

Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı*

Veysi ÜNVERDİ**



Mu'tazila's Faith System; Usûl-i Hamse/Five Principles and Background

Citation/©: Ünverdi, Veysi, Mu'tazila's Faith System; Usûl-i Hamse/Five Principles and Background, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 1-28.

Abstract: Mu'tazila, a founding school of Islamic thought, has frequently spoken in every period by its distinctive kalam system, rationalist, libertarian and inquisitive religious discourse and the original language it uses. Mu'tazila, that systematically revealed the belief field for the first time, declared the belief system in five essentials. These principles, known as Usul-i hamse, are almost identical to Mu'tazila.

Usûl-i hamse are the main points that Mu'tazila differentiates from the Ahl as-Sunnah in terms of religious interpretation. These principles are not merely principles of religious justification and content. On the contrary, these principles, which have emerged under a number of socio-political factors, also have a number of political aspects. Knowing the background of these essentials can lead to better understanding of the form of Mu'tazilite thought. For this reason, our article is based on a thorough analysis of these five essentials. In the study, the religious discourse of Mu'tazila was analyzed along with the content and background of the five essentials. Thus, this article is the product of an effort to take a closer look at religious discourse which is not distant to political context and is woven with reason, philosophy and justice.

Key Words: Mu'tazila, Five Essentials, Usûl-i Hamse, Essentials of Faith, Belief.



Atıf/©: Ünverdi, Veysi, Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 1-28.

Öz: İslâm düşüncesinin kurucu bir okulu olan Mu'tezile, ortaya koyduğu kelâm sistemi, rasyonalist, özgürlükçü, sorgulayıcı ve eleştirel din söylemi ve kullandığı özgün dil ile her dönemde adından sıkça söz ettirmiştir. İtikâdî alanı ilk defa sistematik şekilde ortaya koyan Mu'tezile, inanç sistemini beş esas halinde deklare etmiştir. Usûl-i hamse olarak bilinen bu prensipler adeta Mu'tezile ile özdeşleşmiştir.

Usûl-i hamse, dini yorum bakımından Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'ten farklılaştığı temel hususlardır. Bu esaslar, sadece dinî gerekçeleri ve muhtevaları olan ilkeler değildir. Bilakis bazı sosyo-politik etkenler altında ortaya çıkan bu ilkelerin birtakım siyasi veçheleri de vardır. Bu esasların arka planını bilmek, Mu'tezilî düşünce biçimini daha iyi anlamaya vesile olabilir. Bu nedenle makalemiz beş

* Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince kabul edilen MAÜ-BAP-17-İİF-04 no'lu proje kapsamında desteklenmiştir.

** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, veysinet@hotmail.com.

esasın derli toplu biçimde irdelenmesi üzerinedir. Araştırmada Mu'tezile'nin dinî söylemi analiz edilerek beş esasın arka planı ile muhtevası tahlile tabi tutulmuştur. Böylece bu makale siyasi bağlamdan soyut olmayan ve akıl, felsefe ve adalet ile örülmüş dinî söyleme daha yakından bakma çabasının ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Beş Esas, Usûl-i Hamse, İnanç Sistemi, İtikâd.

Giriş

Mu'tezile günümüzde temel İslâm bilimleri arasında kabul edilen kelâm ilminin temellerini atan ekolü temsil eder. İslâm tarihinde erken dönemden itibaren dinî nassları aklın alanına dâhil eden ve onları tevil eden kimi âlimler, daha sonra kendilerine Ehl-i Sünnet denilecek olan ve nakil esaslı din anlayışını kabul eden gruptan ayrıldıklarında kendilerine i'tizâl grubu denilmiştir. Bununla birlikte bu grubun sadece dinî nasslar değil, bilakis siyasi birtakım nedenlerle de oluşmuş olma ihtimali gözlerden irak tutulmamalıdır. Nitekim kimi araştırmacılar, Mu'tezile'nin menşeyini ilk siyasi ihtilafarla açıklamaya çalışırlar. Buna göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında çıkan ilk ihtilaf olarak kabul edilen hilâfet meselesi, toplumun siyasi bakımdan üç ana gruba bölünmesine neden olmuştur: Hz. Ali taraftarları, Muâviye taraftarları ve Hâriciler. Ignaz Goldziher'in kaydettiği gibi bu kompozisyonda Mu'tezile tarafsızlık tercihinde bulunanları temsil eder. İşte Mu'tezile ekolünün tarihsel arka planı böylece hem dinî hem de siyasi gerekçelere dayanır.¹ Ne var ki bu tarafsızlık sürekli değildir. Çünkü Mu'tezile, Emeviler döneminde iktidar karşısında muhalefet olmuş, bazı Abbasi halifeleri (Me'mun-Mu'tasım-Vâsik) döneminde ise siyasi iktidarın meşruiyet aracı haline gelmiştir.

