



## İlâhî Emir ile İlâhî İrâdenin Muvâfakatının Zorunluluğuna Yönelik Mu'tezilî Argümanlara Selmân en-Nîsâburî'nin Cevapları

Salmân al-Nisâbūrî's Responses to Mu'tazilî Arguments About the Necessity of  
the Conformity Between Divine Command and Divine Will

İbrahim BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tokat/Türkiye  
Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Tokat/Turkey  
[ibrahim.bayram@gop.edu.tr](mailto:ibrahim.bayram@gop.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-4752-0447](https://orcid.org/0000-0002-4752-0447) | [ror.org/01rpe9k96](https://ror.org/01rpe9k96)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
01 Şubat 2021	01 February 2021
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
11 Haziran 2021	11 June 2021
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2021	30 June 2021

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İbrahim Bayram). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Bayram).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

### Atıf | Cite As

“ Bayram, İbrahim. “İlâhî Emir ile İrâdenin Muvâfakatının Zorunluluğuna Yönelik Mu'tezilî Argümanlara Selmân en-Nîsâburî'nin Cevapları”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 177-208. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.872620> ”

## Öz

Pek çok meselede görüş ayrılığına düşen Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışma konularından birini de ilâhî emirle ilâhî irâde arasındaki ilişki mevzuu teşkil etmektedir. Bu konuda görüş beyan edenler arasında Eş'arî kelâmcısı Selmân en-Nîsâbü'rî de bulunmaktadır. Önce mezhebinin konuyla ilgili yaklaşımını aktaran müellif, sonrasında aksi bir kanaate sahip olan Mu'tezile'nin Allah'ın emrettiği iman, ibadet ve güzel davranışların, kullarından da aynı şekilde vukuunu irâde ettiği görüşünü benimsediklerini açıklamaktadır. Bu hususta Mu'tezile adına temel olarak üç argümana yer vermektedir. Onların bu kanıtlarından ilkinin, emir ile irâdenin birbirinden ayrı yönde olmasının imkânsızlığı, ikincisini ise kötülüğü murat etmenin de kötü olması üzerine bina ettiklerini belirtmektedir. Nihayet üçüncü olarak da Allah'ın, kullarının iyiliğini isteyip, kötülüklerini murat etmeyeceği muhtevastaki ayetlerden istidlalde bulduklarını ifade etmektedir.

Nîsâbü'rî, Mu'tezile'ye nispet ettiği bu delilleri, hemen bir cevapla geçiştirmemekte, ayrıca kendisinin vereceği cevaba yönelik gelebilecek muhtemel itirazları da gündemine almaktadır. Özellikle onlara izafe ettiği ilk delil üzerinden tartışmayı oldukça kapsamlı bir hale getirmektedir. Bu manada o, âmirin emrettiğine aykırı bir irâdeye sahip olamayacağı şeklindeki Mu'tezile argümanını, emrinin yerine gelmesini istemeyen birtakım âmir örnekleri üzerinden çürütmeye çalışmaktadır. Bu konuda bir kısım itirazları da aktaran Nîsâbü'rî, ortada emir-irâde uyumunun zorunluluğuna yönelik iddia varken, bu iddia sahiplerinin, kendi görüşlerinin aksini gösteren örneklere itiraz geliştirmelerinin tutarlı olmadığını belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle ilgili örneklerin Mu'tezile'nin zaruret iddiasını geçersiz kıldığını söylemektedir.

Nîsâbü'rî, tartışmanın ileri safhalarında işin içerisine neshi de dâhil etmekte, bir hükmün kaldırılması anlamı taşıyan neshin, onların emir-irâde zorunluluğu anlayışına darbe vurduğunu savunmaktadır. Müellif, yine Mu'tezile'nin irâdenin, emre aykırı olması durumunda asi ile itaatkârın karışacağı, dolayısıyla bunların uyumlu olması gerektiği muhtevastaki yaklaşımını da hususi mahiyette incelemektedir. Bu iddia, kâfirlerin küfürüyle Allah'ın irâdesine itaat ettikleri anlamı tazammun ettiği için burada özellikle itaatin irâdeye değil, emre ittiba ile sağlanacağı yönünde açıklamalar getirmektedir. Öte yandan müellif, ilgili ayetlere bakılıp orada Allah'ın (kimi) kâfirlerin iman etmesini dilemediği görüldüğünde, aslında bir tartışmaya mahal kalmadığını vurgulayarak da muhataplarını ilzam etmeye çalışmaktadır.

Nîsâbü'rî, Mu'tezile'nin, ilâhî emirle ilâhî irâdenin muvafakat zorunluluğu hususunda kötülüğü dilemenin de kötülük olduğu şeklinde getirdikleri argümanı da incelemektedir. Bu konuda nispeten muhtasar açıklamalar yapan Nîsâbü'rî, öncelikle bu delilin kaynağına işaret ederek ona şahit âlemden hareketle ulaştığını ifade etmektedir. Ardından bu hususta şahit âlemle gâip âlemin aynı şekilde değerlendirilemeyeceği yönünde bazı açıklamalar getirmekte, Müslümanlar aleyhine gerçekleşen dünyevî işlerden Allah'ın sefahatine çıkarım yapılmadığına dikkat çekmektedir.

Nîsâbü'rî, Mu'tezile'nin Allah'ın kullarının hiçbir şekilde kötülüğünü dilemeyeceği muhtevalı ayetler üzerinden ilâhî irâde ile ilâhî emrin muvafakatine delil getirmesini de ele almaktadır. Bu aşamada müellif, daha çok ilgili ayetlerin başka şekilde değerlendirilmeye müsait olduğu yönünde yorumlar yapmaktadır. Bunun için kimi zaman dilsel açıklamalar getirmekte, kimi zaman diğer ayetlerin içeriğine atıf yapmakta, kimi zaman da istidlalde bulunulan ayetten maksut olan manaya işaret etmektedir. Hepsinde de nihai olarak, Mu'tezile tarafından gündeme getirilen ayetlerin, onları desteklemediğini göstermeye çalışmaktadır.

Nîsâbü'rî, ilgili kanıtları bir yandan bu şekilde hususi olarak çürütmekteyken, diğer yandan Mu'tezile'nin savunduğu görüşün kabulü halinde doğacak sıkıntılara işaret etmektedir. Bu manada mezkûr görüşün, Allah'ın istemediği işlerin de vukuu anlamına geleceğine, bunun ise ilâhî hâkimiyete halel getireceğine dikkat çekmektedir. Sonuç itibarıyla en azından Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kullarına dönük emriyle irâdesinin aynı yönde olmadığını altını çizmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Selmân en-Nîsâbü'rî, Eş'ariyye, Mu'tezile, ilâhî irâde, ilâhî emir.

## Abstract

One of the issues of discussion between Ahl al-Sunnah and the Mu'tazila, who differ in many issues, is the relationship between divine command and divine will. Among those who express their opinion on is the Ash'ari theologian Salmān al-Nisābūrī. The author, who first cites his sect's approach on this issue and then explains that Mu'tazila's contrary view, adopted the view that the belief, which follows as worship and good deeds commanded by Allah will be the same from his servants. In this matter he basically elaborates three arguments the Mu'tazila. He states that they build the first of these proofs on the impossibility of the commandment and the will being in a separate direction, and secondly on the fact that the desire for evil is bad. Finally, he adds that they bring evidence from the verses which translates as Allah desires the good of his servants and doesn't intend his evil deeds.

Nisābūrī, doesn't pass on these Mu'tazilite proofs with an immediate answer, but also puts on his agenda possible other objections to those answers that he is giving. He makes the debate very comprehensive, especially on the first evidence he attributes to them. In this sense, he tries to refute the Mu'tazila argument that the ruler cannot have a will contrary to what he ordered, based on some other rulers who would not want their orders to be fulfilled. Nisābūrī, who cites some other objections on this issue, states that while there are claims regarding the necessity of order-will harmony, it isn't consistent that these claimants develop their objections to the examples that show the opposite of their views. In other words, he says that these regarding cases invalidate Mu'tazila's claim of necessity.

Nisābūrī includes abrogation in the later stages of the debate and argues that abrogation, which means the abolition of a decree, hits a blow to their understanding of the necessity of order-will. The author also takes objections to his agenda and responds to them. He also examines Mu'tazila's approach on the content that if the will is contrary to the order, the rebel and the submissive will be confused, so they must be compatible. Since this claim confirms the meaning that the unbelievers obey Allah's will with their blasphemy, he makes explanations that obedience will be achieved by order, not by will. On the other hand, the author tries to bind his interlocutors by emphasizing that there's no room for discussion when it is seen at the relevant verses and seen that Allah doesn't wish (some) unbelievers to believe.

Nisābūrī, also examines the argument made by Mu'tazila as to the necessity of conformity between divine command and divine will, that wishing for evil is also evil. Nisābūrī, who makes relatively more concise explanations on this subject, pointing to the source of this evidence and stating that it is reached from the realm of the perceptible (qiyas bi'l-shāhid). Then, he makes some explanations that the visible realm and the invisible realm cannot be evaluated in the same way and draws attention to the fact that Allah's being unwise isn't inferred from the worldly affairs that are happening against Muslims.

Nisābūrī also deals with Mu'tazila's evidence for the harmony of divine will and divine order through verses stating that Allah wouldn't wish his servants to harm. At this stage, he makes comments that the relevant verses are suitable to be evaluated in another way. For this, sometimes makes linguistic explanations, sometimes refers to the content of other verses, and sometimes points to the meaning of the verse used as the evidence. In all of them, he ultimately tries to show that the verses raised by Mu'tazila do not support their claim.

While the author refutes those evidences, he also points out the problems that may arise if the view defended by Mu'tazila would accepted. In this sense, Nisābūrī points out that this view will also mean the occurrence of deeds that Allah does not want, and this would bring harm to the divine judgement. As a result, Nisābūrī underlines that at least Allah's order towards His servants, whom He knows won't believe, isn't in the same direction.

**Keywords:** Kalām, Salmān al-Nisābūrī, Ash'ariyya, Mu'tazila, Divine will, Divine command.

## Giriş

Âlemi yaratan ve ona düzen koyan Allah'ın bir kısım sıfatlara sahip olduğu hususunda İslâm düşünce tarihinde herhangi bir ihtilaf yoksa da insanın özgürlüğü gündeme geldiğinde bu sıfatların tezahür şekli ve onların birbiriyle ilişkisi meselesi çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu konuda ortaya çıkan tartışmalardan birisi de Allah'ın irâdesinin kuşatıcılığı ve bu irâdesinin önceden belirlenen bir hikmet ile malul olup olmadığı meselesi olmuştur. Diğer bir ifadeyle ilâhî irâdenin mi yoksa hikmetin mi tayin edici/belirleyici olduğu konusu gündeme gelmiştir.

Cenâb-ı Hakk'ın fiillerinde Mu'tezile, ilâhî hikmeti; Eş'ariyye ise, irâde ve meşîeti öne çıkaran yorumlar getirmişlerdir. Bununla birlikte her iki fırka da bu yaklaşımlarıyla ulûhiyet makamı için en uygun olan yolu tercih ettiklerini savunmuşlardır. Ashında onların hikmet ve irâdenin izahında getirdikleri yorumlara bakıldığında bu tasavvurlarında haksız olduklarını söylemek çok da kolay gözükmemektedir. Zira Mu'tezile, ilâhî irâdeye; Eş'ariyye ise hikmete bir halel getirmediğinin izahını yapmışlardır. Bu yönüyle onların öne çıkarmadıkları tarafı dikkate almadıklarını söylemek yanlış olacaktır. Ancak görünürde Eş'ariyye'de ilâhî irâdenin, Mu'tezile'de ise hikmetin baskın bir hüviyette olduğu da bir hakikattir. Mâtürîdî mezhebi ise bu meselede orta bir yol izleyerek, ilâhî irâde ve hikmeti bütüncül bir bakış açısı ile ele almıştır. Zira Mâtürîdîlere göre hikmet, ilâhî irâdenin gösterdiği bir yol olarak anlaşılmıştır.

İtikâdî fırkaların ilâhî irâde ve hikmete biçtikleri rolün en güçlü şekilde tezahür ettiği alanlardan birisi de Allah'ın, kullarına emrettiği ve yasakladığı işlerdeki irâdesinin konumu olmuştur. Allah'ın emir ve yasaklarında Mu'tezile, O'nun irâdesinin aynı doğrultuda tecelli ettiğini, dolayısıyla örneğin kullarına emrettiği imana, onların ulaşmasını dilerken, nehyettiği küfre kullarının düşmesini kerih gördüğünü ifade etmişlerdir. Buna karşın Eş'ariyye ise daha çok vakıadan hareketle, O'nun irâdesiyle emir ve nehyinin aynı doğrultuda olmayabileceğini, dolayısıyla en azından iman etmeyeceklerini bildikleri hakkındaki irâdesinin emrinden farklı şekilde tezahür edeceğini savunmuşlardır.

İlâhî emir ile ilâhî irâde arasındaki ilişkiye dönük tartışmalarda mezkûr iki fırka kendi yaklaşımlarının hakkı temsil ettiği düşüncesiyle, muhaliflerinin anlayışını, onların “doğru zannettikleri yanlış” manasını vurgulama amaçlı genelde “şüphe” şeklinde yaftalamışlar ve bu çerçevede birbirlerini hakikate uzak kalmakla itham etmişlerdir. Bu çerçevede kimi zaman ilâhî irâde kimi zaman ise kader meselesinin bir uzantısı olarak ele aldıkları bu konuda taraflar genellikle önce kendi anlayışlarını ortaya koymuşlar, ardından da muhaliflerinin itirazlarını gündeme getirerek, onları cevaplama yoluna gitmişlerdir.

İşte böyle bir ilmî mübahase içerisinde görüşlerini beyan eden kelâmcılardan birisi de Selmân en-Nisâburî (öl. 512/1118) olmuştur. Tam adı Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed b.

