortaya koymuş olduğu peygamberliğin vehbîliği hususunda³⁶⁰ aykırı bir tutumunun olmadığını ortaya koymak mümkündür.³⁶¹ Ve belki de sadece ülü‘l-azm peygamberlerde olduğu gibi nübüvvetin dereceleri açısından bir farklılıktan bahsetmek mümkün olabilir.

4.2. Nübüvvetin Bilinebilirliği ve İspatında Mucize

Mu‘tezile’nin ekseriyeti, Kur‘ân’ın nazımının ve telifinin mucize olduğu ve Hz. Peygamber’in nübüvvetine bir delil teşkil ettiği kanaatindedir.³⁶² Nazzâm bu genel görüşten farklı bir i‘câz anlayışına kail olup Kur‘ân’ın nazmı ve telifinin mucize olmadığını³⁶³ belirtir. Ona göre Kur‘ân’ın nâzil olduğu dönemin Arap toplumu, dil ve belagatteki yetkinlikleri sebebiyle esasen Kur‘ân’ın benzerini getirebilme imkân ve kabiliyetine sahiptir; ancak Allah’ın onları bundan alıkoymasını ve engellemesini sebebiyle fiilen böyle bir durum gerçekleşmemiştir. *Sarfe* adı verilen bu teoriyi İslâm düşüncesinde

³⁶⁰ Nübüvvetin vehbî olduğuna dair delil getirilen ayetler için mesela bk. “*ıstifâ*” (En‘âm 6/124, Âli İmrân 3/33, Hacc 22/75, Sa‘d 38/47); “*menne*” (İbrâhîm 14/11); “*ictibâ*” (Şûrâ 42/13, En‘âm 6/87; Meryem, 19/58); “*ihtiyâr*” (Tâhâ 20/13). Her biri seçme anlamına gelen bu kavramlar, dışarıdan bir belirleyici olmadığına ve peygamberliğin tamamen O’nun iradesiyle gerçekleştiğine işaret eder.

³⁶¹ Eş‘arî ve bu konuda onu takip eden Şehristânî’nin ifadelerinden hareketle Abbâd’ın *hatm-i nübüvveti* reddettiğine dair yorumların isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Meselâ bk. İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.y. 16-17 (1997-1998), s. 79.

³⁶² Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 225; Mânkdîm, *Ta‘lik*, s. 528; İbnü‘l-Murtâzâ, *Kalâid*, s. 53.

³⁶³ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 225. Nazzâm’ın öğrencisi Câhız da, Kur‘ân’ın telifinin mucize olmadığını iddia etmiştir. bk. Câhız, *Halku‘l-Kur‘ân*, s. 287. Bu konuda benzerlik gösteren diğer bir şahıs ise Taberî’dir. Taberî, Bakara Suresi 23. ayetteki “*Deki: Doğru söyleyenlerden iseniz... Haydi, onunkine benzer bir sûre getirin*” (قل فاتوا بسورة مثله... ان كنتم صادقين) ibaresindeki *misl* kelimesine bitişik zamirin müzekker olması sebebiyle, zamirin müennes bir kelime olan sûreye dönmediği, aksine Kur‘ân’ın manasına döndüğünü söyler. bk. Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et- Taberî, *Câmiu‘l-beyân an te‘vîli âyi‘l-Kur‘ân*, I-XVI, (nşr. Mahmûd Muhammed Şakir), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y., c. XV, ss. 91-92.

ilk kez ortaya koyan Nazzâm'a göre Kur'ân'ın mucize teşkil eden yönü, onun gaybten haber vermesidir.³⁶⁴

Mu'tezile içerisinde Kur'ân ve özellikle de onun mucizeliği hakkında belki de en aykırı görüş ise Abbâd ve hocası Hişâm tarafından ortaya atılmıştır. Onlar Kur'ân'ın arazlar[dan müteşekkil] olduğunu belirtmiş ve arazların ne Allah'[ın varlığın]a ne de peygamberin peygamberliğine bir delil teşkil edeceğini iddia etmişlerdir.³⁶⁵ Sıfatlar konusunda da değindiğimiz üzere Abbâd'ın bu görüşte olmasının sebebi büyük ihtimalle Muammer'i takip etmesidir. Nitekim Muammer'e göre Kur'ân hakiki manada Allah'ın fiili değildir; zira kelâm arazlardan oluşmaktadır ve arazlar Allah tarafından yaratılmış olmayıp cismin bizzat tabiatında meydana gelen fiillerdir. Buna binaen Kur'ân da işitilen mahalde ortaya çıkan bir arazdır, örneğin Kur'ân melekten işitildiğinde meleğin fiilidir.³⁶⁶ Ayrıca Kur'ân'ın, araz olması hasebiyle cisim gibi bizatihi kâim olduğu da söylenemez (*liennehû leyse bikâimⁱⁿ bizâtihi.*)³⁶⁷ Dolayısıyla Kur'ân'ın Allah'ın fiili olmamasının zorunlu sonucu olarak, onun peygamberin nübüvvetine delil teşkil etmesi de söz konusu değildir.³⁶⁸

Hişâm ve onunla benzer biçimde Abbâd, yine Mu'tezile'nin ekseriyetinin benimsediği hissî mucizelerin peygamberlerin nübüvvetine delalet edeceği³⁶⁹ görüşüne aykırı olarak, ayın ikiye ayrılması, denizin yarılması, asanın yılanı dönüşmesi, ağacın

³⁶⁴ Bağdadi, *Fark*, s. 128.

³⁶⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 225-226; Bâkîllânî ise Abbâd ve Hişâm'ın görüşünün, Nazzâm'daki gibi Kur'ân'ın özünde muaraza edilmesinin mümkün olduğu ve *sarfe* yoluyla insanların bundan âciz kaldığı yönünde olduğunu belirtmiştir. bk. Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire: Dârü'l-maârif, 1963, s. 99. Bâkîllânî'nin, bu görüşte olması, Eş'arî'nin *Makâlât*'ta Abbâd ve Hişâm'ı "Kur'ân'ın nazımının mucize olup olmadığı" pasajında ele almasından kaynaklanmış olabilir. Oysa bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Abbâd ve Hişâm'ın Kur'ân'ın nazımına yönelik herhangi bir söyleminin bulunmadığı, bizzat Kur'an'ın kendisine yönelik bir söyleminin mevcut olduğundan bahsedilebilir. Abbâd'ın *sarfe* metodunu benimsediğine dair ayrıca bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*, Erzurum: Ekev Yayınları, 2001, s. 116; Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği: Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar*, Ankara: Kitâbiyât, 2006, ss. 165-166.

³⁶⁶ bk. Kelâm Sıfatı ve Halku'l-Kur'ân, s. 50.

³⁶⁷ Nâşî, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 91.