İslâm düşüncesinin kurucu bir okulu olan Mu'tezile, tarihte önemli izler bırakmıştır. Onlar, İslâm inancını savunma ve ispatına verdikleri ehemmiyet, kelâm ilminde savunuculuğunu yaptıkları rasyonalist yöntem, itikâdî esasları akılcı bir sisteme oturtma çabaları ve kullandıkları özgün dil ile ön plana çıkmıştır. İtikâdî alanı ilk defa sistematik bir şekilde ifade eden Mu'tezile, inanç sistemini "usûl-i hamse"/"beş esas" halinde formüle etmiştir. Mu'tezile, inanç sistemini belirlerken aklî ve ilmî verilere dayanarak nassı değerlendirmiş ve bu yorumlar neticesinde ortaya çıkan sonuçları "usûl-i hamse"/"beş ilke" olarak adlandırmıştır. Eş'arî "usûl-i hamsenin, Mu'tezile'nin bütün meselelerini üzerine bina ettiği ve çok az ihtilâfa düştüğü ana esasları" teşkil ettiğini belirtmiştir.² Bu bağlamda Mu'tezile, genel olarak "tevhid", "adalet", "va'd ve va'id", "el-menzile beyne'l-menziletayn", "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu anil-münker" ilkelerini benimseyenlere verilen bir ad olmuştur.³ Mu'tezilî olmak için bu esasların kabulü şarttır. Öyle ki bu prensipler Mu'tezilîleri diğer fırka mensuplarından ayıran en önemli

¹ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1994, ss. 100-104. Esasen İslâm tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan dinî, siyasi ve sosyal problemlere farklı kişiler tarafından değişik çözümler üretilmiştir. Bu eksenle vuku bulan tartışmalar neticesinde farklı saflar oluşmuş, bunlar da zamanla bir fırka haline dönüşmüştür. İşte Mu'tezile de böyle bir süreç sonunda ortaya çıkmış bir ekoldür.

² Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr. H. Ritter, İstanbul 1929, s. 155.

³ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, nşr. N. Nasr Nader, Beyrut 1957, s. 93.

hususlardır. Zira Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) da beş esasın sadece Mu'tezile muhalifleri tarafından kabul edilmediğini ifade eder.⁴

İslâm düşüncesinin gelişiminde önemli bir payeye sahip olan Mu'tezile, İslâm inancını rasyonel temellendirmelerle başarılı bir şekilde savunmuştur. Bu çerçevede Mu'tezile inanç sistemi içerisinde yer alan beş esasın derli toplu bir şekilde ortaya konulması tevhid ve adalet eksenli yeni bir dil ve zihin üretmek açısından büyük önem arz etmektedir. Beş ilkenin bir kısmı münferit olarak ele alınmışsa da tamamı bir arada değerlendirilmemiştir. Bu gaye ile telif ettiğimiz makalede usûl-i hamsenin tamamı sırası ile ele alınmış ve böylece her bir ilkenin diğeri ile alakası da ortaya konmaya çalışılmıştır. Elbette bu prensipler bir takım sosyo-politik etkenler altında ortaya çıktığı için de beş ilkenin arka planına değinilmiş ve bu ilkeleri ortaya çıkaran siyasi, sosyal ve tarihi nedenlere de kısaca temas edilmiştir.

1. Tevhid

İslâm dininin temel ilkesi tevhid inancıdır. "Tevhid inanca ve inancın sistematik yapısına rengini veren en temel dinî ilkedir. Allah kavramı etrafında örülen bir hayat görüşü ve yaşam tarzına dayanan sistem fikrinin çekirdeğinde tevhid kavramı yatmaktadır. Dinin içindeki bütün diğer unsurlar, tevhidin bozulması veya yok olmasıyla bozulmakta ve yok olmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir. Çekirdek kavram olarak tevhid, dinî unsurların birbiriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesine imkân vermektedir. Bu yönüyle tevhid, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Dinî ve etnik aidiyetleri dikkate almadan ve hatta bu aidiyetleri ortadan kaldıracak şekilde Allah'ı bütün insanların Tanrı'sı olarak sunma, hayatı Allah'ın bütün insanlara ortak bahşedişi olarak görme gibi noktalarda son din olma formuyla İslâm, bütün diğer dinlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda İslâm dininin ve onun temel kaynağı durumundaki Kur'an'ın ruhu, tartışmasız tevhiddir."⁵ "Allah, doğunun da batının da Rabbidir; O'ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse sadece O'nun himayesine sığın."⁶ "O'ndan başka ilah yoktur. Dirilten ve öldüren O'dur. O, sizin de önceki atalarınızın da Rabbidir."⁷

Kelâm âlimleri zaviyesinden tevhid, Allah'ı selbî ve subûtî sıfatlar bağlamında kendisine layık olacak şekilde bir ve herhangi bir ortaktan

⁴ Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar "Mülhîde, Muattıla, Dehriyye ve Müşebbihe'nin tevhid, Cebriyye'nin adalet, Mürcie'nin va'd ve va'id, Hâriciler'in el-menzile beyne'l-menziletayn, İmaniyye'nin ise el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu anil-münker esasına muhalefet ettiklerini" belirtmiştir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osmân, Kahire 1996, s. 124; bkz. Hayyât, İntisâr, ss. 126-127; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974, s. 51.