İsmail el-Ensârî olan müellif,<sup>1</sup> Nîşâbur'lu olup<sup>2</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) ve Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085) gibi zevata talebelik yapmıştır.<sup>3</sup> Kuşeyrî'den gördüğü tahsil sonrası Hicaz seferine çıkmış, oradan Bağdat'a geçmiş, peşi sıra Şam'a giderek burada ilim ve irfan ehliyle tanışmıştır. Ardından döndüğü Nîşâbur'da Cüveynî'den usûl/kelâm ilmini tahsil etmiş,<sup>4</sup> ayrıca Abdülgâfir b. Muhammed el-Fârisî (öl. V/XI. yüzyıl ikinci çeyreği),<sup>5</sup> Fazlullah el-Mihenî (öl. 440/1049), Kerîme el-Merveziyye (öl. 463/1071) ve Ebû Salih el-Müezzîn (öl. 470/1078) gibi zevattan da rivayette bulunmuştur. Kendisinden de İbnü's-Sem'ânî (öl. 562/1166) gibi ilim ehli icazet almıştır.<sup>6</sup> Tasavvufî bir geçmişe sahip, takvâ ve vera' ehli bir şahsiyet olduğu için<sup>7</sup> "es-Sûfî" şeklinde de anılan müellifin,<sup>8</sup> aynı zamanda kelâmda da ince bir anlayışa sahip olduğu ve bu alanda Eş'ariyye ulemasının yolunu takip ettiği belirtilmiştir. Zor meselelere derin vukufiyeti olan müellifin, bunların şifâhen takriri hususunda sıkıntıları bulunsa da, geniş ilmî müktesebata mâlik olduğu ifade edilmiştir. Selef-i sâlihinin yolundan giderek erdemli bir hayat sürmüş olan müellif,<sup>9</sup> 512/1118 senesinde vefat etmiştir.<sup>10</sup>

Tefsir ve usûlde ilim ehli bir zât olduğu vurgulanan Nîsâbü'rî,<sup>11</sup> fâkih kimliği dışında<sup>12</sup> mütetekillim unvanı ile de anılmıştır.<sup>13</sup> Kelâm alanında el-Gunye fî'l-kelâm ve Şerhü'l-İrşâd adlı eserlerini telif etmiştir.<sup>14</sup> Bunlardan ilkinin baskısı yapılmışsa da, diğerinin sadece eksik bir yazma nüshası

<sup>1</sup> Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1399), 307; Ebû Nasr Taceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî-Abdülfeţhâ Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964), 7/96.

<sup>2</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96.

<sup>3</sup> Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaud-Türkî Mustafa (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 15/195; Afîüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havadisiz-zamân*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 3/155; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1398/1978), 1/314.

<sup>4</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/200.

<sup>5</sup> Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), 52.

<sup>6</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/200.

<sup>7</sup> İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 307; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155.

<sup>8</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 15/195; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155.

<sup>9</sup> İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 307.

<sup>10</sup> İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 307; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 15/195; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155; Ebü'l-Felâh Abdüllhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986), 6/56.

<sup>11</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 15/195; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/200.

<sup>12</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 1/314; Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 52; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/199; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/56; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-esheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002), 7/348.

<sup>13</sup> Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 3/155; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96.

<sup>14</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/96; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 1/314.

vardır.<sup>15</sup> Müellifin tefsir alanında da çalışmaları olduğu belirtilmekte ise de bir eser ismine yer verilmemektedir.<sup>16</sup> Ayrıca Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) ona, fıkıhla ilgili bir kitap ve İbn Süreyc'in bir eserine yaptığını söylediği bir şerh de nispet etmektedir.<sup>17</sup>

Bâkılânî (öl. 403/1013), Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), Cüveynî (öl. 478/1085) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi Eş'arî kelâmcılar ayarında bir şörete sahip olmamasından olsa gerek, Selmân en-Nîsâbü'rî hakkında bir ansiklopedi maddesi<sup>18</sup> dışında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. İşte bu araştırmada söz konusu boşluğu doldurmak adına müellifin, Mu'tezile'nin ilâhî emir ile irâdenin aynı doğrultuda bulunması gerektiğine dair ortaya koyduğu argümanlara verdiği cevaplar incelenmiştir. Aslında müellif, Mu'tezile'nin ilgili temel argümanlarını çürütmeye çalışırken, bir boyutuyla, mensubu olduğu Eş'ariyye mezhebinin yaklaşımını teyit eden delillere de yer vermiştir. Her ne kadar müellif, bu konuda ilâhî emir ile irâdenin aynı doğrultuda olma zorunluluğu bulunmadığı ve Allah'ın kötülüğü de dilediği görüşünü teyit için hususi mahiyette deliller getirmiş ise de, bu çalışmada, onun sadece Mu'tezile adına zikrettiği kanıtlar ve onlara verdiği cevaplar üzerine yoğunlaşmıştır.

## **1. Mu'tezile'nin İlâhî Emir ile İrâdenin Aynı Doğrultuda Olacağı Hususunda Kullandığı Argümanlara Nîsâbü'rî'nin Bakışı**

Nîsâbü'rî, meseleyi ele alırken Mu'tezile'nin konuyla ilgili düşüncelerini ve delillerini inceleyip onlara cevaplar verir. Bu manada müellif, Allah'ın emri ile muradı arasında zıtlık olamayacağı görüşünü benimseyen işbu fırkanın konuyla ilgili üç temel delilini ele alır. Bunları incelerken, sadece ilgili delile cevap vermekle yetinmez. Bu konuda bir ilmî gelenek olduğu için kendisinin verdiği cevaba gelen veya gelebilecek itirazları da dikkate alır ve onlara yönelik de ilave bir izah getirip, şüpheleri dağıtmaya çalışır. Bu hususta özellikle Mu'tezile'nin ilk kanıtına yönelik getirdiği karşıt argümanlara ayrıntılı şekilde yer verir. Bu noktada bazen sadece onların delilini işlevsiz bırakacak ifadeler kullanmakla yetinir, bazen de kendi fikrini teyit için özel kanıtları devreye sokar. Yine kimi zaman onların argümanlarına, karşıt mahiyette getirdiği bir soru ile kısaca cevap verir, kimi zaman da uzun uzadıya örneklerle o argümanları çürütmeye gayret gösterir.

### **1.1. Mu'tezile'nin Emir ile İrâdenin Ayrılmasının İmkânsızlık İçerdiği Şeklindeki Argümanına Bakışı**

Nîsâbü'rî, Mu'tezile'nin emir ile irâdenin ayrılmasının imkânsızlığı üzerinden temel bir argüman geliştirdiğini ifade edip ilk aşamada doğrudan bu argümanı hedef edinse de, meselenin ilerleyen bölümlerinde, onların mezkur kanıtına zarar vereceğini düşündüğü dolaylı izah ve

---

<sup>15</sup> İlyas Çelebi, "Nîsâbü'rî, Selmân b. Nâsır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/142.

<sup>16</sup> Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garamel-Amravî (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 21/467; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/199.

<sup>17</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'î'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beirut: Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/398.

<sup>18</sup> Çelebi, "Nîsâbü'rî, Selmân b. Nâsır", 33/142-143.

cevaplandırmalara da başvurur. Açıkçası bu durum konunun takibini güçleştirmektedir. Bu yüzden müellifin işbu başlık altında işlese de, meselenin içerisine farklı konuları dâhil ettiği yerlerde ilave alt başlıklar kullanılacaktır. Bu noktada ilgili alt başlıkların da yine Mu'tezile'nin mezkûr argümanını çürütmeye dönük olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

### 1.1.1. Emir ile İrâdenin Ayrılmasının İmkânsızlık İçerdiği Argümanına Doğrudan Cevabı

Nîsâbü'rî bu konuda Mu'tezile'nin ilgili argümanını aktarırken, objektif bir dil kullanır. Bu çerçevede Mu'tezile'ye göre âmir, emrettiği şeyi murat eder bir pozisyonda iken, kuluna itaati emreden Allah'ın, onun itaatini dilememesi muhaldir. Bir memura dönük hem itaat emri hem de onun gerçekleşmemesine yönelik dilek, iki zıddın içtimâi gibi bir muhallik içerir. Bu bir şeyi hem emir hem de nehiy etme, muhatabından yapmasını istediği şeyi ona yasaklama mesabesinde. Bu izahat, memurun itaatini gerektiren her emrin, âmirinin de o emredilenin yapılmasını istediğini gösterir. O halde kâfirlere imanı emreden Allah'ın, aksini (küfür üzere kalacaklarını) bilse dahi onların imanını murat etmesi gereklidir/zorunludur.<sup>19</sup>

Nîsâbü'rî'nin hocası Cüveynî de Mu'tezile'nin konuya dair getirdiği istidlâli benzer bir şekilde aktarır. Ancak o, öğrencisinden farklı olarak meselenin içerisine yasak koyanın da, bu yasağın çiğnenmesini dilemeyeceği hususunu ilave eder. Ayrıca Allah'ın bu emir ve yasağın gereğini dilemesini, yapacağı bir iş olarak belirtir, bir zorunluluktan bahsetmez.<sup>20</sup> Bu konuda Mu'tezile'nin önemli kelâmcılarından Kâdî Abdülcebâr ise (öl. 415/1025) olayı Nîsâbü'rî'nin aktardığı gibi vüçûb/zorunluluk ifadesi ile zikreder. Bunu da ilk aşamada aksi bir düşüncenin, hikmet sahibi olan Allah'ın, kötülöklere yönlendirme manası taşıyan bir hal ile tavsifine sebebiyet verecek olması ile açıklar.<sup>21</sup> Tabi bu noktada bir tarafın savunur şekilde ortaya koyduğu diğer tarafın eleştirir şekilde muhatabına izafe ettiği işbu görüşün her iki mezhebin kendi Allah ve insan tasavvurlarıyla bağlantılı olduğu açıktır.

Mu'tezile'nin konuyla ilgili ilk delilini bu şekilde aktaran Nîsâbü'rî, ona cevap vermeye başlar. Emreden de yasaklayanın da; muhatablarının ilgili emir ve nehiylere uygun şekilde davranmalarını murat etmesi anlamını taşıyan bu görüşün, aksini ortaya koyan örnekler üzerinden reddedilebileceğini savunan müellif, bu minvalde açıklamalar getirir. Bu manada önce zihnindeki hükmü zikreder ve âmirin, vukuunu istemediği bir şeyi de emredebileceğini belirtir. Bunu teyit ettiğini düşündüğü örneği İmâm Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) atıfla aktarır. Bir peygamberin ümmetinden bir ferde yaptığı tavsiyeye göre çocuğundan on haslet isteyen baba, çocuğun isyanıyla karşılaşacakken bu talebini beşe düşürdüğünde onun itaatini sağlar. Babanın bu emrinden amacı o beş şeyde itaati sağlamaktır. Oğluna olan sözü/emri, onun on haslete sahip

<sup>19</sup> Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Gunye fi'l-kelem*, i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 2/976.

<sup>20</sup> İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 243-244.

<sup>21</sup> Ebü'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 6(2), 218-219.

olması yönünde iken amacı bunlardan beşini temin etmektir. İşte bu durum, emrin itaat ile zorunlu bir birlikteliğe sahip olmadığını gösterir.<sup>22</sup>

Verilen örneğin içerdiği durum, genel işleyişe aykırı bulunup, pek de karşı karşıya kalınacak bir hal olmasa da açıkçası, özünde imkânsız olmaması ve nadiren de olsa vukuu söz konusu bulunması itibarıyla, onun cevap makamındaki Nisâbü'rî'nin amacına hizmet etmesi çok fazla yadırganmamalıdır. Mu'tezile'nin meseleyi, bir zaruret ve muhaliyet eksenini üzerinden dile getirdiği dikkate alındığında, iddia olunan bu kesinliği ortadan kaldıracak bir örnek kullanılması, mezkûr örnek üzerinden bir kısım itirazlar getirmek mümkünse de, doğal olsa gerektir.

Aynı örneğe Eş'ariyye adına yer veren Cüveynî de, onu benzer şekilde aktarırken,<sup>23</sup> Ebü'l-Feth eş-Şehristânî ise (öl. 548/1153) farklı olarak sadece on kusurun yerine yirmi; beş kusurun yerine de on kusuru getirir.<sup>24</sup> Seyfüddîn el-Âmidî de (öl. 631/1233) oldukça kısa bir anlatım yolu seçerek ilgili hususu teyit eder.<sup>25</sup> Netice elbette hepsinde de aynıdır. Emredilen konumunda bulunan çocuk, emredeninin muradına (on/beş haslet) aykırı bir husus ile (yirmi/on haslet) memurdur. Bu durum emir irâde birlikteliğinin zaruri olmadığına delildir.<sup>26</sup>

Nisâbü'rî, Mu'tezile'nin ilgili iddia ve kanıtına cevap vermeyi sürdürür. Ona göre yine Hz. Muhammed ümmeti için beş vakit namazı murat eden Allah'ın ona ilk aşamada elli vakit namazı emretmesi/bildirmesi de emir ve irâde birlikteliğinin zorunlu olmadığına delildir. Bu izahını takiben müellif, kendi anlayışını desteklediğini düşündüğü başka bir örnek daha verir. Buna göre bir melik, bir adamı sahip olduğu köleleriyle memleketi karıştırmak ile suçlayarak bunun üzerinden onu huzuruna çağırıp kendisini kınar. Bu aşamada efendi, onların, kendisine itaat etmediklerini ve sözünü dinlemediklerini beyan eder. Melik bu mazereti kabul etmeyince efendi, onun huzurunda kölelerine “şu işi şu şekilde yapınız” diye bir emirde bulunur. İşte bu noktada efendinin, yapılmamasını isteyerek/gönlünden geçirerek bir emirde bulunması, emir ile irâdenin aynı doğrultuda olmasının zorunlu olmadığı hususunu teyit etmektedir.<sup>27</sup>

Müellif, bu izahına bir eleştirinin gelebileceğini hesaba katarak onların dilinden bu itiraza da yer verir. Buna göre ilgili son örnek gerçeğe dayalı bir durum değildir. O, tamamen imtihana mebni bir husustur. İşbu misalden, itaat gereğinin yerine gelmemesinin arzulandığı gibi bir sonuç çıkarılamaz. Söz konusu aksi düşünceyi bu ifadelerle aktaran müellif ona cevap vermeye başlar. Buna göre bu itiraz gerçeği yansıtmamaktadır. Zira ilgili ortamdan anlaşıldığı kadarıyla köleler, efendilerinin, melikin huzurundayken kendilerine bir emirde bulunduğunu

---

<sup>22</sup> Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/976.

<sup>23</sup> Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebriîzî İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1/408.

<sup>24</sup> Ebü'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*, tsh. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 245.

<sup>25</sup> Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatîf (Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1391/1971), 67.