³⁶⁸ Muammer, Hişâm ve onlara koşut biçimde Abbâd'ın bu görüşü, hem Nazzâm'ın "hareketten başka bir arazın varlığından söz edilemeyeceği için, görünür âlemdeki (*fi's-şâhid*) kelâmın, yani başka bir ifadeyle Kur'ân'ın cisim olduğu" (Nesefî, *Tebşira*, c. 1, s. 341) görüşünden, hem de Esam'ın "Kur'ân, yaratılmış bir cisimdir" (Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 89) görüşünden farklılık arz etmektedir.

³⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, c. XV, s. 148.

gelmesi, kurdun konuşması gibi hissî mucizelerin peygamberlerin risâletinin doğruluğuna delalet etmeyeceği fikrini savunmuşlardır.³⁷⁰

Onların bu görüşünün arka planında da muhtemelen tıpkı Kur'ân'ı bir araz olarak görmeleri gibi mucizeleri de birer araz olarak görmeleri yatmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi onlara göre arazlar, Allah'a ve peygamberin nübüvvetinin doğruluğuna delâlet etmez.³⁷¹ Buna karşılık Hişâm, arazlar yerine cisimlerin Allah'ın yaratıcılığına [(varlığına)] ve peygamberin nübüvvetinin doğruluğuna [(gerçekliğine)] delil teşkil ettiğini söyler.³⁷² Çünkü bir şeyin Allah'a delalet etmesi için duyularla algılanabilir (*mahsûsât*) olması gereklidir, cisimler de duyularla algılanabilir olması sebebiyle Allah'a delil teşkil etmektedir. Yukarıda zikri geçen mucizeler ise arazdır ve nazarî delillerle bilinir. Şayet araz olan [bu mucizeler] Allah için bir delil olsa, her biri başka bir delile muhtaç olacak ve bu da sonsuz bir teselsüle kapı aralayacaktır.³⁷³ Ayrıca bu hususta da Muammer ve Câhız'ın açık etkisini görmek mümkündür. Muammer ve Câhız'a göre Allah cisimleri yaratmakta, arazlar ise cisimlerin tabiatında meydana gelmektedir ve

³⁷⁰ Bağdâdî, *Fark*, s. 148, İsferyânî, *Tebîr*, s. 65; Her ne kadar Bağdâdî, Mu'tezile'de [ilk defa] hissî mucizeleri reddeden kimsenin Nazzâm olduğunu söylese de (Bağdâdî, *Fark*, s. 114) diğer kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmaması, Bağdâdî'nin tespitinin doğruluğunu sorgulanabilir hâle getirmektedir. Zira Abdülcebâr'ın ifadesiyle Nazzâm sadece tevatür derecesine ulaşmadığı – batı ve doğu halklarından böyle bir haberin nakledilmediği – gerekçesiyle inşikâk-ı kameri hissî mucizeler kategorisinde ele almamış, kıyamet alameti bağlamında değerlendirmiştir. bk. Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın; ed. Hüseyin Hansu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, ss. 126-127. Buradan hareketle, Bağdâdî'nin, inşikâk-ı kamer konusundaki düşüncesinden hareketle Nazzâm'ın hissî mucizeleri reddettiğine dair bir genelleme yaptığını söylemek mümkün görünmektedir. Bağdâdî tarafından aktarıldığı üzere Nazzâm'ın "Allah'ın tüm varlıkları tek bir anda yarattığı, varlıkların öncelik ve sonralıklarının yaratılma ve varlık bulma değil, sadece gizli oldukları mekândan açığa çıkma açısından olduğu" şeklinde ifadelendirdiği (bk. Bağdâdî, *Fark*, s. 127) *kümün* ve *zuhûr* görüşü de Bağdâdî'nin Nazzâm hakkındaki iddiasına temel teşkil etmiş olabilir. Belki de Bağdâdî bu anlama tarzı ve yorumuna binaen, Nazzâm'ın Allah tarafından harikulade bir olayın yaratılmasını reddettiği görüşüne ulaşmıştır. Ancak bu noktada, Bağdâdî'nin verdiği bilgilerin Mu'tezile'den ayrılan ve onların görüşlerini büyük ölçüde tahrif ederek aktaran İbnü'r-Râvendî ile örtüşüğünü belirtmek gerekir ki bu durum yine Bağdâdî'nin rivayetlerinin doğruluğuna şüpheyle yaklaşmayı gerektirmektedir. Nitekim Hayyât, Nazzâm'ın bu görüşte olmayıp, bunun İbnü'r-Râvendî tarafından Nazzâm'a atılan bir iftira olduğunu söylemekte, Nazzâm'ın "Allah Teâlâ'nın peygamberlerin mucizelerini ancak peygamberlerin izhar ettiği anda yarattığı" görüşünde olduğunu belirtmektedir. Hayyât, *İntisâr*, ss. 51-52.

³⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, ss. 225-226, 500; Bağdâdî, *Fark*, ss. 147-8; İsferyânî, *Tebîr*, ss. 65; Makdisî, *Bed' ve't-Târîh*, c. V, s. 143; Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 86; Mucizeler hareket arazını barındırması sebebiyle zaten arazdır. Fakat görüleceği üzere bu arazın aidiyeti mevzusu tartışılmaktadır.

³⁷² Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 86.

³⁷³ Bağdâdî, *Fark*, s. 148. Hişâm'a atfedilen bu görüş, Muammer'in görüşüne benzemektedir. Nitekim Muammer, arazların sonsuz (*lâ yetenâhâ*) olduğunu söyler. Şehristânî de bu görüş sonucunda teselsül fikrinin oluştuğunu ifade etmektedir. Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 80; Ayrıca Mânkdîm'in, muhtemelen Muammer'i kastederek arazların cisimlerin mahalinde gerçekleşmediğine dair bir iddiaya, "cisimlerin arazlar vasıtasıyla birbirinden ayrıldığı" yönünde de bir eleştirisi mevcuttur. Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 92.

dolayısıyla arazlar Allah'ın fiilleri değildir.³⁷⁴ Mucizeler de bir cismin yaratılması suretiyle ortaya çıkan hâller olmayıp, mucizedeki i'câz yönü sadece cisimde âdete muhalif bir hâlin zuhuru/cismin harikulâde bir hâl üzere olmasıdır. Bu ise cisimde herhangi bir tür arazın ortaya çıkması suretiyle gerçekleşmektedir. Mucizeyi mucize kılan araz, Allah'ın fiili olmadığı için tabiatıyla mucizeler de Allah'ın fiili olmamaktadır. Buradan çıkan sonuç da Allah'ın hiçbir peygamberin nübüvvetinin gerçekliğine delalet etmek üzere bir mucize yaratmamış olmasıdır.³⁷⁵

Abbâd'ın da, Hişâm gibi³⁷⁶ arazların doğrudan Allah'ın yaratıcılığına, dolaylı olarak da peygamberin risâletine delil teşkil edişini ya da Muammer ve Câhız gibi mucizelerin Allah'ın fiili oluşunu reddetmesi muhtemeldir. Ancak belirtmek gerekir ki