<sup>26</sup> İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil*, 1/408; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 245; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 67.

<sup>27</sup> Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/977. Beş vakit murat edilen namazın ilk aşamada elli vakit şeklinde emredilmesi örneğini Şehristânî de kullanır. Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 245. Âmidî de herhangi bir ayrıntıya girmeden aynı olayı, aynı amaçla zikreder. Bk. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 67.



bilmektedirler. Ortada böyle bir hakikat vardır. Bu durum başka şekilde değerlendirildiğinde, (imtihan/anlaşmalı) bütün ortamlarda memur/emrolunan konumunda bulunan her kişi, ilgili emrin hakiki emir olmadığı düşüncesiyle onu yerine getirmediği gibi bir söz söyleme hakkına sahip olur. Yine bu durumda ilâhî ilimde hep küfür üzere kalacağı bilinen kâfire yönelik iman emrinin hakiki bir emir olmadığı gibi bir itiraz da ortaya atılabilir. Mezkûr örnekte efendinin özrünün ancak kölelerine kesin bir emir vermesi, sonra da onların bu emre itaat etmemeleriyle kabul göreceği bellidir. Böyle bir emrin yerine getirilmemesi şeklinde ortaya çıkan bir durum oluşmadan, sonraki bir vakitte kölelerin efendilerine muhalefetinin zuhurunun özür olmadığı bir yerde bu hadiseyi imtihan şeklinde yaftalayıp, onu hükümsüz bırakmak doğru olmaz.<sup>28</sup>

Müellif, bu aşamada ilgili izahlarına yönelik başka itirazların vukuunu da mümkün gördüğü için onları da ortaya koyup cevaplandırır. Farazî muhataplarının itirazına göre ilgili durumda her ne kadar ortada sureta bir emir varsa da efendi, kendi içinde o itaatin gereği olan işi istememekte, ona itaat olunma korkusu yaşamaktadır. Müellif bu itiraza soruyla karşılık verip cevabını onun üzerine bina eder. Buna göre kendisi bu aşamada “bir âmir, zann-ı gâlibi doğrultusunda emrine itaat olunmayacağını düşündüğü için vereceği hiçbir emirde, onun gereğinin yapılmasını talep etmemekte” diyecek olsa muhataplarının buna verecek cevabının bulunmayacağını ihsas eder. Belki diğer bir ifadeyle muhatapları kendisinin bu sorusuna nasıl cevap vereceklerse şahsının da onlara aynı cevabı vereceğini îmâ eder.<sup>29</sup>

Müellif, sadece ihsas ile yetinmez, ayrıca doğrudan cevabî mahiyette başka bir izah da geliştirir. Buna göre örnekte geçen “yapımız” ifadesi, muhatabının nefsinde zorunluluk manası oluşturan bir hitaptır. Burada emri veren kişinin ona uyulup, uyulmamasını istemesi bu işi değiştirmez. Ortada emir ile onun yapılmasına dönük irâdenin birbirinden ayrılmayacağı gibi bir iddia vardır. Bu noktada sonuç itibariyle ilgili iddiayı nakzeden bir örnek olduğuna göre, artık, o iddiayı başka yönlerde çekip, onun kimi sebeplerden dolayı hükümsüz kaldığı şeklinde bir fikir/mazeret üretilemez.<sup>30</sup> Bu yorumuyla müellif, Mu'tezile'nin konuya dair yaklaşımını ortaya koyarken onların iddialarının içerdiği tüm hususların arkasında durması gerektiğini, bu iddialarını hükümsüz bırakan bir durumla karşılaştıklarında, meseleyi gidip, başka yönlerden izaha kalkışmamaları gerektiğini söylemiş olur.

Müellif, muhataplarının iddialarını çürütmek amacıyla konuyu soru cevap eşliğinde bir muhâvere şekline de sokar. Bu noktada soru işini üzerine alan müellif, kişinin, emrettiği şeyi bir korkuya mebni nehyetmesinin câiz olup olmadığını sual eder. Şayet buna “hayır” cevabı verilirse, kendisinin de, nasıl korku aynı hususta emir ve nehyin bir araya getirilmesini haklı çıkarmıyorsa, bu korkunun emir ve irâde üzerinde de, onların fikrinin (emir ve irâde aynı doğrultuda) aksine bir duruma sebebiyet vermemesi gerektiği şeklinde karşılıklı bulunacağını belirtir.<sup>31</sup> Böylece o, muhataplarına “mademki korkunun aynı anda bir hususun hem emir hem de nehye konu olamayacağını söylüyorsunuz, o halde bu korkunun (benimsemiş olduğunuz) emir ve irâdenin

<sup>28</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/977.

<sup>29</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/977.

<sup>30</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/977-978.

<sup>31</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/978.

hiçbir şekilde ayrılmazlığı ilkesine de hâle vermemesi gerektiğini kabul durumunda kalırsınız” demiş olmaktadır. Bunun üzerinden de onların; “verilen efendi-köle örneğinde bir korku söz konusu olduğu için bu durum “irâdenin emir doğrultusunda olacağı ilkesine” bir hâle getirmez” yorumunun yanlış olduğunu ifade etmiş olur.

Müellifin oldukça kapalı bir şekilde yaptığı bu izah aslında, kendisinin yer vermediği gizli bir sorunun cevabıdır. Mesele yine önceki efendi-köle örneğine bir itiraz mahiyetindedir. Bu itirazın mahiyetini Cüveynî aktarır. Bu aktarım çerçevesinde Mu'tezile'ye göre, efendinin, burada emrinin yerine gelmesini arzu etmemesi melikten korkusuna dayalıdır. Allah ise böyle bir durumdan yücedir.<sup>32</sup> İşte Nîsâbü'rî son açıklamasını ilgili itiraza cevap olarak getirmiştir. Nîsâbü'rî bu cevabıyla, Mu'tezile'nin nasıl bir korkunun emir ile nehyi birleştiremeyeceği görüşünü savunuyorsa bu korkunun emir ile irâde ayrılmazlığına da bir hâle verememesi gerektiğini savunma durumunda olduğunu söylemiş olmaktadır. Bunun üzerinden de kendisinin (Nîsâbü'rî) verdiği efendi-köle örneğine; onların, efendinin, bir korku nedeniyle, emrinin yerine gelmesini istemediğine yönelik itirazını geçersiz kılmış olmaktadır. Böylece o, muhataplarını, kendi kabullerinden hareketle ilzam etmiş olmaktadır.

Nîsâbü'rî, Mu'tezile'nin ilgili yaklaşımına başka açılardan cevap vermeyi sürdürür. Bu çerçevede bir takım ihtimallere yer verir. Bu manada müellife göre bir âmirin, emrinin yapılmayacağını bildiği bir yerde, emir ve irâdesinin birleşmesi (zorunlu değil) mümkün olup Allah da çoğu kulunun, emirlerine itaat etmeyeceğini ve imana yönelmeyeceğini bilir. İşte bu durum nasıl mümkünse Allah'ın yapılacağını bildiği emirlerini irâde ederken yapılmayacağını bildiği emirlerini ise murat etmediğini söylemek de mümkün olmalıdır.<sup>33</sup>

Bu yorumuyla müellif, önce Mu'tezile'nin zorunluluk bildirdiğini söylediği şeyin bu hususiyete sahip olmadığını, dolayısıyla zorunlu addettikleri şeyin mümkün olmanın ötesine gidemeyeceğini söylemiş olur. Sonrasında bunun üzerinden diğer ihtimali devreye sokarak, ilâhî ilim ile irâde arasında bağ kurup, iman edeceklerini bildiği kişilere dönük emrinde emir ile irâde birken; diğerine (inanmayacaklara) yönelik emrinde ise emir ile irâdenin birbirine zıt olacağını belirtmiş olur. Nitekim zikrettiği son fikri teyitle onun kabule daha layık olduğunu söyleyen müellif, bunu da Allah'ın olmayacağını bildiği ve haber verdiği bir şeyi dilemesini tasavvur etmenin mümkün olmaması ile açıklar. Akli başında olan insaf ehli bir kişinin bu işin (Allah'ın olmayacağını bildiği şeyi dilemesinin) kabul edilmez olduğunu itiraf edeceğini ilave eder. Bu durumu şahit âleminden bir örnekle destekleme yoluna giderek bir insanın, emrettiği işi yapmayacağını bildiği kölesine, eğer bu tip bir emir verir ve onun yapılmasını isterse bu davranışının, onun aklının kılığına, hikmetinin yokluğuna delalet olarak okunacağını söyler. Bunu da ilgili işin, nefesine cehâlet isnat edilmesi ve haberinin yalanlanmasını dileme anlamı tazammun etmesiyle açıklar.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil*, 1/408.

<sup>33</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/978.

<sup>34</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/978. Bu konuda İmâm Mâtürîdî de (öl. 333/944) bir kısım ayetlere yer verdikten sonra ortaya çıkan tabloyu, ilâhî irâdenin, O'nun ilmi doğrultusunda gerçekleşmesi üzerinden açıklar. Peşi sıra bu ayetlerden aynı zamanda ilâhî irâdenin emir ve rıza olmadığı hususunun da anlaşıldığını kaydeder. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beirut: Dârü Sâdir;

Böylece müellif, emir ile irâdenin aynı doğrultuda bulunmasının zorunluluğunu iptal ettikten sonra ortaya çıkan hal üzerinden bu ikisinin en azından Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiklerine dönük emrinde, O'nun irâdesi ile aynı doğrultuda olmayacağını söylemenin imkânını belirtmiş olur. İmkânın tabiatından hareketle iman edeceğini bildiği kişilere yönelik emrinde emir ile irâde birlikteliğinden bahsedilebileceğini kaydetmiş olur. Bu şekilde aynı zamanda bir orta yol benimseyip bir denge de sağlamış olur.

### 1.1.2. Emir ile Irâdenin Ayrılmasının İmkânsızlık İçerdiği Argümanına Nesih Üzerinden Cevabı

Nîsâbü'rî ilgili açıklamalarını takiben mutlak şekilde bir emrin, aksi olmayacak şekilde, memurûn bihin/emredilenin istenmesi, nehyinse menhiyyûn anhin/yasaklananın yapılmasının istenmemesi anlamını tazammun ettiği yönündeki Mu'tezilî düşünceyi başka vecihlerden de reddeder. Bu manada artık meselenin içerisine neshi de dâhil eder. Buna göre Cenâb-ı Hakk, mükelleflere bir işi emrettikten sonra, neshi çerçevesinde onu nehyettiğinde emredilen iş; artık yasaklanan iş konumuna gelir. Bu aşamaya bağlı olarak da ilkin murat edilen durum, zorunlu olarak istenmeyen hal pozisyonuna düşer. Hâlbuki Mu'tezile ise Allah'ın murat ettiği bir şeyi kerih görmesini muhal addetmekte, kabulü mümkün olmayan "bedâ"<sup>35</sup> dışında bu işin izahı olmayacağını söylemektedir. İşte neshin ortaya çıkardığı yukarıdaki tablo Mu'tezile'nin ilgili fikirlerini nakzetmektedir. Bu yüzden onlar, mezkûr durumu bertaraf etmek için neshi, bir hükmü ortadan kaldırma değil, ibadet/hüküm müddetinin sona ermesinin tebyini şeklinde izah etmişlerdir. Müellife göre, onlar getirdikleri bu yorumla, neshi tahsisle karıştırma durumuna düşmüşler ve neshi tahsis gibi sunmuşlardır.<sup>36</sup>

Bu izahıyla müellif, Mu'tezile'nin neshi, âm bir lafzın kapsamının bir delile mebni daraltılması anlamına gelen tahsis<sup>37</sup> gibi yansıttığını söylemiş olmaktadır. Bu noktada onların mensûhu, âm lafız; nâsihi de tahsis sonrasındaki hal konumuna getirdiklerini düşünmektedir. Bu fikrini de onların neshi, bir hükmün süresinin sona ermesi şeklinde izah etmelerine bağlamaktadır. Zira onun görüşüne göre nasıl tahsis, kapsam dışında kalanlarla ilgili hükmü bitiriyorsa burada da Mu'tezile neshi önceki hükmü kaldırmak değil bir hükmün/mensûhun geçerlilik süresinin bitmesi şeklinde izah etmektedirler. Ancak müellif, burada neshi bir hükmü ortadan kaldırma anlamı üzerine bina edip, bu çerçevede onların emir-irâde birlikteliği anlayışına darbe vurmak istemektedir.

İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 376. Bu konuda Ebü'l-Muîn en-Neseî de (öl. 508/1115) Mu'tezile'nin görüşünü açıklarken onların ilâhî emir ile irâde arasında muvâfakati öne çıkarırken, Ehl-i Sünnet'in ise ilim ile irâde arasındaki bağı dikkate aldıklarını söyler. Böylece o da çağdaşı olan Nîsâbü'rî'nin zikrettiği hususa atıf yapmış olur. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 2/282. Neseî, bir diğer eserinde yine günahların işlenmesinde, Allah'ın irâdesi olup, emrinin bulunmadığı hususunu dile getirir, ardından bunu da ilmîne havale ederken aynı şekilde genel Ehl-i Sünnet telakkisini ortaya koymuş olur. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Kitabü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullâh Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1986), 314-315.

<sup>35</sup> Bedâ "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" anlamına gelir. Bk. Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/290.

<sup>36</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/978-979.

<sup>37</sup> Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/432.

Müellif, neshe bir hükmü ortadan kaldırma şeklinde anlam verip bu anlama bağlı olarak Mu'tezile'nin içerisine düştüğünü düşündüğü sıkıntıyı ve bundan kurtulmak için onların neshe yükledikleri manayı açıkladıktan sonra cevabî mahiyette ilave bazı izahlarda da bulunur. Bu manada müellife göre Mu'tezile, bir lafzın vürûdundan sonra onun beyanının ihtiyaç vaktine kadar tehir edilmesini câiz görmemektedir.<sup>38</sup> Hâlbuki onların çizdiği tablodaki nesihte ise, beyan, lafzın sonrasına tehir edilmiş olmaktadır. "Beyan tehir olunmaz" kaidesi üzerine icmâ' eden Mu'tezile'nin nesihte bunu uygulamaya koymaması, onlar katında neshin, aslında mensûhın beyanı hükmünde olmayıp yeni bir emir olduğuna delalet eder.<sup>39</sup>

Müellifin nesih üzerinden getirdiği açıklamalardan biri; kendisinin de iştirak ettiği şekilde hükmün ortadan kaldırılması, diğeri; Mu'tezile'nin savunduğu üzere hükmün süresinin bitmesi tarzında iki tür nesih yaklaşımının bulunduğu anlaşılmaktadır. Müellif, bu noktada onların nesih fikirlerinin yanlışlığını gösterip neshin, önceki hükmün ortadan kaldırılması anlamına geldiğini ispat ettiğinde, onların emir-irade ayrılmazlığı şeklindeki fikirlerinin yanlışlığını izhar etmiş olacağını düşünmektedir. İlk planda bu şekilde izahatta bulunan müellif, sonrasında onların savunduğu nesih görüşü (hükmün süresinin bitmesi) doğru olsa dahi, bu fikrin onların "bir lafzın vürûdundan sonra onun beyanının ihtiyaç vaktine kadar tehirini reddeden" anlayışlarıyla çeliştiğini, dolayısıyla bu tür bir yaklaşıma sahip olan kimselerin böyle bir nesih fikri benimseyemeyeceklerini ifade etmiş olur. Burada müellif, muhataplarının mezkûr anlayışlarının doğruluğunu yanlışlığını tartışmamakta, ancak bu yaklaşımı benimsediklerine göre, neshi de, hükmün ortadan kaldırılması olarak görmeleri gerektiğine işaret etmiş olmaktadır. Bu noktada müellif, tahsisin, umumi lafızdan sonraki zaman diliminde gelemeyeceği fikrinde olan Mu'tezile mezhebinin neshi tahsis konumuna getirdikleri halde mensûh ile nâsîh arasındaki zaman farkını itibara almadıklarını, bu yüzden temel bir ilkelerine aykırı davrandıklarını ifade etmiş olur.

Bütün bu yorumlarıyla müellif, her ne kadar onların neshi sanki bir hükmün kaldırılması değil de, bir hükmün süresinin bitmesi şeklinde izah etmiş olsalar da lafzın vürûdu sonrasında onun beyanının tehirini câiz görmemeleri itibarıyla aslında neshi de yeni bir hüküm olarak gördüklerinin anlaşıldığını belirtmiş olur. Ortaya çıkan bu tablonun da onların emrin, irâdeyi de tazammun ettiği şeklindeki görüşlerine büyük bir darbe vurduğunu söylemiş olur. Doğal olarak bu durum ise müellifin; irâdenin, emir ile aynı doğrultuda olmayabileceği şeklindeki görüşünü teyit etmiş olmaktadır.

Cüveynî de aynı konu etrafında neshin Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımını bâtil mevkiine koyacağı açıklaması getirir. Bunu da ilk aşamada emredilen, dolayısıyla (Mu'tezilî anlayışta) irâde edilen işin daha sonra nesh edilmesiyle istenmeyen iş konumuna gelmesi ile açıklar. Bu noktada neshin; hükmü kaldırmak değil, ibadet müddetini tayin etmek şeklindeki izahını kabul etmez. Bu

<sup>38</sup> Mu'tezilî âlim Ebû Hüseyin el-Basrî'nin ifadesine göre, bir beyanı, ihtiyaç vaktinden sonraya tehir etmek câiz değildir. Zira böyle bir anda mükellef, yapması gereken şeyin nasıl yapılması gerektiğini bilmeme pozisyonunda kalır. Bu ise, "teklif-i mâ lâ yutâk" a neden olur. Bu ise câiz değildir. Bk. Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964), 1/342.

<sup>39</sup> Nisâburî, *el-Gunye*, 2/979.

yorumun neshi reddetmek ve bu işi kabul etmeyen Yahudiler ve benzer düşüncedeki kişilerin konumuna düşmek anlamına geleceğini ileri sürer.<sup>40</sup>

Nîsâbü'rî, emir irâde birlikteliğinin zorunlu olmadığını başka argümanlar üzerinden de göstermeye çalışır. Buna göre Allah'ın yapılmasını dilemediği halde Hz. İbrâhim'e, oğlunu kurban etme emri vermesi mezkûr hususu teyit etmektedir. Müellif bu delilini takiben karşı tarafın getirebileceği itirazları hesaba katarak konuyu derinleştirir ve meseleyi bir soru-cevap şeklinde işlemeye başlar. Bu doğrultuda eğer onun gerçek bir emir olmayıp rüyada görülen bir halden ibaret olduğu söylenirse, kendisinin de buna; Hz. İbrâhim'in oğlunun "Ey babacığım emrolunduğun şeyi yap"<sup>41</sup> şeklindeki hitabı üzerinden cevap vereceğini belirtir. Eğer buna da; Hz. İbrâhim onu emir zannettiği için oğlunun, bu tarz bir ifade kullandığı şeklinde bir karşılık verilirse, kendisinin de bu yorumun; peygamberlere dönük bir tahkir ve su-i zan anlamına geleceği yönünde mukabele edeceğini söyler. İşbu değerlendirmesini açarak, bunun gerçek bir emir olmadığı şeklindeki bir düşüncenin, peygamberlerin ümmetlerine tebliğ ettikleri ahkâmı sıkıntılı hale getireceğine işaret eder. Allah'ın açık emri olmadan bir peygamberin, tertemiz bir çocuğu kurban etme gibi bir işe kalkışmayacağını söyler.<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbar ise müellifin bu konuda itirazî mahiyette aktardığı karşı Mu'tezilî iddiaları ilgili eserinde teyit eder.<sup>43</sup>

Nîsâbü'rî, aynı olay üzerinden ortaya çıkabilecek diğer bazı itirazları sıralayıp onları da cevaplandırır. Bu itirazlardan birine göre burada Hz. İbrâhim'e emredilen iş, oğlunu kurban etme değil onu bağlama, alnını yere koyma, bıçağı boğazı üzerinde tutma gibi kurbanla ilgili işlere yönelik hazırlıkları ifâ etmektir.<sup>44</sup> Nitekim Kâdî, burada Hz. İbrâhim'e kurban öncesi hazırlıklar emredilmişken, onun bunu doğrudan kurban emri olduğu zannına kapıldığını ifade eder. Bu yorumuyla Ehl-i Sünnet'in mezkûr olay üzerinden ilâhî emrin, ilâhî irâdeden farklı bir yönde olabileceği şeklindeki itirazının önüne geçmeye çalışır.<sup>45</sup>

Nîsâbü'rî söz konusu itirazı aktardıktan sonra ilk aşamada alaycı bir dille Mu'tezile'nin sefih takımının haiz olduğu bu bilgiye Hz. İbrâhim'in sahip olup olmadığını sorar. Ardından yine bu fikrin, getirdikleri şer'î ahkâm hususunda peygamberlere dönük bir su-i zan olduğunu kaydeder. Kur'an'da apaçık bir sınaama olduğu, peşi sıra onun yerine büyük bir kurbanlık verildiği bildirilen<sup>46</sup> bu olayda şayet hadise bir kurban mukaddimesi şeklinde değerlendirilirse ilgili ilâhî kelâmdaki büyük musibet ve oğula bedel olarak kurbanlık sunulmasının anlamsız hale geleceğini söyler. Böylece her iki halin anlam bulması için olayın kurban etme şeklinde görülmesi gerektiğini îmâ etmiş olur.<sup>47</sup> Ebû Bekr el-Bâkılânî de (öl. 403/1013) burada sadece çocuğun yanı üzerine yatırılıp,

<sup>40</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 245-246.

<sup>41</sup> es-Saffât 37/102.

<sup>42</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/979-980.

<sup>43</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 6(2), 321-322.

<sup>44</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/980.

<sup>45</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 6(2), 228.

<sup>46</sup> es-Saffât 37/106-107.

<sup>47</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/980.

bıçağın boynunda gezdirilmesinden ibaret bir işin, imtihan olamayacağı ve yukarıdaki ayetin muhtevasına aykırılık teşkil edeceği fikrini teyit eder.<sup>48</sup>

Nisâbü'rî bu olayla ilgili diğer itirazları da aktarır. Bunlardan birine göre Hz. İbrâhim'e dönük "sen rüyana sadakat gösterdin" ifadesi<sup>49</sup> bu olayda emredilen işin kurban hazırlığı olduğuna delalet etmektedir. Bu itirazı cevaplandırın müellife göre burada rüyanın hakikatine sadakat göstermekten değil, rüyanın doğruluğuna itikât edilmesinden bahsedilmektedir. Müellif ilgili itirazı bu şekilde reddettikten sonra hemen ilave bir açıklama yaparak, burada emredilenin kurban hazırlığı olduğu şeklindeki yorumun, onun "Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorsun"<sup>50</sup> mealindeki Kur'ânî nassa/bildirime de aykırı olduğunu belirtir.

Şehristânî de bu konuda, oğlunu kurban etme emrine muhatap olan Hz. İbrâhim'e dönük ilâhî hitap ile ondaki ilâhî muradın aynı olmamasını emirle irâdenin farklı doğrultuda olabileceğine kanıt olarak kullanır. Buna; gerçekleşmeme ihtimali bulunmayan ilâhî irâdenin, emirden başka şekilde (oğlun değil kurbanlığın boğazlanması) tezahür etmesini delil getirir.<sup>51</sup>

Nisâbü'rî, konuyla alakalı olarak kimi Mu'tezilî zevatın getirdiğini söylediği başka bir yorumu aktarıp onu da cevaplandırır. Bu manada onların, Hz. İbrâhim'in bu işi hakikaten yapmaya teşebbüs ettiğini, ancak uygulayamadığını, zira onun bıçağı oğlunun boğazına koyup onu kurban etmeye niyetlenmişken, bıçağının keskin tarafının bir bakır plaka ile karşılaştığını ifade ettiklerini belirtir. Müellif bu yaklaşıma olayın öylece gerçekleşmediğinden çok, onların tutundukları temel bir ilkeye atıfla cevap verir. Bu manada işbu izahın, onların emredilen bir işin gerçekleşmesi önünde bir engel bulunamayacağı şeklindeki düsturlarına aykırı olduğunu söyler.<sup>52</sup> Bu husus, müellifin daha sonra başka bir vesileyle temas edeceği üzere Mu'tezile'nin teklifin sıhhati için aradıkları emrin uygulanabilme şartına aykırılık teşkil etmesiyle alakalı bir durumdur. Bu konuda Bâkîllânî ise ilgili düstura muhalefet dışında, ilgili yorumun Mu'tezilî anlayışta Allah'ın sefihliği gibi bir duruma sebebiyet vereceğini söyler.<sup>53</sup> Ancak burada mahut yorumun Kâdî Abdülcebbar tarafından da doğrudan eleştirildiğini belirtmek gerekir.<sup>54</sup> Nitekim Nisâbü'rî de ilgili fikri tüm Mu'tezile'ye teşmil etmemektedir. Ancak onu kimin savunduğuna dönük bir isim de zikretmemektedir.

Nisâbü'rî yine aynı olayla alakalı olarak bütün Mu'tezile mezhebine cevap mahiyetinde onların bir başka prensiplerine daha atıfta bulunup, bu hadisenin ilgili ilkeyle uzlaştırılması önündeki sıkıntıya da dikkat çeker. Bu manada onların gerekli/zorunlu sebep olmadıkça bir beşerin

---

<sup>48</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkîyye, 1957), 283.

<sup>49</sup> es-Saffât 37/105.

<sup>50</sup> es-Saffât 37/102.

<sup>51</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 245.

<sup>52</sup> Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/980.

<sup>53</sup> Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 283.

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 322. İbn Kesîr (öl. 774/1373), Hz. İbrâhim'in bıçağı ile Hz. İsmâil'in boğazı arasında bulunan bakır levhanın bu işe engel olduğu rivayetini tabîin müfessirlerinden Ebû Muhammed İsmâil es-Süddî'ye (öl. 127/745) nispet ederek aktarmaktadır. Bk. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1410/1990), 1/158.

öldürülmesinin haram olduğuna dönük kabullerinin bulunduğunu kaydeder. Burada iş, bir hayvan kesimi şeklinde kabul edilemeyeceğine göre onların temiz ve suçsuz bir çocuğun kesilme emrini nasıl açıkladıklarını sorar. Eğer buna “bir emir/zorunluluk siygası, ilgili emir sahibinin irâdesi olmadan, mendupluk ve mübahlık siygasından ayırt edilmeyeceği” şeklinde karşılık verilir, yani bunu söz sahibinin irâdesinin belirleyeceği ifade edilirse kendisinin de Allah’ın kelâmında bir siyga veya ibare olmadığı yönünde mukabelede bulunacağını belirtir. Kaldı ki bu cevap doğru kabul edilse bile, onların mezkûr görüşünü benimsemekle birlikte bu durumu yani zorunlu ile mendup arasındaki farkı mükellefin karineler yoluyla ayırt edeceğini ifade eden kişilerin fikrini reddetmelerinin de tuhaf olduğunu ilave eder.<sup>55</sup>

Böylece ilk aşamada onların ilâhî kelâmın yaratılmışlığından hareketle zikrettikleri cevabı, kelâmullahın kadimliğine atıfla reddeden müellif, sonrasında onların emir kalıbının hem vücûba hem de menduba ihtimal barındırdığı için, bunun ilkine hükmedebilmek adına ifade sahibinin irâdesinin gerektiği fikrini değerlendirmeye almış olur. Bu noktada müellif, getirdiği izahla Mu'tezile'nin emir siygasının vücûb için de nedb için de kullanılmış olabileceği ilkesini benimseyen bazı kişilerin, ilave olarak ortaya attıkları vücûb-nedb arasının bazı karinelere hareketle tefrik edilebileceği şeklindeki fikirlerini reddetmelerine tepki göstermiş olur. Müellif, bunun üzerinden de onların, Hz. İbrâhim'e yöneltilen hitabın emir olduğunu doğrudan tespit etme imkânı bulunmadığını ihsas eden fikirlerini iki yönden de nakzetmiş olur.