³⁷⁴ Muammer için krş. Mânkdim, *Ta'lik*, s. 388; Nesefî, *Tebşira*, c. I, s. 342; c. II, s. 212. Krş. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Endelüsî, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille ev nakdü ilmi'l-keşf ziddin ale't-tersîmi'l-îdiyülûci li'l-akide ve difâen ani'l-ilm ve hürriyyeti'l-ihyâr fi'l-fikr ve'l-fi'l* (thk. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vaahdeti'l-Arabiyye, 1998, s. 54. Câhız, tab' nazariyesi gereği nübüvvet delâletinin sadece cisimler ile olacağını, arazların ise nübüvvet için bir delil teşkil etmeyeceğini söyler. Haliyle mucizelerin araz olması sebebiyle nübüvvet için bir ispat yöntemi olarak kullanılmaz. Ebû Ali, bu hususta Câhız'ı eleştirmektedir: "Hiçbir şekilde cismin hâdis olduğunu bilmek mümkün değildir. Çünkü Câhız 'Allah Teâlâ'nın asaya -bir takım cisimler eklemek suretiyle-yılan olarak değiştirdiğinde ispat ederiz.' şeklinde bir iddia bulunabilir. Ona şöyle denilir: 'Fakat Allah'ın yarattığı cismin hâdis olduğunu iddia edemez. Allah'ın yılanı asaya dönüştürmesi ve büyütmesi üzerinden, asanın varlığına eklenen cismin hâdis olduğunu bilemeyiz. Belki Allah daha önce yaratmış olduğu cismi aldı, bu asaya eklemek suretiyle bu asayı yılanı çevirdi. Yoktan bir şey yaratarak bunu büyütmiş değil ki buradan hudûs ispatlansın. Dolayısıyla burada sıfırdan bir yaratma olmayıp sadece var olan cismi cisme ekledi ki bu mümkündür. Belki de Allah Teâlâ [asayı] yarattı ve büyüttü. İşte bu hususu kesin olarak bilmek mümkün değildir. O zaman yaratılmış bir cisim olmadığı için peygamberliğin ispat etmek mümkün değildir. Burada şunu ispat etme lazım: 'Allah bir cismi yoktan yaratıp yılanı eklesin ki peygamberlik ispat edilebilsin. O hâlde şu hususa tekrar dönmek zorundayız: 'Peygamberin peygamberliğine delâlet eden şey, kişinin bir benzerini yaratmaktan âciz kaldığı bir takım arazlar yaratması ya da olay harikulâde bir olaya başka birisinin yapması mümkün olmayacak bir şekilde olayın gerçekleşmiş olmasıdır.'" Eğer bu doğru ise söyledğimiz şey ona göre tabiatın fiili olup kulan ihtiyarla gerçekleşmesinin dışındadır. Haliyle Allah'ın fiili değildir." bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, c. XII, ss. 329-330.

³⁷⁵ Muammer için bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 201.

³⁷⁶ Bulut, Hişâm'ın görüşünün - dolayısıyla Abbâd'ın- İbn Rüşd gibi kimseler tarafından desteklendiği ihtimaline ve İbn Rüşd'ün açıklamalarının konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olduğuna değinir. Zira İbn Rüşd, Hz. Peygambere verilen hissî mucizeleri kabul etmekle beraber, hissî mucizeler ile risâlet arasında doğrudan doğruya bir ilişki olmayıp, hissî mucizeler ile peygamberliğin kanıtlanmayacağı kanaatindedir. Nitekim peygamberin asıl vazifesi toplumu ıslaha yöneliktir. Asanın yılanı dönüşmesi gibi mucizeler her ne kadar harikulade olaylar olsa da, nübüvvetin isbatı için başka delillere ihtiyaç vardır. Halil İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 243-244. Krş. İbn Rüşd, *Keşf*, ss.177-178; Bulut, her ne kadar Hişâm'ın nübüvvet anlayışı ile İbn Rüşd'ün nübüvvet anlayışı arasında bir irtibat kursa da, yukarı da üzerinde durduğumuz şekliyle Hişâm, araz-cisim çerçevesinde mucizeleri reddederken, İbn Rüşd ise mütekelliminin savunmuş olduğu peygamberliğin isbatında olağanüstü olayların ayırıcı bir delil teşkil etmeyişi, bu olayların risâletle doğrudan alakasının ve nübüvvetin sıfatlarından birisi olmadığı düşüncesindedir. Haliyle Bulut'un, Hişâma dair, İbn Rüşd gibi kimselerin nübüvvet anlayışına öncülük etmesi tezi isabetli görünmemektedir.

bu, Abbâd'ın olağanüstü olayların gerçekleşmesini tamamen reddettiği anlamına gelmemektedir.³⁷⁷ Nitekim bizzat Mu'tezilî kaynaklarda Abbâd'a "olağanüstü hâlin (*mu'ciz*) her dönemde hüccetlerin/Allah'ın hüccetlerinin elinde zuhurunun caiz olduğu" görüşü atfedilmektedir.³⁷⁸ Esasen onun bu görüşü, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bilinmesi ve ispatı konusundaki kanaatine de zemin hazırlamaktadır. Kur'ân ve sair mucizelerin bu husustaki delaletini kabul etmemesinin ilk bakışta onun sisteminde bir boşluk ya da gedik oluşturduğu açıktır. Buna karşılık o, "peygamberin nübüvvetine delil olan şey nedir?" sorusuna tevatüren nakledilen ve zorunlu bilgi oluşturan haberleri bir cevap olarak sunmaktadır. Ancak ona göre mezkûr haberlerin zorunlu bilgi vermesi ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in peygamberliğini bildirme/ispat amacına hizmet etmesinin şartı, haberi veren kimselerin (*muhbir*), *hüccet* olarak isimlendirdiği, hata etmeyen ve ismet sahibi kimseler olmalarıdır.³⁷⁹ Bu nitelikleri sebebiyle kendilerinde olağanüstü hâllerin zuhuru da mümkün olan bu kimselerin verdiği haberler, doğruluğu kesin ve şüphe götürmez olmaları hasebiyle, peygamberin peygamberliğinin bilinmesinin de temel (ve belki de onun açısından tek) vasıtasıdır.

Doğrudan doğruya Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hüzeyl ve Abbâd'ı hedefe alarak, hüccet ile zorunlu bilginin gerçekleşmesinde muhbirlerin ismet sahibi olmasının gerektirmeyeceğini ifade eder. Hele hele muhbirlerin mümin olmasının dahi şart olarak koşulamayacağını, zira tevatür bilgiler hususunda kâfirlerle müminin arasında herhangi bir fark veya üstünlük olmadığını zikreder. Nitekim zorunlu bilginin (*ıztırârî*) ulaşması için - bir takım özelliklerden ziyade - haber veren toplumun belirli bir sayıya ulaşmış olması yeterlidir. Diğer bir açıdan, olağanüstü olayların sadece peygamberlere ait olması sebebiyle zorunlu bilgiyle ilişkisi yoktur. Ayrıca ümmetin bir hüccet olduğunu ve onlarda da olağanüstü hâllerin görülmediğini söylemektedir.³⁸⁰ İbn Metteveyhte, Kâdî Abdülcebbâr'ın ümmete hüccet denilmesi görüşünden ayrılır fakat Kâdî'nin hüccete dair görüşünün devamı niteliğinde, hüccet lafzının mecâzî bir ifade olduğunu söyler. Nitekim "*Peygamber hüccettir.*" denildiğinde, mübalağa anlamında ki peygamberin

³⁷⁷ Bununla beraber Kâdî Abdulcebbâr dönemine kadar, klasik kaynaklarda Basra Mu'tezilesi'nden kerâmeti kabul eden ilk kişinin Abbâd olduğu düşünülmektedir. bk. Kevser Bektaş, *Mu'tezile Kelâmında Keramet* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2017, s. 43, 51-52.

³⁷⁸ İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 114; Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-Esâs*, s. 140.

³⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, s. 257.

³⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, c. XV, ss. 257-258.

kendisinin/zâtının bir özelliği olmayıp, bizzat yaptığı fiiller ve söylediği şeyler birer delildir(*huccet*).³⁸¹ Çünkü hüccet, kendisiyle delil getirilen ve doğrunun bilindiği bir şeydir. Böylelikle Allah'ın kendi elinde mucize zuhur eden Peygamber dışındaki bir kimsenin, sözünün ve fiilinin delil olarak getirilmesi mümkün olmadığından bu kimseye hüccet denilmez. Peygamberî vasıflarda müştereklik söz konusu olmadığından [Şîa'da olduğu gibi] “*İmamlar Allah'ın hüccetidir.*” demek ve onların filleri ve sözlerinin hüccet olduğunu kabul etmek yanlıştır. Kendi aktarmış oldukları [tevâtürî] bilgi suretiyle bir hüccet oluşturan kimselere de hüccet denilmez. Çünkü hüccet onların zatlari yahut sıfatlar sebebiyle değil, aktarmış oldukları bilgiler sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Ebü'l- Hüzeyl ve Abbâd'ın “haber veren kimseleri bir sayıyla sınırlı tutmaları ve bunların Allah'ın hüccetleri olduklarını” reddetmektedir.³⁸²

³⁸¹ Bu ifade Türkçedeki bir şahsa söylenen “Aslanım benim!” ifadesine benzer. Çünkü bu söz o kişinin bizatihi hayvan türünden aslanı ifade etmeyip, mecaz bir cümledir.

³⁸² İbn Metteveyh, *Mecmû'*, c. III, s. 423. Burada kullanılan *hüccet* netameli bir kavram olarak görünmektedir. Nitekim Eş'arî'den nakledildiğine göre Abbâd'a sorulan "Hak kaç yönden bilinir?" sorusuna Abbâd, "Allah'ın kitabı, Müslümanların görüş birliği ve akılların delilleri (*huccetü'l-'ukûl*) ile" cevabını vermiştir (Eş'arî, *Makâlât*, ss. 500). Burada görüldüğü üzere hüccet kavramı delil anlamını ihtiva etmektedir. Öte yandan, Abbâd'a nispet edilen diğer “bütün vakitlerde hüccetlerin elinde [olağanüstü olayların] görünmesi caizdir.” (İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 114) görüşünü hem el-Muğni'deki hem de Mecmû'daki metinlerle karşılaştırdığımız da ise Şîi literatüründe, imama ve imamdan sonraki en etkin kişiye verilen *hüccet* istilahının muhtevasına yaklaştığı görülmektedir. Devamında Eş'arî Abbâd'ın bu sözünün "Arazların Hakk'a delalet ettiğini." sözüyle çeliştiğini belirtir. Her ne kadar burada dolaylı olarak arazların nübüvve delalaet etmediğine dair bir ifade olsa da, onun özellikle akılların delilleri (*huccetü'l-'ukûl*) ifadesini kullanması nübüvve dair görüşünden vazgeçtiğini yahut girift bir düşünceye sahip olduğunu gösterir. Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl ve Abbâd'ın hüccete dair yaklaşımları, Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencileri sebebiyle Mu'tezile-Şîa etkileşiminden daha erken bir dönemde iki fikrî damarın birbirine yaklaştığına dair ipuçları verebilir. Ayrıca bk. Haber, s. 12-13.

SONUÇ

Abbâsî Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemde yaşayan Abbâd b. Süleymân es-Saymerî, Beytü'l-Hikme ile Helenistik felsefenin İslâm düşüncesine aktarıldığı, - kendisinin konuya dair görüşünün de kısmen nakledildiği- halku'l-Kur'ân tartışmalarının yaşandığı, diğer kültürlerin İslâm ile kavuşması sonucunda ortaya çıkan problemlerin yoğun olarak tartışıldığı ve mezheplerin sistematik olarak teşekkül etmediği bir dönemde özgün fikirler serdetmiştir.

Eserleri günümüze ulaşmayan Abbâd'ın fikirleri, ya mensup olduğu mezhep üzerinden ya da muhalif kimseler tarafından çoğu zaman dar kapsamlı bilgiler aktarılması sebebiyle net olmayıp, birbirini nakzeden ifadeler içermektedir. Fakat eldeki veriler ışığında belli başlı çıkarımlara/sonuçlara ulaşmak mümkün görünmektedir.

Duyuların ispatı hususunda Sofistler'le mücadele eden Abbâd, duylara elemlezzet ve cinsellik olmak üzere iki duyu daha ekleyerek diğer bilginlerden tamamen farklılaşmaktadır. Öte yandan şâhid âlemden hareketle gâib âlem hakkında istidlâlde bulunurken zarurî bilgiyi ön şart olarak görmesiyle mensup olduğu mezhepten ayrılmaktadır.

Aynı zamanda Mu'tezilî bir dilbilimcisi olan Abbâd'ın, dilin kökenine dair görüşünü, hem Allah'ın bilgisi hem de haberî sıfatlarla ilişkilendirerek kelamî bir yaklaşımla izah etme çabasına girdiği de görülmektedir. Allah'ın sıfatları ve isimleri hususunda farklı bir konumda bulunan Abbâd, tenzihî fikirleri sebebiyle Mu'tezile içerisinde belki de en üst yeri işgal etmektedir. Zât, nefis, vekîl vs. isimlerin Allah için kullanılmasını reddetmesi, ru'yetullah konusunda Allah'ın tamamen bilinemez oluşu, Allah'ın fiillerinin mutlak olarak iyi olması hasebiyle benzerini yaratmaması ve ivazın gerekmemesi, Allah'ın ilminin mutlak manada değişmezliğini ifade etmesi, O'nun hitabının tek taraflı olması (*mükellim*), haberî sıfatların asla yorumlanamaz/tevîl edilemez oluşu vs. görüşleri ile hem çağdaşı olan Mu'tezilîler hem de muhalif olduğu gruplardan tamamen farklılaşmaktadır. Dolayısıyla onun düşünce evreninde Allah hakkında teşbih yahut tecsimî çağrıştıracak her fikir, tevhîde gölge düşürecek bir özelliğe sahiptir.