### 1.1.3. Emir ile İrâdenin Ayrılmasının İmkânsızlık İçerdiği Argümanına Diğer Bazı Cevapları

Müellif meseleyi böylesine detaylandırdıktan sonra bir yerde aslında bütün bu izahlara gerek bile olmadığını belirtip bunun sebebine de temas eder. Bu manada ona göre Kur'ân'da Allah'ın (kimi) kâfirlerin iman etmelerini dilemediğini, onların içerisinde buldukları dalâlet üzere kalmalarını istediğini bildiren onca açık ayetin varlığına karşı Müslümanların kâfirlerin iman ile sorumlu olduğuna icmâ' etmeleri başka bir açıklamaya gerek bırakmaz. Bu yorumunu daha çok konuyla ilgili sarîh ayetlere dayandıran müellif, bunların bir kısmına yer verir. Bu manada Allah'ın kimilerinin kalplerini temizlemeyi istemediği,<sup>56</sup> dilediği kişiyi saptıracağı,<sup>57</sup> Allah dilese, onların şirk koşmayacağı<sup>58</sup> ve benzer içerikteki ayetleri örnek olarak zikreder.<sup>59</sup> Bunların üzerinden genel yaklaşımını desteklemiş olur. Bu hususta Eş'arî ve Bâkîllânî gibi kelâmcıların da benzer ayetler üzerinden aynı anlamı teyit etme yoluna gittikleri görülür.<sup>60</sup>

Nîsâbü'rî, mezkûr ayetlerin ilave söze ihtiyaç bırakmadığını ifade etse de konuyla ilgili yaklaşımını destekleyen başka kanıtlar getirmekten veya muhataplarını ilzam etme çabasından geri de durmaz. Bu anlamda şayet bir emrin onun gereğini irâde etme anlamına geldiğine delil mahiyetinde birisinin muhatabına “istediğini yaparım” sözü ile “emrettiğini yaparım” ifadesi

<sup>55</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/981.

<sup>56</sup> el-Mâide 5/41.

<sup>57</sup> el-En'âm 6/39.

<sup>58</sup> el-En'âm 6/107.

<sup>59</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/981.

<sup>60</sup> Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, tsh. Hamûde Garabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955), 58; Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 280.

arasında fark olmadığına dikkat çekilir, buradan da itaatin irâdeye muvâfakat anlamına geldiği hükmü çıkarılırsa buna da cevap vermenin mümkün olduğunu söyler.<sup>61</sup> Müellifin Mu'tezile namına dile getirdiği bu kanıtın bir yansımasını Kâdî Abdülcebbâr'da görmek mümkündür. Ona göre ibadetlerin yapılmasını isteyen Allah'a, ibadet ile itaatkâr olunması; işbu niteliğe, O'nun irâdesini yerine getirip, itaatini istediği işe ittîbâ' ile ulaşılması, emir irâde birlikteliğine delildir. Zira aksi bir düşüncede O'nun istediklerini yapan itaatkâr olmamış olur. Hâlbuki bir kâfirin iman etmekle O'na itaatkâr olduğu bilindiğine göre Allah'ın, bu imanı herkesten istemesi, aksi olan küfrü herkesten kerih görmesi zorunluluktur.<sup>62</sup> Kâdî, bir başka eserinde de itaatkârı; itaat olunanın isteğini yerine getiren şekilde tarif ederek aynı fikrini teyit eder.<sup>63</sup>

Bu açıklamalarıyla Kâdî, emir ile irâdenin birbirine zıt olması durumunda, kimin itaatkâr olduğunun karışacağı, bunun önüne geçmek için o ikisinin birbiriyle uyum içerisinde olduğunu kabulün gerektiğini ifade etmiş olur.

Nîsâburî, bu noktada önce bir itirafta bulunur. Kendilerinin, emrin, kimi zaman hatta çoğu kez irâde ile yan yana bulunduğunu inkâr etmediklerini belirtir. Ancak burada aksi bir ihtimal söz konusu değilmişçesine bu birlikteliği zorunlu hüküm şeklinde değerlendirmenin doğru olmayacağını söyler. Sonrasında şayet itaat; irâdeye muvâfakat şeklinde gösterilirse, bundan Allah'ın, kulunun dilediğini yaptığında ona itaatkâr; istemediğini gerçekleştirdiğinde ona isyankâr olması gibi bir anlamın çıkacağını kaydeder. Yine bu noktada her itaatkârın, itaat ettiği varlığa boyun eğen konumunda bulunduğu düşünüldüğünde, Allah'a "boyun eğen" de denilemeyeceğine göre, ilgili görüşün (itaat irâdeye muvâfakattir) doğuracağı sıkıntıya dikkat etmek gerektiğini belirtir.<sup>64</sup> Bu konuda İmâm Eş'arî ise itaat etmeyi dileyen insan itaatkâr; sefaheti dileyen kişi sefih oluyorken; taati murat eden Allah'ın bununla itaatkâr olmadığı gibi sefaheti murat etmekle de sefih olmayacağını kaydeder.<sup>65</sup> Başka bir yerde daha genel bir ifade ile hakîmin hikmeti dilemeyle hakîm, sefih sefih dilemekle sefih olmayacağını söyler.<sup>66</sup> Kâdî ise, burada Allah'ın, kulunun istediğini yapması halinde O'nun itaatkâr konumuna geleceği şeklindeki bir cevabın içerdiği mananın (bunun gerçekte böyle olduğuna inanma durumunda) küfür olduğuna işaret ederek bunu ilgili cevabın bâtıllığına delil olarak kullanır.<sup>67</sup>

İtaatin, irâdeye muvâfakat anlamına gelmediğini ısrarla savunan Nîsâburî, bu hususta kanıt mahiyetinde başka açıklamalar da yapar. Bu manada ona göre bir insan, muhatabından bir fiili yapmasını isteyip o iş, istediği şekilde gerçekleştiği halde bu işi yapan kişi, onun bunu murat ettiğini hissetmeden yaptığı için itaatkâr olmaması gerekirken, mutî kabul edilmektedir. Bu

---

<sup>61</sup> Nîsâburî, *el-Gunye*, 2/981-982.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 229.

<sup>63</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 457.

<sup>64</sup> Nîsâburî, *el-Gunye*, 2/982.

<sup>65</sup> Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmâil b. İshâk el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977), 175.

<sup>66</sup> Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 74-75.

<sup>67</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 231.



izahıyla müellif, itaatin irâdeye değil, emre ittibâ' ile ortaya çıktığını belirtmiş olur. Yine ona göre bir insan bazen kendisi bir şeyi dilemekte ve onu yapmaktadır. Ancak bu durumda onun hakkında "nefsine itaat etti" denilmemektedir. Müellif, yine burada ilgili açıklamalarını dayandırdığı mantığa işaretler eğer itaat; irâdeye teb'iyet ise mâsiyetin de irâdeye muhâlefet olması gerektiğini ayrıca ilave etmektedir.<sup>68</sup> Böylece yine itaatin de onun zıddı mâsiyetin de, irâdeye değil, emre uyma veya muhâlefet ile ortaya çıktığını teyit etmiş olmaktadır.

Müellif bu açıklamalarıyla, Mu'tezile'nin Allah'ın iman etmesini istemediği kâfirlerin bu hâl üzere kalarak aslında ilâhî irâdeye muvâfakat ettikleri şeklinde ta'riz bildiren bir fikir geliştirmelerine cevap vermeyi amaçlamaktadır. Bu noktada o, onların tezlerini çürütmek için itaatin irâdeye muvâfakat anlamına gelmediğini ısrarla teyide çalışmaktadır. Yine bu manada müellife göre mürîdin muradını gerçekleştirme hususunda mürîde muvâfakat eğer itaat ise, o mürîde irâdesinde muvâfakat da ona itaat olmalıdır. Burada Allah'ın, peygamberlerinin ölmelerini, şeytanların ise yaşamlarını sürmelerini irâde ederken hiçbir insanın, O'na itaatkâr olmak için O'nun irâdesine muvâfakati söz konusu olamadığına göre, ortaya konulan itaatin irâdeye muvâfakat anlamına geldiği şeklindeki düşünce batıldır.<sup>69</sup>

Böylece müellif, Allah'ın dilediğini yapan bir varlık olması itibarıyla peygamberler ve şeytanların durumu hakkındaki irâdesinin gayet anlaşılabilirse de, bu konumda bulunmayan insanın, aynı şeyleri (nebilere ölümü, şeytanların yaşaması) dilemesinin ortaya çıkaracağı sıkıntıya dikkat çekmiş olur.

Nîsâbü'rî, bu açıklamalarıyla itaat ile irâdeye uygunluk arasında bağ kurulamayacağını ifade edip bunun yanlış bir görüş olduğunu gösterdikten sonra doğru olduğunu düşündüğü fikre de temas eder. Bu manada dilcilerin fikir birliğine vardığı üzere itaatin, irâdeye değil, emre muvâfakat olduğunu kaydeder. Nitekim birisi hakkında "emrine itaat olunan" ifadesi kullanılırken, kimseye "irâdesine itaat olunan" şeklinde bir sözün kullanılmadığını belirtir.<sup>70</sup>

Müellif, konuyla ilgili Mu'tezile'nin başka bir iddiasını daha gündeme taşıyıp onu da cevaplandırır. Buna göre Rabbin emrine, isyan edilmesi, (Ehl-i Sünnet'in de kabul ettiği üzere) O'na bir eksiklik getirmediği gibi, O'nun (kullarının iman etmesi gibi) irâde ettiği bir şeye muhalefet de kendisine bir eksiklik getirmez.<sup>71</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî de (öl. 429/1037-38) onların konuyla ilgili iddiasını benzer şekilde aktarır. Ancak bunun gerekçesini de ilave edip mezkûr fırkanın ilâhî muradını gerçekleştirmemesinin O'na eksiklik getirmemesini; Allah'ın, mükellefi, kendi muradına yöneltmeye kadir olması ile açıkladıklarını kaydeder.<sup>72</sup>

Nitekim Kâdî Abdülcebâr, muhaliflerinin, ilâhî emrin îfâ edilmemesinin, Allah'a bir eksiklik getirmeyeceği, zira burada o emrin, sağlayacağı faydalara ulaşılması için ihtiyarın istendiği görüşünü aktardıktan sonra kendilerinin yaklaşımını cevabî mahiyette ifade ederken aynı hususu

<sup>68</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/982.

<sup>69</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/982.

<sup>70</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/982.

<sup>71</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/983.

<sup>72</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 148.

teyit eder. Bu çerçevede emrine isyanın O'na eksiklik getirmedeği yerde irâdesine muhâlefetin de kendisine bir eksiklik getirmemesi gerektiğini söyler.<sup>73</sup> Diğer bir eserinde de bu durumu teyit ile (âmirin) kendisine dönük bir fayda temini veya bir zarar defi söz konusu olmadan başkasının ihtiyarına bırakıp yapmasını istediği bir işin yerine getirilmemesinin onun acizliğine veya eksikliğine delalet içermeyeceğini kaydeder.<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi, Mu'tezilî kelâmcı İbn Metteveyh de (öl. V./XI. yüzyılın ortaları) aynı görüşü teyit eder.<sup>75</sup>

Nisâburî, Mu'tezile'nin iddiasını aktardıktan sonra bunun delilsiz bir hüküm olduğunu îmâ ile burada emir ile irâdeyi aynı çatı altında birleştiren işbu hükmün bir kanıtı olmadığını, dolayısıyla bu durumda o ikisini delilsiz şekilde ayırma önünde de bir mânî bulunmayacağını söyler. Peşi sıra bu doğrultuda bazı hükümler aktarır. Buna göre emre isyan mümkün olup bu durum Allah için kusur olmadığı gibi, kullarını bir fiile zorlamayı dileyip sonra bu muradının (başka bir nedenden ötürü) gerçekleşmemesi de bir eksiklik değildir.<sup>76</sup>

Müellif bu ifadeleriyle Allah'ın dilemesi halinde herkesin hidayete ereceği mealindeki ayetlere atıf yapıyor olmalıdır. Bu şekilde o, böylesi bir durumda dilediğini gerçekleştirmemiş bir ilâh tasavvurunun söz konusu olmadığını belirtmiş olmaktadır. Nitekim hemen bu ifadenin ardından yer verdiği bir hüküm bu anlamı teyit etmektedir. Bu manada ona göre bir âmirin, emrinin/memûrun bihin gereğinin gerçekleşmemesinin onun namına bir kusur olmaması için o fiilin vukuunu dilememesi gerekir. Bu şekilde (emri gerçekleşme de) irâdesi gerçekleşen zâtın bu hâli onun kemâline delalet eder. Burada emrinin gerçekleşmemesinde işin içerisine başka unsurlar girmiştir. Bu durum emir ile irâde arasındaki farkı teşkil etmektedir. Müellifin bu izahâtından, onun, isyanın âmirin irâdesine değil, emrine karşı gerçekleştiğini göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>77</sup>

## **1.2. Mu'tezile'nin Kötülüğü Dilemenin Kötülük Olduğu Argümanına Bakışı**

Nisâburî, Mu'tezile'nin emredilenin; istenilen, nehyedilenin; istenilmeyen iş olacağına yönelik görüşlerini teyit için getirdikleri başka bir delile daha yer verip onu da cevaplandırır. Müellifin aktarımı çerçevesinde onlara göre sefeh ve zulmü murat eden de sefih ve zalimdir. Bu durumda bunları dileyen Allah da -hâşâ- sefih ve zalim olacaktır.<sup>78</sup> Bâkîllânî de aynı konu etrafında mezkûr görüşü Mu'tezile'ye nispet eder.<sup>79</sup> Nitekim Kâdî da, Allah'ın; emrettiği işin yapılmasını, nehyettiğinin ise işlenmemesini dilediğini savunurken bu kanıtı kullanır. Burada kabihî irâde etmenin kabih olduğunu belirttikten sonra, bir kabihî işlemesi mümkün olmayan Allah'ın, bu durumda onu istemesinin de imkân dâhilinde bulunmadığını, dolayısıyla O'nun zorunlu tuttuğu/emrettiği işleri dilemiş olduğunu söyler. Bu hakikati mezhep ileri gelenlerinin “sefehin

---

<sup>73</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 272.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 466.

<sup>75</sup> Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben (Beyrut: el-Matbaati'l-Katolikiyye, 1965), 1/311.

<sup>76</sup> Nisâburî, *el-Gunye*, 2/983.

<sup>77</sup> Nisâburî, *el-Gunye*, 2/983.

<sup>78</sup> Nisâburî, *el-Gunye*, 2/983.