Onun tenzihteki aşırı vurgusu, söylem noktasında da kendisini göstermiştir. Allah'ın ezelde semî ve basîr oluşunu reddetmesi cisimler ile Allah'ın arasına kesin bir ayırım koyma gayesine matuftur. Her ne kadar günümüz araştırmacıları Abbâd'ın, klasik kaynaklardan hareketle –nüshalardaki eksiklik ve bağlantıları yanlış kurmaları sebebiyle- cisimlerin ezeliğini kabul ettiğine dair yorumlar yapsalar da, onun zaten *mütekellim* kimliğinin ön plana çıkması dahi bu hususu reddeder niteliktedir.

Yapmış olduğu iman tanımını ile nafileleri imandan kabul ettiği düşünülse de aslında onun nafileleri imandan kabul etmediği görülmektedir. İnsan fiillerine dair görüşünde ise Mu'tezile ile farklı noktalarda ayrıştığı görülse de onun insana mutlak manada özgürlük alanı sunduğu görülmektedir.

Öte yandan onun çağında ele alındıktan nübüvvet ve mucize tartışmalarında fikirlerini beyan ettiği de aşikârdır. Nübüvvetin tevâtür yoluyla bilineceğini söylerken, mucizenin peygamberlik için bir delil olmayacağını söylemektedir. Onun bu husustaki temel dayanağı ise tabiat görüşüyle alakalıdır. Ayrıca onun hakkında klasik ve günümüz literatüründe nübüvvetin kesbî oluşunu savunduğuna dair iddialar ise, Mu'tezilî metinler çerçevesinde incelendiğinde asılsız görülmektedir.

Abbâd'ın fikirlerinin oluşumunda, klasik kaynaklarda pek çok hususta kendisiyle birlikte zikredilen hocası Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin etkisi olduğu görülmektedir. İslâm düşüncesinin belli temsilcileri ve bu arada bazı Müslüman mütekellimler üzerinde Helenistik felsefenin iki ana kolu olan Aristocu ve Yeniplatoncu fikirlerin etkili olduğu vakıası doğrultusunda, modern literatürde Abbâd'ın bazı kanaatleri hususunda Yeniplatoncu düşüncenin etkisinden bahsedilmekle birlikte, bu iddianın daha ileri tetkike muhtaç olduğunu da belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

- ABRAHAMOV Binyamin, “‘Abbâd ibn Sulaymân on God’s Transcendence, Some Notes”, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, sy. 71/1, Berlin, 1994; ss. 109-120;
- A‘ASAM ‘Abdul-Amir Abdul-Mun‘im, *Ibn ar-Riwandi’s Kitab Fadihat al-Mu‘tazilah* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Cambridge UK: Cambridge University 1972;
- ÂMÎDÎ Seyfüddîn Ebü’l-Hasan Ali b. Ali (ö. 631/1233), *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’-d-dîn*, I-V, (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü’l-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2004;
- _____, *Gâyetü’l-merâm fî ilmi’l-keîâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire: Vizâretü’l-evkâf, 1971;
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I-V, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008;
- ARSLAN Murat, “Helenistik Döneme Damgasını Vuran Felsefe Sistemleri: Epikürosçuluk ve Stoacılık -I-”, *Arkeoloji ve Sanat*, sy. 100, 2001, ss. 19-28;
- ASAD Muhammad, *The Message of the Qur‘ân*;
- ASKALÂNÎ İbn Hacer Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali (ö. 852/1449), *Lisânü’l-Mizân*, I-X, (nşr. Selmân Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Mektebü’l-matbûâti’l-İslâmiyye, 2002;
- BABERTÎ Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 786/1384), *Şerhu Vasiyyeti’l-İmâm Ebû Hanîfe* (tah. Muhammed Subhî el-Aydî - Hamza Muhammed Vesim el-Bekrî), Amman: Dârü’l-feth, 2009;
- BAĞDÂDÎ Abdülkâhir b. Tâhir et-Temimî (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırkati’n-nâciye minhum* (nşr. Lecnetü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî), Beyrut: Dârü’l-âfâki’l-cedîde, 1982;
- _____, *Usûlü’-d-dîn* (tah. Ahmed Şemseddîn), Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2002;
- BAĞDÂDÎ Safiyyüddîn Abdülmümin b. Abdülhakk (ö. 739/1338), *Merâsidü’l-ittilâ’ alâ esmâi’l-emkine ve’l-bika’*, I-III, (tah. Ali Muhammed Bicâvî), Beyrut: Dârü’l-marife, 1992;
- BÂKILLÂNÎ Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), *İ‘câzü’l-Kur‘ân* (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire: Dârü’l-maârif, 1963;
- _____, *et-Temhîd fî’r-red ale’l-mülhideti’l-muattıla* (tah. İmadüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü’l-kütübi’s-sekâfiyye, 1986;

- BASRÎ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali (ö. 436/1044), *Tasaffuhu'l-edille* (nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006;
- BEDEVÎ Abdurrahman, *Eflûtîn inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1955;
- BEKTAŞ Kevser, *Mutezile Kelâmında Keramet* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017;
- BEYZÂVÎ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (ö. 749/1349), *Tavâli'u'l-envâr min Metâli'i'l-enzâr* (nşr. Abbas Süleymân), Beyrut: Dârü'l-cîl - Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1991;
- BLACHERE Regis, ““Nefs” Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, çev. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, 1982, ss. 189-196;
- BRUNSCHVIG Robert, “Mu'tezile ve Aslah”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, çev. Hulusi Akar, sy. 4, 2002, ss. 235-249;
- BULUT Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002;
- CÂBİRÎ Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2000;
- CÂHİZ Ebû Osmân Amr b. Bahr (ö. 255/869), *Halku'l-Kur'an (Resâilü'l-Câhiz c. III içinde nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn)*, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1991; s. 283-300.
- CRONE Patricia, “A Stament by the Najdiyya Khârijites on the Dispensability of the Imamate”, *Studia Islamica*, sy. 88, 1998, s. 55-76;
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, I-III, çev. Ömer Türkmen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015;
- CÜVEYNÎ Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. M. Yusuf Mûsâ – A. Abdülmün'im Abdülhamîd), Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950;
- ÇELEBÎ İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet, 2002;
- _____, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, 1997-1998, ss. 55-121;
- _____, “Mu'tezile”, *DİA*, c. XXXI, İstanbul, 2003, ss. 391-401;

- DAIBER Hans, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*, Leiden – Boston: Brill, 2012;
- DEMİR Osman, “Zât”, *DİA*, c. XLIV, İstanbul, 2013, ss. 148-150;
- DEMİR Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008;
- EBÛ HANİFE Nu‘mân b. Sâbit (ö. 150/767), *el-Fıkhü’l-ekber*, Haydarâbâd: Dâiretü’l-ma‘ârifî’n-Nizâmiyye, 1342 h.;
- NÎSÂBÛRÎ Ebü’l-Kâsım Selmân b. Nâsır (ö. 512/1118), *el-Gunye fi’l-keâm* (nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî), Kahire: Darü’s-selâm, 2010;
- ESS Josef van; “el-Câhız ve Erken Mu‘tezile Kelâmı”, çev. Mustafa Köse, *Marife*, sy. 15/1, 2015, ss. 207-218;
- _____, “İslâm Kelâm’ının Mantıksal Yapısı”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014; ss. 477-506;
- _____, *Theologie und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, New York: Walter de Gruyter, 1997
- EŞ‘ARÎ Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 324/935-936), *el-İbâne an usûli’d-diyâne* (nşr. Beşir Muhammed Uyûn), Dimaşk: Mektebetü dâri’l-beyân - Taif: Mektebetü’l-müeyyed, 1990;
- _____, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*: c. I-II (tek cilt hâlinde), (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980;
- _____, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*: c. I-II (tek cilt hâlinde) Paris: Bibliothèque Nationale de France, MS Arabe 1453;
- FAHRÎ Ali b. Muhammed b. Abdullah (ö. ykl. 9/15. yy. ilk yarısı), *Telhisü’l-beyân fi zikri firaki ehli’l-edyân* (tah. Reşid el-Hayyûn), Lübnan: Medârek, 2011;
- FAHRÎ Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1989;
- FARABÎ Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed (ö. 339/950), *İdeal Devlet: el-Medinetü’l-fâzıla*, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997;
- FÜCK Johann, “Neue Materialien zum Fihrist”, *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, sy. 90, 1936, ss. 298-321;
- GAISER Adam R., *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibādî İmâmâte Traditions*, New York: Oxford University Press, 2010;

- GAZZÂLÎ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi meâni'l-esmâi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Kabbânî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- _____, *Halkın Kelamî Tartışmalardan Korunması: İlcâmü'l-avam an ilmi'l-keâm*, çev. Sabit Ünal, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1987;
- _____, *el-İmlâ an işkâlâti'l-İhyâ (İhyâü ulumi'd-dîn XVI. cildin içinde)*, I-XVI, Kahire: Dârü's-Şa'b, t.y.;
- _____, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I-XVI, Kahire: Dârü's-Şa'b, t.y.;
- _____, *Kitabü'l-erba'in fi usûli'd-dîn fi'l-akâid ve esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk* (nşr. Abdullah Abdülhamid Urvânî), Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2003;
- GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996;
- GÖMBEYAZ Kadir, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnipleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015;
- GÖREN Erman, *Kratylos'a Yorumlar: Physis Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*, I-II, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016;
- GÜDEKLİ Hayrettin Nebi, *Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008;
- GÜZEŞTE Nâsır, "Endişehâyi Tenzihîyi Abbad b. Süleymân", *Makâlât ve Berresiha*, sy. 77, Bahar-Yaz, 1384 h.; ss. 247-254;
- GÖLCÜK Şerafettin, "Hayyât, Ebü'l-Hüseyin", *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998, ss. 103-105;
- HACİMÜFTÜOĞLU Nasrullah, *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*, Erzurum: EKEV Yayınları, 2001;
- HANEFÎ Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-İrâkî, *Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri: el-Fırakü'l-müfterika beyne ehli'z-zeyg ve'z-zendeka* (nşr. Yaşar Kutluay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961;
- HANSU Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara: Kitâbiyât, 2004;
- HAYYÂT Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed (ö. 300/913), *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut: Feuilles Orientales, 1993;
- HIMMASÎ Sedîdüddîn Mahmûd er-Râzî, *el-Münkız mine't-taklîd*, I-II, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412 h.;

- HOROVITZ Saul, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004;
- HUME David, *Dialogues Concerning Natural Religion* (ed. Dorothy Coleman), New York: Cambridge University, 2007;
- İBN ABDİRRABBİH Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İkdü'l-ferîd: I-IX* (tah. Müfid Muhammed Kamîha), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983;
- İBN ARABÎ Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fütûhat-I Mekkiyye*, I-XVIII, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık;
- İBN ASÂKİR Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan (ö. 571/1175), *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dimaşk: Dârü'l-fîkr, 1399 h;
- İBN HAZM, ez-Zâhirî, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, I-V, (tah. Muhammed İbrâhîm Nasr - Abdurrahman Umeyre), Cidde: Mektebetü Ukaz, 1982;
- İBN KESİR Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şehâbeddîn (ö. 774/1373), *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şafi'îyyîn*, I-X, (tah. Ahmed Ömer Hâşim, Muhammed Zeynühum Muhammed Azb), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1993;
- İBN METTEVEYH Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed en-Necrânî (ö. 469/1076), *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf: c. I*, (Kâdî Abdülcebbar'a izafetle tah ve nşr. J. J. Houben), Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965; c. II, (tah. nşr. J. J. Houben – Daniel Gimaret) , Beyrut: Dârül-meşrik, 1980; c. III, (tah. nşr. Jan Peters) Dârü'l-meşrik, 1986;
- _____, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I-III, (tah. Daniel Gimaret) Kahire: el-Mahedü'l-Fransî, 2009;
- İBNÜ'r-RÂVENDÎ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ (ö. 301/913-14 [?]), *Kitâbü Fadîhati'l-Mu'tezile*, (nşr. ve çev. 'Abdul-Amir Abdul-Mun'im al-A'sam, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah* içinde) Cambridge UK: Cambridge University 1972;
- İBN RÜŞD Muhammed b. Ahmed (ö. 595/1198), *el-Keşfan menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille ev nakdü ilmi'l-kelem zıdden ale't-tersîmi'l-idîyûlûcî li'l-akîde ve difâen ani'l-ilm ve hürriyyeti'l-ihtiyâr fi'l-fîkr ve'l-fî'l* (thk. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahteti'l-Arabiyye, 1998;
- İBN TEYMİYYE Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1328), *el-Müstedrek alâ mecmûi fetâvâ şeyhu'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, I-V, (der. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), y.y., 1418 h.;
- _____, *Mecmûu fetâvâ*, I-XXXVII, (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), 2004-2009;