<sup>79</sup> Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhid*, 283.

irâde edilmesi de sefektir” şeklinde dile getirdiklerini ve buradan hareketle de O’nun kötülüğü dilemeyeceği sonucuna ulaştıklarını kaydeder.<sup>80</sup> Yine bir diğer Mu’tezilî kelâmcısı İbn Metteveyh de Allah’ın günahları dilemeyeceği görüşünü teyit için bu ilkeye atıf yapar ve kabih dilemenin de kabih olduğunu belirtir.<sup>81</sup>

Nîsâbü’rî, bu kanıtla yönelik cevabında ilk olarak Mu’tezile’nin böyle bir görüş ortaya atmasının altında yatan sebebe işaret eder. Mezkûr fırkanın bu kaniya şâhit âlemden hareketle vardığını söyler. Onların bu iddialarına hak verilecek olsa dahi, burada şâhit ile gâip âlemi birleştirme, aynı pota altına eritmelerinin izahını yapmaları gerektiğini kaydeder. Bu noktada böyle bir işin mümkün olmadığını gösterir şekilde bazı açıklamalar ve örneklere yer verir.<sup>82</sup>

Müellif, şâhit âlemden yola çıkarak gâibe hüküm verilemeyeceğini gösterme babından zikrettiği örnekte, ilk âlemde kötü olan bir işin benzerinin ikincisinde kötü olmadığını ortaya koymaya çalışır. Buna göre kölelerinin kötülüğüne imkân tanıyan, onlara vereceği desteğin, fitnelerini artırmalarına yarayacağını bildiği halde onlara destek sunan bir efendi, sefahet ile nitelenir. Hele de onların zulüm ve fitnesine engel olması mümkün olup, desteğini kestiğinde onların bunu yapamayacaklarını bilirken bunu sürdürürse ilgili vasfını daha açık hale getirmiş olur. Bu noktada Allah da fâcirleri bilmesine rağmen onları takviye edip, günahlarının artması için onlara fırsat tanımaktadır. Hatta bu kişiler işi peygamberlere küfretmeye, mescitleri tahrip etmeye kadar vardırırmaktadırlar. Hâlbuki bu iş, O’nun için kötülük olarak görülmemektedir. Yine kitaplarında İslâm’a ta’n eden, peygambere ve inananlara iftira atan, Allah’ı şanına lâyık olmayan çeşitli ifadelerle anan Yahudi ve Hıristiyanların verdikleri cizye ile Müslümanların taarruzundan korundukları da malumdur. İşte bütün bu durumlara karşın, şayet sefahetin irâde edilmesi sefahet ise, ona destek olma, sefih ve sefaheti (imkân varken) engellememenin de yine sefahet olması gerekir. Müellife göre iki âleme (şâhit-gâip) dönük bu örnekler, gâibi şâhit üzerinden okumanın mümkün olmadığını göstermektedir. Öte yandan yine sefaheti irâde eden kişi sefih ise, itaat ve ibadeti murat eden kimsenin de mu’tî ve âbid olması gerekir. Bunu kabul etmek mümkün olmadığına göre ilk durumu kabul de doğru değildir.<sup>83</sup>

Müellifin zikrettiği son hususu İmâm Eş’arî ve Abdülkâhir el-Bağdâdî de aynı şekilde dile getirir ve bunun üzerinden Mu’tezile’nin sefahi dilemenin de sefahet olduğuna yönündeki fikrini reddeder.<sup>84</sup> Eş’arî bir diğer eserinde de, şeriatın emri altında bulunan kişinin yaptığına bağlı olarak oluşan sefahetin, bu tür bir kayıt altında bulunmayan Allah için söz konusu olmayacağını belirterek aynı hususu teyit eder.<sup>85</sup> Bâkılânî de bu konuda mezkûr son ayrıntıya dikkat çekerek yine bunun üzerinden Mu’tezilî yaklaşımı reddeder.<sup>86</sup>

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 220-222.

<sup>81</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû’ fi’l-muhît*, 1/294.

<sup>82</sup> Nîsâbü’rî, *el-Gunye*, 2/983.

<sup>83</sup> Nîsâbü’rî, *el-Gunye*, 2/983-984.

<sup>84</sup> Eş’arî, *el-Lüma’*, 57; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 103.

<sup>85</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, 174.

<sup>86</sup> Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, 283.

Nisâbûrî, Mu'tezile'nin söz konusu iddiasını şâhit-gâip âlem arasındaki farklılıktan hareketle ilgili şekilde reddetse de kötülüğü dilemenin kötülük olmasını genel bir ilke olarak değerlendiren Kâdî Abdülcebbâr, bu prensibin, fâile göre değişiklik göstermeyeceğini söyler. Burada önemli olanın kötülüğü dilemenin kötülüğü gerektireceği hususunun ispatı olduğunu, bu sağlandıktan sonra, fâilin kimliği üzerinden itirazların bir anlamı bulunmadığını belirtir.<sup>87</sup> Hatta bir diğer eserinde Allah için bu durumun evleviyetle geçerli olacağını vurgular.<sup>88</sup>

Nisâbûrî, konuyla ilgili bir itiraza daha yer verip onu da cevaplar. Buna göre Allah'ın, nehyettiği ve azap ile korkuttuğu bir fiilin kullarından vukuunu dilemesi kabih/çirkin bir iştir. Müellif bu yanlış görüşün de yine gâibin şâhit âlem üzerinden anlaşılmasından neşet ettiğini belirterek bu mukayesenin de doğru olmadığını söyler. Ardından insanların bu tür fiillerden nehyedildiğini belirtir. Öte yandan onların bu iddialarının ilâhî ilmi bâtil konumuna getiren bir fikir olduğunu kaydedip onu da açıklar. Buna göre Allah, kullarına yasakladığı işleri kimlerin yapacağını bilmektedir. Allah'ın günah işleyeceğini bildiği kullarını ilgili fiilleri yapmaktan nehyetmesi uzak görülüyorsa/yadrganmıyorsa, o fiilleri işlemesini dilediği kullarına bunları yasaklaması da yadrganmamalıdır. Cenâb-ı Hakk, insanlarda zina, haset, cimrilik ve benzeri günahlara dönük bir arzu/şehvet yaratmış ve onlardan (bir kısmından) bu günahların vukuunu murat etmiş, sonra da onlara bunları işlemeyi yasaklamıştır.<sup>89</sup>

Bu açıklamalarıyla müellif, yine iki âlemin birbirine mukayesesinin doğru olmadığına vurgu yapmış, bu manada gâip âlemin ölçüsünü, şâhit âlemden hareketle tespit etmenin yanlış sonuçlar doğuracağına işaret etmiştir. Bu noktada özellikle ilâhî ilmin kuşatıcılığına dikkat çekmiş, O'nun, emrine aykırı davranacaklara dönük bilgisi nasıl tebliğin ulaştırılması hususunda mükellefler arasında bir ayrıma neden olmadıysa irâdesinin de, aynı şekilde bir ayrıma gerektirmediğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede ilkinde kabih olmayan bir durumun ikincisinde de kabih olmadığına işaret etmiştir.

### 1.3. Mu'tezile'nin Kur'ân'dan Yaptığı İstidlâllere Bakışı

Nisâbûrî, Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımını teyit babından ayetlerden yaptıkları istidlâllere de temas eder ve onlara cevaplar verir. Daha çok Allah'ın, kullarının iyiliğine olacak işleri istediği ve onları kötü âkıbete sürükleyecek halleri dilemediği muhtevastaki ilgili ayetlerden hareketle yapılan bu istidlâllerde amaç, aksi görüşü savunmakla suçladıkları Ehl-i Sünnet'i ilzam etmektir. İşte müellif, bu başlık altında onların delil olarak kullandıkları ayetlerin, anladıkları manada olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Müellif, bu hususta Mu'tezile'nin istidlâlde bulunduğu ayetleri belirli bir sistem takip etmeden aktarır. Bu noktada istidlâle konu olan ayetleri sistemli şekilde nakletmek için ilkin Allah'ın kulları için küfre razı olmadığı, onu istemediği, zulmü dilemediği ve çirkin sözün açıklanmasını sevmediği; ikinci olarak O'nun tevbe kabul etmek istediği, kolaylık murat ettiği ve ahireti dilediği muhtevastaki ilahi kelam örneklerini, nihayet O'nun, cinleri ve insanları kendisine

<sup>87</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 221.

<sup>88</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 463.

<sup>89</sup> Nisâbûrî, *el-Gunye*, 2/984.

ibadet için yarattığına dönük ayeti sırasıyla aktarmak mümkündür. Böylece önce Allah'ın kullarının kötülüklerini istemediği, sonra iyiliklerini dilediği, nihayet onların yaratılış amacını bildirdiği ayetlere yer verilmiş olacaktır.

### 1.3.1. Allah'ın Küfre Razi Olmadığı

Bu manada Mu'tezile'nin, Allah'ın kullarının küfrünü dilemeyeceğini izah sadedinde tutundukları ayetlerden biri "O, kullarının küfrüne razı olmaz"<sup>90</sup> mealindeki ilâhî kelâmdır. Nîsâbü'rî, bu noktada onların bu delillerine farklı açılardan cevap vermenin mümkün olduğunu belirtip onları saymaya başlar. Ona göre burada ilk olarak kimi Eş'arî ulemâ'nın kabul ettiği üzere ilâhî rıza ile ilâhî irâde arasını tefrik etmek suretiyle cevap vermek mümkündür. Bu durumda ilgili ayetin manası: "Allah, kullarından küfrü ve günahları kabul etmez" şeklinde olur. Böylece müellif, Allah'ın küfre râzı olmamasının, onun kimi kullarında ortaya çıkmasını dilemediği anlamına gelmediğini belirtmiş olur.<sup>91</sup>

Cüveynî de bu konuda Mu'tezile'nin, inceliğine aşına olmadığı ve tam anlamıyla idrak etmediği bir kısım ayetler üzerinden istidlâle kalkıştıklarını ifade ettikten sonra mezkûr ilâhî kelâmdan delil getirdiklerini söyler. Yine o da bu istidlâle ilâhî emir ve rıza ayrımı üzerinden cevap verilebileceğini kaydeder.<sup>92</sup> Cüveynî, *Lümaü'l-edille* adlı eserinde ise bu kullardan, itaatinde devamlı olan, ihlas sahibi kimselerin maksut olduğunu belirtip ilgili istidlâle başka bir açıdan cevap verir.<sup>93</sup>

Nîsâbü'rî'ye göre bu konuda ikinci olarak ayetin zahirini tahsis edip onu "Allah mümin kulları için küfre râzı olmaz, onlardan zuhûr edecek fesadı sevmez" şeklinde anlamlandırmak da mümkündür. Nitekim zâhiri manası "*Allah'ın kulları*"<sup>94</sup> ve "*kullarım*"<sup>95</sup> mealinde olup da sadece havâs kişilere yorulabilecek kimi ayetlerde kulların Allah'a izafesi, onların istidlâlde buldukları ilâhî kelâmda da (Zümer 39/7) bu tür bir tahsisin (Allah'ın mümin kulları) imkânına delil teşkil eder. Burada ona göre "*Biz dilesek herkese hidayet verirdik, fakat cehennemi tamamen cin ve insanlarla dolduracağıma dair Benden söz çıkmıştır*"<sup>96</sup> ve "*And olsun ki, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık*"<sup>97</sup> ayetleri de yine önceki ilâhî kelâmın<sup>98</sup> söz konusu tahsise uygun olduğuna başka bir delildir.<sup>99</sup>

Nîsâbü'rî, getirdiği bu izahla Allah'ın mutlaka cehenneme kimi mahlûkatını koyacağı muhtevastaki ilgili ilâhî kelâm örneklerinin, onların istidlâlde buldukları ayetin<sup>100</sup> Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir kulunun küfrünü dilemeyeceği şeklinde yorumlanmasına imkân bırakmadığını

<sup>90</sup> ez-Zümer 39/7.

<sup>91</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/985.

<sup>92</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 250.

<sup>93</sup> İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Lümaü'l-edille fi kavâ'idi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemaa*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987), 113.

<sup>94</sup> el-İnsân 76/6

<sup>95</sup> el-Hicr 15/42; el-İsrâ 17/65.

<sup>96</sup> es-Secde 32/13.

<sup>97</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>98</sup> ez-Zümer 39/7.

<sup>99</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/985.

<sup>100</sup> ez-Zümer 39/7.

ihlas etmiş olur. Bunun üzerinden de mezkûr son ayetin tahsis edilmesi halinde diğer ilâhî kelâm örneklerinin birbirini teyit edeceğini göstermiş olur.

Bu konuda Cüveynî ise daha açık bir cümle kullanarak önceki ifadelerden (Allah'ın kulları ve kullarım) bütün kulların değil sadece cennette mukim olacak seçkin kulların maksut olduğunu belirtir. Böylece o da Mu'tezile'nin ilgili istidlâlini tahsis seçeneği üzerinden geçersiz kılmaya çalışır.<sup>101</sup> Kâdî Abdülcebbar ise, ilgili ayette ibadet için yaratıldığı bildirilen kulların diğer ilâhî hitap örneklerinde cehennem için yaratıldığı haber verildiğinden hareketle ilk ayetin tahsis edilmesine karşı çıkar. Bu noktada Mu'tezile'nin Allah'ın herkesin iyiliğini murat ettiği, dolayısıyla O'nun irâdesinin emri doğrultusunda olduğu yönünde ilk ayetten yaptıkları istidlâlin kabul edilemeyeceği muhtevâsındaki Ehl-i Sünnet görüşüne tepki gösterir. Bunu da ilk ayetin hakikî, diğer ayetlerin ise mecazî manada kullanılmasıyla izah eder.<sup>102</sup>

Nisâburî, ilgili ayetin<sup>103</sup> Mu'tezile'nin fikrini desteklemeyeceği hususunda başka açıklamalara/ihtimallere de yer verir. Bu manada ona göre satın alacağı bir hayvan için arkadaşına danışan kişiye, arkadaşının “ben senin için buna razı olmam” ifadesiyle, “hayvanın bilmediğin bir ayıbı var, alırsan pişman olursun” manasını kastetmesine benzer şekilde ilgili ayette de küfrün, kişiyi düşüreceği kötü âkibet ve büyük zarara işaret olma ihtimali vardır. Bu noktada işbu izahın güzel bir yorum olduğunu belirten müellif, İbn Abbas'ın bir cevabını da bu hususta kendi görüşünü teyit eden bir ifade olarak aktarır. Buna göre “Allah'ın, kullarından dileği, onların Kendisine itaatidir” sözüne muhatap olan İbn Abbas buna “Allah ile muradı arasına kim girebilir?” şeklinde cevap verir. Yaptığı yorum, aktardığı cevap ile Mu'tezile'nin Allah'ın hiçbir kulunun küfrünü murat etmeyeceği şeklindeki görüşünü nakzettiğini düşünen müellif, burada ayrıca Hz. Peygamber'in “Allah kendisine isyan edilmemesini dilese, İblis'i yaratmazdı”<sup>104</sup> hadisi üzerinden de onların ilgili yaklaşımını çürütmeye çalışır.<sup>105</sup>

Kâdî Abdülcebbar ise, muhâliflerinin, kendi görüşlerini teyit ettiği için kullandığını söylediği bu hadisin, Ebû Ali el-Cübbârî'nin (öl. 303/916) belirttiği üzere sahih bir isnadının olmadığını kaydeder. Sahih olsa dahi en fazla âhâd haber olacağını, bu tür haberlerin yanlışa ihtimali kabul edilirken içeriğinin benimsenmesinin ise, ilmi bir yol olmayacağını söyler.<sup>106</sup>

### **1.3.2. Allah'ın Küfrü İstemediği**

Nisâburî, Mu'tezile'nin, müşriklerin Allah'ın dilemesi halinde kendileri ve babalarının şirk koşmayacaklarını söylerken Cenâb-ı Hakk'ın onları yalanlaması,<sup>107</sup> yine Rahmân dilese, putlara tapmayacaklarını belirtirken Allah'ın bunu zan olarak nitelemesini de<sup>108</sup> delil olarak

---

<sup>101</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 250.

<sup>102</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 234.

<sup>103</sup> ez-Zümer 39/7.

<sup>104</sup> Muhammed Nâsirüddîn Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1415/1995), 4/195-197 hadis nr. 1642.

<sup>105</sup> Nisâburî, *el-Gunye*, 2/985-986.

<sup>106</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 304.

<sup>107</sup> el-En'âm 6/148.

<sup>108</sup> ez-Zuhuruf 43/20.

kullandıklarını kaydeder.<sup>109</sup> Nitekim Kâdî Abdülcebâr'ın da, mezkûr ilk ayeti belirtildiği şekil üzere Allah'ın, kullarının küfrünü murat etmeyeceği görüşünü teyit için kullandığı görülür.<sup>110</sup>

Bu istidlale farklı açılardan cevap verilebileceğini belirten Nîsâbü'rî öncelikle ayetlerin siyakıyla düşünülüp, insafla hareket edildiğinde onların, bu ifadelerin kendi aleyhlerine kanıt olacağını fark edeceklerini söyler. Ardından konuyu izah etmeye başlar. Buna göre ilk olarak söz konusu ifadeler Allah'ı ve sıfatlarını bilmeyen, kâinattaki olayların O'nun irâde ve meşîeti altında cereyan ettiğine inanmayan kimselerin dilinden dökülmektedir. Bu meşîeti bilmenin yolu tevhidden geçmektedir. Doğru bir tevhid inancına sahip olmayanlar, eşyanın ilâhî irâde doğrultusunda şekilleneceğini bilmezler. Dolayısıyla bu insanların ilgili sözleri, yine aynı ifadeleri kullanan müminlerle alay etmekten başka bir manaya yorulamaz. Müşrikler, burada Allah'ın dilese herkesi hidayete erdireceği muhtevastındaki ayetleri dinleyince istihzâi surette kendilerince delil üretmişlerdir. İşte onların bu sözleri sahih bir itikâtle ifade edilmediği için Allah da onları bu hususta yalanlamıştır. Bunu Hz. Peygamber hakkındaki şahadetleri tekzip edilen münâfikların<sup>111</sup> durumuna benzer şekilde okumak mümkündür.<sup>112</sup> Bu konuda Bâkîllânî ve Cüveynî de müşriklerin ilgili sözleri İslâm'a davet edildiklerinde istihzâi mahiyette dile getirdiklerine temas ederek ondan bir istidlâl yapılamayacağına dikkat çekerler.<sup>113</sup>

Bu izahıyla Nîsâbü'rî, Mu'tezile'nin konuyla ilgili istidlâlde buldukları ayette mevzu bahis olan müşriklerin ifadelerinin, bir istihzâdan ibaret olup, hakikate yorulamayacağı için bundan bir kanıt üretmenin mümkün olmayacağını göstermiş olur. İkinci ayet için de<sup>114</sup> benzer yorumlar yapmanın imkânına değinen müellif, müşriklerin Allah'ı kabul etseler dahi O'nu; Hz. Muhammed'i resul olarak gönderen ilâh olarak görmediklerine dikkat çeker. Böylece bunun da gerçek itikâda dayalı bir söz olamayacağını ihsas etmiş olur.<sup>115</sup> Buna karşın Kâdî Abdülcebâr ise kendilerinin ilgili ayetten yaptıkları istidlâli, mezkûr ifadelerin istihzâi bir surette dile getirildiği için yalanlandığı şeklindeki ilgili yorumu kabul etmez. Bu yorumun ayetin zâhiri manasından rücû anlamına geldiğini söyleyen Kâdî, bu tespitini de müstehzinin tekzibinin söz konusu olmayacağı ve ona "söylediğin şey hakkında bir bilgin var mı?" diye sorulup sonra da bunun zandan başka bir şey olmadığı şeklinde hitap edilmeyeceği üzerinden teyit etmeye çalışır.<sup>116</sup>

Nîsâbü'rî, burada ilgili yorumlarını güçlendirmek için günahkârların benzer içerikteki sözlerini de konuya dâhil eder. Bu manada yaptıklarından dolayı kınanan günahkârların da kaderi bahane ettiklerinde onların ayıplanmasını aynı bu duruma benzettir. Zira onların da hem kendilerinden

<sup>109</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987. Ebü'l-Muîn en-Nesefî de onların söz konusu ilk ayetten istidlâlde bulduklarını ve muhataplarını, Allah'ın tekzip ettiği bir hali desteklemekle itham ettiklerini söyler. Bk. Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/284-285.

<sup>110</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2), 246-247; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 476.

<sup>111</sup> el-Münâfikûn 63/1.

<sup>112</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987-988.

<sup>113</sup> Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 284-285; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 250-251; Cüveynî, *Lümaü'l-edille*, 114; İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil*, 1/415.

<sup>114</sup> ez-Zuhruf 43/20.

<sup>115</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987-988.

<sup>116</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 477.

istenilen hem de yapacakları bilinen işlerde bir sebep/mazeret üretme hakkına sahip olmadıklarını ifade eder.<sup>117</sup> Böylece müellif, verdiği bu örnekle ilâhî ilim ve irâdenin kişiye bir mazeret kapısı olamayacağını belirtmiş olur.

Müellif bu konuda Mu'tezile'nin istidlâlde bulunduğu ilgili son iki ayet<sup>118</sup> hakkında kimi müfessirlerin yaptıkları bir yorumun da işbu fırkanın anlayışına cevap mahiyetinde okunabileceğini kaydeder. Bu manada bazı tefsir ehlinin, müşriklerin, ilâhî meşîeti ilâhî emir olarak anladıkları şeklinde bir görüşe sahip olduklarını belirtir. Buna göre müşriklerin, "Allah dilemese şirk koşmayacakları" şeklindeki ifadelerinden "Allah emretmese şirki din olarak görmeyecekleri" manası maksuttur. Onlar, babalarının dinlerini kendi dinleri olarak görmüşler, babalarının da bu dini Allah'tan aldıklarına inanmışlardır. Müellif bu te'vili aktardıktan sonra doğru bulduğunu gösterir şekilde onun sıhhatine delil olduğunu düşündüğü birtakım başka emarelere de değinir.<sup>119</sup>

### 1.3.3. Allah'ın Zulmü Dilemediği

Müellif, Mu'tezile'nin birinde Allah'ın kullarına, diğerinde âlemlere zulüm dileyerek olmadığını bildiren iki ayeti de<sup>120</sup> bu konudaki görüşlerine delil olarak kullandıklarını belirtir. Kâdî Abdülcebâr ile İbn Metteveyh'in de Allah'ın, günahları dilemeyeceğine kanıt olarak zikrettikleri bu ayetlerin istidlâl veçhesine<sup>121</sup> cevap veren müellif, burada Allah'ın, kullarına zulmetmeyeceği, içinde zulüm olan bir fiili gerçekleştirmeyeceği manasının maksut olduğunu söyler. Yoksa burada Allah'ın, insanların birbirlerine yapacakları zulmü dilemeyeceği gibi bir anlam bulunmadığını ifade eder. Bu yorumunu teyit için de "Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi"<sup>122</sup> ayetine atıf yapar.<sup>123</sup> Böylece onların ilgili iki ayetten de<sup>124</sup> istedikleri kanıtı ulaşılamayacaklarını ima etmiş olur. Ancak Kâdî Abdülcebâr ise ayette "Allah'ın bir zalimin diğerine zulmünü dilemediğine dönük bir mana olmadığı" gibi bir cevabı kabul etmez. Bunu da ayetin tahsisini gerektiren bir durum olmaması ile açıklar.<sup>125</sup>

### 1.3.4. Allah'ın Çirkin Sözü Açıklanmasını Sevmediği

Nisâbü'rî, bu konuda Mu'tezile'nin, Allah'ın zulme uğrayan kişi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmediğini bildiren ayeti<sup>126</sup> kendi görüşlerini teyit için kullanmalarına da karşı çıkar. Burada Allah'ın sevmediği şeklinde belirtilen hususun diğer kimi ayetlerde<sup>127</sup> örneği görüldüğü üzere "bu işi din ve şeriat olarak kabul etmez" anlamına geldiğini söyler.<sup>128</sup> Bâkîllânî ise benzer bir yorumu

<sup>117</sup> Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/988.

<sup>118</sup> el-En'âm 6/148; ez-Zuhruf 43/20.

<sup>119</sup> Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/988-989.

<sup>120</sup> el-Gâfir 40/31; Âl-i İmrân 3/108.

<sup>121</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2), 239; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît*, 1/294.

<sup>122</sup> el-Bakara 2/253.

<sup>123</sup> Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987.

<sup>124</sup> el-Gâfir 40/31; Âl-i İmrân 3/108.

<sup>125</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2), 240; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 459-460.

<sup>126</sup> en-Nisâ 4/148.

<sup>127</sup> el-Mâide 5/103.

<sup>128</sup> Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/987.



başka bir ayet üzerinden yapar ve Allah'ın kötülüğü sevmediği mealindeki bu tür ayetlerin Mu'tezile'ye delil olamayacağını savunur.<sup>129</sup> Böylece her iki Eş'arî kelâmcı da Mu'tezile'nin ilgili işi/işleri Allah'ın sevmemesini, onu irâde etmemesi şeklinde yorumlamasına karşı çıkıp, bunun başka bir manaya geldiğini iddia ederler.

### 1.3.5. Allah'ın Tevbeyi Kabul Etmek İsteddiği

Nîsâbûrî'nin aktarımına göre Mu'tezile'nin ilâhî emir ve irâdenin aynı doğrultuda olduğu hususunda kendisinden istidlâlde bulunduğu diğer bir ayet ise “*Allah sizin tevbenizi kabul etmek ister, şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir sapıklığa girmenizi isterler*”<sup>130</sup> mealindeki ilâhî kelâmdır. Bu ayetin de onlar namına delil olamayacağını belirten müellif, işbu kanaatinin gerekçesini de açıklar. Buna göre Allah, müminlerin tevbesini isterken aynı zamanda Yahudilerin, onları saptırmayı istemelerini de dilemektedir. Nitekim iş de bu şekilde cereyan etmiştir.<sup>131</sup>

### 1.3.6. Allah'ın Kolaylık Murat Ettiği

Müellif yine Mu'tezile'nin burada kendi fikirlerini teyit için istidlâl yaptığını söylediği “*Allah kulları için kolaylık ister, zorluk istemez*” ayetinin de<sup>132</sup> onları desteklemediğini ifade eder.<sup>133</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın da ebedî azaba duçar edeceği için küfürden daha “zor” bir iş olmadığı, bu manada Allah'ın da kulları için bu hali dilemeyeceği izahıyla istidlâl yaptığı bu ayetin,<sup>134</sup> hasta ve yolcuya oruçla ilgili bir ruhsat makamında ifade buyrulduğunu ve Allah'ın onlara diğer günlerde orucu kaza etme kolaylığı sağladığını söyler. Eğer burada ilgili ayetin umum bildirdiği, bir delil olmadan tahsis edilemeyeceği şeklinde itiraz getirilirse, kendisinin de buna en kuvvetli kanıt makamında olan müfessirlerin icmâi ile cevap vereceğini kaydeder. Böylece kendi yaptığı açıklamanın müfessirlerin üzerinde ittifak ettiği bir yorum olduğunu belirtmiş olur. Kaldı ki Mu'tezile ulemâsının zaten umum bildiren bir ifade tahsis edildiğinde, onun, diğerleri hakkında “mücmel” pozisyonuna gelip artık delil olamayacağı kanaatine sahip olduklarını ilave eder. Böylece her hâlükarda ilgili ayetin, onların söz konusu düşüncelerine bir kanıt olamayacağını göstermiş olur.<sup>135</sup> Bu konuda Cüveynî de ayetin oruçla ilgili bir ruhsat olduğuna işaret ederek, ondan farklı şekilde bir istidlâl yapılamayacağını teyit eder.<sup>136</sup>

### 1.3.7. Allah'ın Ahireti Dilediği

Nîsâbûrî, yine Mu'tezile'nin burada kendi fikirlerini teyit için “*Siz geçici dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah (sizin için) ahireti istiyor*”<sup>137</sup> ayetini kanıt olarak kullandıklarını söyler. Onların ayetin son kısmına tutunarak, Allah'ın insanlar için âhiretin sevabını istediğine vurgu yaptıklarını

<sup>129</sup> Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 284.

<sup>130</sup> en-Nisâ 4/27.

<sup>131</sup> Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/986.

<sup>132</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>133</sup> Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/986.

<sup>134</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 248.

<sup>135</sup> Nîsâbûrî, *el-Gunye*, 2/986.

<sup>136</sup> İbn Emîr el-Hâc, *el-Kâmil*, 1/415.