- İBNÜ'L-MELÂHİMÎ Rüknuddîn Mahmûd el-Hârizmî (ö. 536/1141), *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007;
- İBNÜ'L-MURTAZÂ Ahmed b. Yahyâ el-Mu'tezilî (ö. 840/1437), *Kitâbü'l-kalâid fi tashîhi'l-akâid* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985;
- _____, *Kitâbü Tabâkâtü'l-Mu'tezile* (tah. Susanna Diwald-Wilzer), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961;
- _____, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ miyâri'l-ukûl fi ilmi'l-usûl* (tah. Ahmed Ali Mutahhar el-Ma'hizî), Sana: Dârü'l-hikmeti'l-Yemâniyye, 1992;
- İBNÜ'N-NEDÎM Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebû Yakûb (ö. 385/995), *Kitâbü'l-Fihrist* (nşr. Rızâ Teceddüd), Tahran: Marvi Offsett, 1971;
- İBNÜ'Z-ZÂĞÛNÎ Ebü'l-Hasan Ali b. Ubeydillah b. Nasr el-Bağdâdî (ö. 527/1132), *el-Îzâh fi usûli'd-dîn* (tah. Îsâm es-Seyyid Mahmûd), Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2003;
- İPEK Muhammed Selim, "Vâsıl b. Atâ'nın Râ'sız Hutbesi", *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy. 34, 2015, s. 201;
- İSFERÂYYÎNÎ Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir (ö. 471/1078), *et-Tebîr fi'd-dîn ve'temyüzü'l-firkati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn* (tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2010;
- İSNEVÎ Ebü Muhammed Cemaleddîn Abdürrahîm b. Hasan el-Ümevî (ö. 772/1370), *et-Temhid fi'tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl* (tah. Muhammed Hasan Haytu), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981;
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, (ö. 415/1024), *el-Muğni fi'ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: c. IV [Rü'yetü'l-Bârî]* (nşr. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, t.y.; c. V [*el-Firak gayrû'l-İslâmiyye*] (nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, t.y.; c. VI/I [*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*] (nşr. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, 1965; c. VI/II [*el-İrâde*] (nşr. George C. Anawati), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, 1962; c. VII [*Halku'l-Kur'ân*] (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-tibâa ve'n-neşr, 1961; c. VIII [*el-Mahlûk*] (nşr. Tefîk et-Tavîl - Sâid Zâyid), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, t.y.; c. IX [*et-Tevlîd*] (nşr. Tefîk et-Tavîl - Sâid Zâyid), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965; c. XI [*et-Teklîf*] (nşr. M. Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965; c. XIII, [*el-*

Lutf] (nşr. Ebü'l-Alâ Affî), Kahire: Matbaatü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962; c. XV [et-Tenebbü'ât ve'l-mu'cizât] (nşr. Mahmud el-Hudayrî – Mahmud Muhammed Kâsım), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1965; c. XX/II [*Fi'l-İmâme*] (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Süleymân Dünyâ), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, t.y.;

_____, *el-Münye ve'l-emel* (der. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ; tah. İsamüddîn Muhammed Ali), İskenderiye: Dârü'l-marifeti'l-câmi'iyeye, 1985;

_____, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn* (nşr. Fuad Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1974.;

_____, *Nuketü kitâbi'l-Muğni: muhtasar münakkah mine'l-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (tah. Ömer Hamdan - Sabine Schmidtke), Beyrut: el-Mahedü'l-Elmânî li'l-ebhâsi'l-Şerkiyye, 2012;

_____, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, Beyrut: Dâru'n-nehdati'l-hadîse, t.y.;

_____, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın; ed. Hüseyin Hansu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017;

KARAASLAN Nasuhi Ünal, “İbnü'n-Nedîm”, *DİA*, c. XXI, İstanbul, 2000, ss. 171-173;

KÂSİM B. MUHAMMED, el-Mansûr-Billâh İbnü'-Reşîd Kâsım b. Muhammed b. Ali ez-Zeydî (ö. 1029/1620), *Kitâbü'l-esâs li-akâidi'l-ekyâs* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü't-talî'a, 1980;

KAYA M. Cüneyt, “Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi?: “*Leyse fi'l-İmkân*” Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 16, 2004/1, ss. 239-249;

KAZVÎNÎ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 682/1283), *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.;

KILAVUZ Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009;

KILAVUZ Ulvi Murat, *V-VI. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî: İbnü'z-Zâğûnî ve Sıfat Anlayışı*, Bursa: Emin Yayınları, 2016;

KİRMÂNÎ Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf (ö. 500/1106'dan sonra), *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, I-XXV (7 cilt halinde), Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1981;

KOLOĞLU Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017;

- _____, “Behşemiyye-İhşîdiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihi Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 2, 2009, ss. 285-298;
- _____, *Mu‘tezile’nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü’l-Melâhimî’nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010;
- _____, *Kâdî Abdülcebbâr’ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*, Bursa: Emin Yayınları, 2011;
- KURTÛBÎ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Esnâ fî şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ ve sıfâtihî*, (tah. İrfân b. Selîm el-Aşâ Hassûne), Dimeşk: Mektebetü’l-asriyye, 2005;
- KUŞCÎ Alâeddîn Ali b. Muhammed Ali (ö. 879/1474), *Unkûdu’z-zevâhir fi’s-sarf* (nşr. Ahmed Affî), Kahire: Dârü’l-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2001;
- KUŞEYRÎ Ebü’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072), *et-Tahbîr fi’t-Tezkîr* (tah. İbrahim Besyûnî), Kahire: Dârü’l-kâtibi’l- li’t-tibâa ve’n-neşr, 1968;
- _____, *Şerhu esmâi’llâhi’l-hüsnâ* (tah. Abdülmünim Hulvanî), Beyrut: Dâru âzâl li’t-tibâa ve’n-neşr ve’t-tevzî’, 1986;
- LEBLÎ, el-Fihrevî, Ahmed b. Yusuf b. Yakub b. Ali, *Fihristü’l-Leblî* (tah. Yâsîn Yûsuf Ayyâş - Avvâd Abdürabbih Ebû Zîne), Beyrut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1988;
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Die Theodicee*, I-III, Leipzig: Reclam, 1883;
- LONG A.A. & D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers/1, Translations of the Principal Sources With Philosophical Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987;
- MADLUNG Wilferd, “Abbâd b. Salmân”, *EI*, c. I; ss. 70-71;
- MAKDÎSÎ Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir (ö. 390/1000), *Kitabü’l-bed’ ve’t-târîh*, I-VI Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, t.y.;
- MALATÎ Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve’r-red ‘alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bida’* (tah. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb), Kahire: Mektebetü medbûlî, 1993;
- MÂNKDÎM ŞEŞDÎV, Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî (ö. 425/1034), *Tâ’lik alâ Şerhi’l-Usûli’l-Hamse (Şerhu’l-usûli’l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr’a izafetle nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü vehbe, 1965;
- MASSIGNON Louis, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, I-IV, Paris: Gallimard, 1975;
- MES‘ÛDÎ Ebü’l-Hasan Ali b. Hüseyin (ö. 345/956), *et-Tenbîh ve’l-İşrâf* (nşr. M. J. de Geoje), Beyrut: Dâru Sâdir, 1894;

- MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbü't-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2003;
- NÂŞÎ el-EKBER Ebü'l-Abbas Abdullah b. Muhammed (ö. 293/906), *Mesâilü'l-İmâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*, (nşr. Josef van Ess) Beyrut: Frans Steiner Verlag, 1971;
- NÂTIK-BİLHAK Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyin b. Hârûn el-Buthânî (ö. 424/1033), *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl (Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bi-l-ḥaqq Abû Ṭâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥânî (d. 424/1033) başlığıyla nşr. Camilla Adang – Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke)*, Leiden – Boston; Brill, 2011;
- NESEFÎ Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115), *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, I-II, (nşr. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004;
- NEŞŞÂR Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*: I-II, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları: İstanbul, 1999;
- NÎSÂBÛRÎ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd (Ö. 420/1029'dan sonra), *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut: Mahedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979;
- ÖZ Mustafa, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *DİA*, c. I, İstanbul, 1988, ss. 12-13;
- ÖZDEMİR İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yayınları, 2006;
- ÖZDEMİR Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003;
- _____, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001;
- ÖZLER Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005;
- ÖZTÜRK Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği: Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar*, Ankara: Kitâbiyât, 2006;
- _____, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve yorum Merkezli Çeviri*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012;
- PEZDEVÎ Ebü'l-Yüsr Muhammed (ö. 482/1089), *Usûlü'd-dîn* (tah. Hans Peter Linss), Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1963;
- PLATON, *Kratylos: Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler*, I-II, çev. Erman Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016;

- RÂZÎ Fahreddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, I-IX, (tah. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992;
- _____, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, I-IX (5 cil halinde), (tah. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987;
- _____, *İ'tikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî), Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986;
- _____, *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi ve's-sıfât* (nşr. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na'sânî el-Halebî), Mısır: el-Matbaatü's-şerefiyye, 1323 h.;
- _____, *Muhassalu'efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ehhurîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'ı ile birlikte nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, t.y.;
- RESSÎ Ebû Muhammed el-Kâsım (ö. 246/880), *el-Usûlü'l-hamse el-mensûb ile'l-Kâdî Abdilcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî* (tah. Faysal Bedir Avn), Kuveyt: Câmîatü'l-Küveyt lecnetü't-te'lif ve't-ta'rîb ve'n-neşr, 1998;
- ROSENTHAL Franz, *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Gümgören, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003;
- RUSSELL Jeffrey Burton, *Lucifer The Devil in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 1984;
- SÂBÛNÎ Nureddîn Ahmed b. Mahmûd (ö. 580/1184), *el-Kifâye fî'l-hidâye*, (tah. Muhammed Aruçî), Beyrut: Dârü İbn Hazm; İstanbul: İSAM Yayınları, 2014;
- SEKKÂKÎ Ebû Yakûb Siraceddîn Yusuf b. Ebû Bekir (ö. 626/1229), *Miftâhü'l-Ulûm* (nşr. Nuaym Zerzûr) Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987;
- SEKSEKÎ Abbâs b. Mansûr (ö. 683/1284), *el-Burhân fî ma'rifeti akâidi ehli'l-edyân* (tah. Bessâm Ali Selâme el-Amûş), Zerka: Mektebetü'l-menâr, 1417 h.;
- SEM'ANÎ, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr (ö. 562/1167), *el-Ensâb*: I-V, (tah. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut: Dârü'l-cinân, 1988;
- SEMİNÎ Abdülazîz b. İbrahim el-Mus'abî (ö. 1223/1808), *Me'alimü'd-dîn*, I-II Maskat: Vizâretü't-türasi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1986;
- SÛBKÎ Tâceddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, I-X, (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964-1976;
- SÛYÛTÎ Abdurrahmân Celaledîn (ö. 911/1505), *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ*, I-II, (nşr. Muhammed Ahmed Câtülmevlâ Beg - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, t.y.;

- ŞEHRİSTÂNÎ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, (nşr. Emir Ali Mühennâ - Alî Hasan Fa'ûr), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993;
- _____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmü'l-keâm* (nşr. Alfred Guillaume), London: Oxford University Press, 1934;
- ŞERİF el-MURTAZA Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin (ö. 436/1044), *Emâli'l-Murtezâ: Gururu'l-Fevâid ve Dürreru'l-Kalâid*, I-II, (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm) Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004;
- ŞEVKÂNÎ Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, I-II, (tah. Ebu Hafs Sami b. Azi el-Eşerî), Riyad: Dârü'l-Fadîle, 2000;
- TABERÎ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XVI, (nşr. Mahmûd Muhammed Şakir), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.;
- TEFTÂZÂNÎ Ebu'l-Vefâ (ö. 1930-1994), *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kitap Dünyası, 2000;
- TEFTÂZÂNÎ Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000;
- _____, *Şerhü'l-Makâsıd*, I-V, (tah. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1989;
- TOPALOĞLU Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, c. XI, İstanbul, ss. 404-418;
- TRITTON Arthur Stanley, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983;
- WATT William Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981;
- _____, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, Bereket Yayınları, 2011;
- WEISS Bernard. G., "Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, sy. 124, 1974, ss. 33-41;
- WISNOVSKY Robert, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- WOLFSON Hanry Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001;

- YÂKÛT el-HAMEVÎ, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu‘cemü’l-büldân*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977;
- YAVUZ Yusuf Şevki, “Esam, Ebû Bekir”, *DİA*, c. XI, İstanbul, 1995, ss. 353-355;
- YEMENÎ Ebû Muhammed (ö. 6/12. yy), *Akâidü’s-selâse ve’s-seb‘în fırka*, I-II, (tah. Muhammed b. Abdillâh Zerbân el-Gâmîdî), Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1993;
- ZEBÎDÎ Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtaza (ö. 1205/1791), *İthafü’s-sâdeti’l-muttakîn bi-şerhi İhyâi Ulûmi’d-Dîn*, I-X, Beyrut: Müessesetü’t-târîhi’l-Arabî, 1994;
- ZEHEBÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, I-XXIII, (tah. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed), Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1981-1985;
- _____, *Târîhü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhir ve’l-a‘lâm*, I-LVIII, (tah. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1990-2000;
- ZERKEŞÎ Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır, *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fikh*, I-VI, (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleymân el-Eşkâr), Kuveyt: Vizâretü’l-evkâf ve’s-şü‘ûni’l-İslâmiyye, 1992.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Abdulkerim İskender SARICA
Tez Adı	Abbâd b. Süleymân 'ın Bazı Kelâmî Görüşleri: Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Tez Türü	Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 02.01.2018

İmza :