<sup>137</sup> el-Enfâl 8/67.

belirtir. Müellif ise bu noktada Allah'ın onlar için sevap dilemesiyle, dünya malını dilemesi arasında bir zıtlık olmadığını savunur. Onlar için bu ikincisini istememiş olsa, onlara hemen iki ayet sonra<sup>138</sup> ganimetlerden helal ve temiz olarak yeme hitabında bulunmayacağını kaydeder. Buradaki tekdirin, onların dünya malını, peşinden büyük sevabın geleceği sakınmaya/taaffüfe tercih etmelerinden kaynaklandığını söyler. Burada Mu'tezile'nin yaptığı istidlâlin doğru olabilmesi için, Allah'ın müminleri fidye almaktan nehyetmiş olması gerektiğini, hâlbuki bu hususta ne bir emir ne de bir yasak bulunduğundan, onların bu ayetten kendi görüşlerine kanıt getiremeyeceklerini ifade eder. Onların işbu ayetten; itaate karşılık Allah'ın sevap vermeyi dilediği anlamı çıkarmaya çalışırken, emir ve nehyin olmadığı yerde taatin bulunmayacağı kaidesini gözden kaçırdıklarını ihsas eder.<sup>139</sup>

### **1.3.8. Allah'ın Cinleri ve İnsanları Kendisine İbadet İçin Yarattığı**

Müellif, bu konuda Mu'tezile'nin "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"<sup>140</sup> ayetinden de istidlâlde bulunduğunu belirtir.<sup>141</sup> Nitekim Kâdî, ilgili ayeti, emir irâde muvâfakatının zorunluluğuna delil olarak kullanır. Bu manada o, ayette zikredilen "lam" harf-i cerrinin talîl/sebeplilik bildirdiğini, burada O'nun bütün kullarının yapsın yahut yapmasın, ibadet etmelerini dilediği anlamına delalet olduğunu belirtir.<sup>142</sup> Yine Mu'tezilî İbn Metteveyh de bu ayete kendi yaklaşımlarını teyit için yer verir.<sup>143</sup>

İlgili istidlâli aktardıktan sonra onu cevaplandıran Nisâburî'ye göre burada, cennet için yaratılan müminler maksuttur. Bunun delili de Allah'ın "*Dilesek herkese hidayet verirdik, fakat cehennemi tamamen cin ve insanlarla dolduracağıma dair Benden söz çıkmıştır*"<sup>144</sup> mealindeki kelâmıdır. Müellif, bu yorumuyla pek çok cin ve insanın cehennem için yaratıldığı buyurulmuşken, kulluk amacıyla yaratılanların, ancak cennete gidecek müminler olabileceğini söylemiş olur. Ona göre Hz. Peygamber'in Allah'ın, Hz. Âdem'in sırtını iki kez sıvazlayıp zürriyetini çıkarttıktan sonra ilkinin cennetlik, ikincisinin cehennemlik olduğunu ve her grubun gidecekleri yerin amelinin işleyeceklerine dair hadisi de<sup>145</sup> aynı hususu teyit etmektedir.

Nisâburî bu noktada ilgili ayete getirdiği yoruma yapılabilecek bir itiraza yer verip onu da cevaplandırır. İlgili itiraza göre bu ayette<sup>146</sup> yer alan "lam" harf-i cerri "âkıbet" manası bildirmektedir. Mezkûr edata talîl/sebeplilik manası vermiş olan müellif, bu itirazı ele alıp değerlendirir. Bu noktada ona göre "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"<sup>147</sup> ayetindeki "lam" harf-i cerri de âkıbet/sonuç bildirir. Bunların hepsi de bir ihtimaldir. Ancak ona

---

<sup>138</sup> el-Enfâl 8/69.

<sup>139</sup> Nisâburî, *el-Gunye*, 2/986-987.

<sup>140</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>141</sup> Nisâburî, *el-Gunye*, 2/989.

<sup>142</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2), 233; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 460.

<sup>143</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît*, 1/294.

<sup>144</sup> es-Secde 32/13.

<sup>145</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Sünnet", 16.

<sup>146</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>147</sup> ez-Zâriyât 51/56.

göre önceki ayetin<sup>148</sup> içerisinde yer alan “Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar” ifadesinin mantuku, Mu'tezile'nin diğer ayet<sup>149</sup> üzerinden yaptıkları istidlâli zedelemektir. Zira onlar, teklifin gerçekleşmesi için temkîn (imkân sağlama), teshîl (kolaylaştırma), manilerin giderilmesi ve uyulması istenen/memurûn bih emre dönük lütfun yaratılmasını şart koşmaktadırlar. Müellif bu izahını takiben tefekkür edilmesi halinde işbu yorumunun hakikati yansıttığının anlaşılacağını belirtir.<sup>150</sup> Böylece o, diğer açıklamalar bir tarafa bırakılsa da, Mu'tezile'nin teklif için aradıkları şartların, istidlâlde buldukları ayetin içerisinde yer alan (kimilerinin) “kalplerinin/akıllarının kavramadığını” bildiren hususa aykırılık teşkil ettiğini göstermiş olur. Tabi buna bağlı olarak da ilgili ayetin onların istidlâllerine uygun olmadığını ihsas etmiş olur.

Nîsâbü'rî, “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”<sup>151</sup> ayetinin Mu'tezilî anlayışı teyit için kullanılmaya uygun olmadığını başka açıklamalarla da kuvvetlendirmeye çalışır. Bu manada İbn Abbas'tan aynı ayete dair iki yorum aktarır. Buna göre ayette “insan ve cinlere ibadet etmelerini emretme” anlamı maksuttur. Nitekim “Biz her peygamberi -Allah'ın izniyle- ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik”<sup>152</sup> ilâhî kelâmı da bu anlamı teyit etmektedir. İbn Abbas'tan aktarılan diğer bir rivayete göre ise burada insan ve cinlerin, boyun eğdirilmiş/müsahtar bir şekilde Allah'a kul olmaları anlamı maksuttur. Gökte ve yerde her kim varsa hepsinin de ister istemez O'na boyun eğdiğinden bahseden ayetin<sup>153</sup> dile getirdiği anlam da bu manayı desteklemektedir.<sup>154</sup>

Müellif, mezkûr ayetin<sup>155</sup> Mu'tezile'nin istidlâlüne uygun olmadığını teyit için son bir açıklama daha yapar. Önce mükellef olmadıklarına telmihle çocuk ve delilerin bu ayetin kapsamına girmeyip istisna olduklarına işaret eder. Ardından Mu'tezile'nin çoğunluk itibarıyla benimsediğini söylediği bir kurala atıf yapar. Bu manada onların “bir tahsise konu olan “umum”un mücmel olacağı ve artık onunla delil getirilemeyeceği”<sup>156</sup> şeklinde bir görüşü benimsediklerine dikkat çeker. Bunun üzerinden ilgili ayetin zaten ilk aşamada (onlar adına) istidlâle elverişli olmadığını ihsas etmiş olur. Müellif, burada Hz. Peygamber'in, İbn Abbas'a hitaben Allah'ın dilemediği bir faydayı bütün mahlûkât birleşse de kendisine veremeyeceği muhtevasında beyan buyurduğu bir ifade ile<sup>157</sup> meseleyi sonlandırır.<sup>158</sup> Böylece uzun uzadıya konu edildiği bu meselede adeta pek de tartışmaya mahal bulunmadığını göstermiş olur.

<sup>148</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>149</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>150</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/989.

<sup>151</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>152</sup> en-Nisâ 4/64.

<sup>153</sup> Âl-i İmrân 3/83.

<sup>154</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/989-990.

<sup>155</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>156</sup> Mu'tezile'nin tahsise konu olan umum ile istidlâlde bulunma konusundaki görüşü için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/286-294.

<sup>157</sup> Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kıyamet”, 59.

<sup>158</sup> Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, 2/990. Bu konuda Nîsâbü'rî'nin Mu'tezile adına zikredip cevaplandığı ayet istidlâllerini neredeyse tümüyle Şehristânî de aktarır. Bu noktada muhtemelen aralarına Nîsâbü'rî'yi de katarak Eş'ariyye'nin ilgili ilâhî kelâm örneklerini te'vil ve tahsis yaparak onlara cevap verdiğini ifade eder. Ardından ilgili ayetlerden

## Sonuç

Eş'ariyye mezhebine mensup bir kelâmcı olarak pek çok konuda olduğu gibi ilâhî emir ve irâde arasındaki ilişki meselesinde de Mu'tezilî düşünceyi eleştiren Nîsâbûrî, kötülüğü nehyetse de onun kimi kullarında zuhûrunu murat eden bir ilâh tasavvuru ortaya koymuştur. Kâinata gerçekleşen hiçbir eylem ve hadisenin Allah'ın irâdesine rağmen tecelli etmeyeceği anlayışından hareket etmiş, bu meyanda kulların iman ile küfürleri, sevap ile günahlarının da ilâhî irâdeden bağımsız düşünülmemeyeceğini savunmuştur. Bu noktada iman ve sevabın O'nun irâdesiyle bağının kurulmasında, ortaya çıkan neticenin güzelliği hasebiyle çok büyük bir sıkıntı yoksa da kullarından zuhûr eden küfür ve günahın da O'nun irâdesine aykırı olmadığı düşüncesi, ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Kelâmda *kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid*, yani gâibi, şâhit âlemden hareketle anlama çabası şeklinde ortaya çıkan istidlâl yönteminin en güçlü örneklerini veren Mu'tezile, ilâhî emir ile irâde arasındaki ilişkiyi de bu çerçevede içerisine oturtan bir yaklaşım sergilemiştir. Bu manada varlığın yüceliğine veya hakirliğine göre değişmeyen, tamamen bir düstûr çerçevesinde tespit edilen prensipleri Allah için de kul için de uygulamaya sokmuşlardır. Bu meyanda bir yandan salâh-aslah ve adalet ilkesi, diğer yandan hüsün-kubuh ve hikmet anlayışlarının da etkisiyle, Allah'ın emrettiği ve yasakladığı işlerde, irâdesinin, emir ve yasağına aykırı şekilde tecelli etmeyeceğini ısrarla ileri sürmüşlerdir.

Buna karşın bir Eş'arî kelâmcısı olarak Nîsâbûrî ise, Mu'tezile mezhebinin savunduğu fikrin kabulü halinde irâdesine muhalefet olunan âciz bir ilâhın ortaya çıkacağı düşüncesi ile onların konuyla ilgili temel argümanlarına, kimi gündelik hayattan, kimi usûl-i fıkıh, nahiv ve tefsir kaidelerinden, kimisi de bazı peygamberlere yönelik hitap ile muradın aykırılığında beslenen itirazlar geliştirmiştir. Her iki tarafın da kullandığı kanıtların en azından bir kısmının açıkçası nakzedilmeye veya cevaplandırılmaya uygun bir yapıda olması, delilleri daha çok cedel tarzına büründürmüştür. Nitekim her iki itikâdî fırkanın da, bu konuyla alakalı olarak ortaya koydukları kanıtların, bir diğeri tarafından -doğruluğu, yanlışlığı bir tarafa- hususi mahiyette ele alınıp cevaplandırılmaya çalışılması da bu durumu teyit etmektedir.

Her iki mezhebin de genel yaklaşımlarına uygun bir fikir geliştirdikleri bu meselede, açıkçası Mu'tezile, ilâhî fiilleri kuşatan adalet ve hikmetin bir gereği olarak ilâhî irâdeyi bir kıstasa tâbi tutma eğilimine girmişlerdir. Bu noktada Eş'ariyye ve onun güçlü bir mensubu olarak Nîsâbûrî ise, beşerî bir algı çerçevesinde şekillenmeyen, O'nun yaptığı ve dilediği şeyi bizzat hikmet gören bir anlayışla hareket etmiş, böylece hem irâdesi bir kriterine tâbi olmayan, dolayısıyla da asla sınırlandırılmayan, hem de -gerçekleşme şekline itiraz edilebilir olsa da- hikmetten müstağni olmayan bir ilâh tasavvuru ortaya koymuştur.

yapılan istidlâllerin tümünü de kapsar şekilde tartışmayı sona erdireceğini düşündüğü genel bir tespit bulunur. Bu manada Allah'ın irâde, muhabbet veya rızasının, günahlara günah olmaları itibariyle taalluk etmeyeceğini belirtir. Böylece iki taraf arasında adeta bir orta yol bulup bir uzlaşma noktasına işaret etmiş olur. Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 246.

İlgili meseleleri işte bu anlayış doğrultusunda algılayan Nisâbûrî, Mu'tezile'nin yine kendi fikirlerini teyit için kullandıkları argümanları, mümkün merteye nakzetmeye çalışmıştır. Ortaya koyduğu itirazlar, bunlara verilebilecek olumsuz tepkilere yönelik yaptığı açıklamalar ve genel anlamda zikrettiği karşıt kanıtlar ile onların delillerinin, en azından amaçlarını teyit etmeye uygun olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bunda ne kadar başarılı olduğu tartışmaya açık ise de, "ilâhî emir ile irâdenin aynı doğrultuda bulunması gerektiği" şeklindeki Mu'tezilî algıyı -haklılığı, haksızlığı bir tarafa- en azından sarsan açıklamalar getirdiği de bir hakikattir. İşin, onun kendi düşüncesini hususi mahiyette kanıtlamak için kullandığı deliller ve bunların Mu'tezile tarafından nasıl değerlendirildiği yahut nakzedildiği kısma gelince açıkçası bu konu ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

## Kaynakça

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*. thk. Hasan Mahmud Abdüllatîf. Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1391/1971.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-edille fi usûli'l-İ'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Lümaü'l-edille fi kavâ'idi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987.

Çelebi, İlyas. "Nisâburî, Selmân b. Nâsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 141-142. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1415/1995.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397/1977.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. tsh. Hamûde Garabe. y.y.: Matbaatü Mısır, 1955.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garame el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh Dimaşkî. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1399.

- İbn Emîr el-Hâc, Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî. *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. 5 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1410/1990.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986.
- İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 290-291. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 432-434. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dârü Sâdir; İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Habîbullâh Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Nîsâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî. *el-Gunye fi'l-keâm*. i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaud-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

Suyûtî, Celeeddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.

Sübki, Ebû Nasr Taceddîn İbnü's-Sübki Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964. 7/96.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*. tsh. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Yâfiî, Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî. *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havadisi'z-zamân*. thk. Halil el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.