⁵ Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 3, sayı: 1, 2005, ss. 3-4.

⁶ el-Müzzemmil 73/9.

⁷ ed-Duhân 44/8.

münezzeh olarak bilme ve ikrar etmedir.⁸ Tevhidin zıttı şirktir. Tevhidi saf haliyle yalnızca kendisinin kabul ettiğini ve savunduğunu iddia eden Mu'tezile'ye göre bu prensibin açılımı şu şekildedir: "Allah birdir, O'nun eşi ve benzeri yoktur. O, her şeyi işitir ve görür; cisim, cüsse, et, kan, cevher ve arazdan oluşmaz; şahsı, sureti, organları, rengi, tadı, kokusu ve görüntüsü yoktur; sıcak, soğuk, yaş ve kuru olmak gibi arazlarla nitelenemez; hareket, sükûn, parçalara ayrılma gibi niteliklerle nitelenmez; ön, arka, sağ, sol, aşağı, yukarı gibi herhangi bir cihette bulunmaz; zaman ve mekândan münezzehdir, herhangi bir varlığın bedenine intikal/hulûl etmesi düşünülemez, hudûs ile nitelendirilemez; son, sınır ve mesafe ile vasıflandırılmaz, doğmamış ve doğurmamıştır; duyularla algılanamaz, hiçbir şekilde yaratıklara benzemez, her zaman âlim, kâdir ve diridir ve böyle olmaya da devam edecektir. Tek kadîm olan O'dur. O'nun için fena, acz ve eksiklik söz konusu değildir; mülkünde ortağı, saltanatında veziri yoktur. Yarattıklarını, daha önce mevcut olan bir örneğe göre ve yardımcı kullanarak yaratmış değildir. Bir şeyden fayda veya zarar görmesi; sevinç, lezzet, acı, ıstırap gibi duyguları tatması; şehvet, eş ve evlat sahibi olması söz konusu değildir."⁹ Kısacası Mu'tezile'nin tevhid bağlamındaki birçok ifadesi, Allah'a cismaniyet atfeden din ve fırkalara yönelik bir reddiyedir.

Mu'tezile'ye göre mükellef, tevhid bağlamında Allah'ın kendisine layık olan sıfatları, O'nun bu sıfatlarla nitelenmesinin keyfiyetini, O'nun için her an gerekli olan ve hiçbir zaman lazım olmayan sıfatları ve O'na atfedilmesi caiz olan hususları bilmelidir. Ayrıca bu vasıflara sahip olan Allah'ın mutlaka bir olduğunu, zât, sıfat ve fiil bakımından kendisine ortak ikinci bir varlığın bulunmadığını da bilmelidir. Onlara göre Allah'ın zâtına layık olan sıfatlar, Allah'ın zâtı dışındakilerle farkını ortaya koyan sıfatlardır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre Allah'ın nitelenmesi gereken zâtî sıfatlar O'nun kâdir, âlim, hayy, semî, basîr, müdrîk, mevcut, mürid ve kârih oluşu gibi sıfatlardır. Allah bu sıfatlara bizâtihi müstahaktır. O'nun dört temel sıfatı kâdir, âlim, hayy ve mevcut olmasıdır. Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/915) göre Allah bu sıfatlara zâtî sebebiyle, Ebû Hâşim'e göre ise zâtındaki özellikleri sebebiyle sahiptir. Allah hakkında hiçbir zaman düşünülemeyen sıfatlar ise âciz, câhil ve ma'dum olma gibi sıfatlardır.¹⁰

Mu'tezile'nin tevhid prensibine sıkı sıkıya bağlı olmasının bir takım gerekçeleri vardır. Sözelimi Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları tartıştığı dönemde içeride Allah'a nispet edilen yed, vech, ayn gibi ifadeleri literal manasıyla kabul eden ve dolayısıyla antropomorfist bir Tanrı anlayışını benimseyen

⁸ Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, s. 128; *Muhtasar fî Usûli'd-Din*, (Resâ'ilu'l-Adl ve't-Tevhid içinde), nşr. M. Ammâra, Kahire 1971, s. 169; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 61-75.

⁹ Bkz. Eş'arî, *Makalât*, ss. 155-156; Hayyât, *İntisâr*, ss. 13-14, 17, 80; Zemahşeri, *el-Minhâc fî Usûli'd-Din*, thk. Sabine Schmidtke, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997, s. 54; Ebû Reşid en-Nisâbüri, *Fî't-Tevhid*, nşr. Abdülhâdi Ebû Ride, *el-Müessesetü'l-Mısriyye*, Kahire 1969, s. 593, 595, 601; Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed fî Usûli'd-Din*, thk. M. Mc. Dermott-W. Madelung, al-Hoda, London 1991, ss. 502-504; A. Şevki İbrâhim el-Amracî, *el-Mu'tezile fî Bağdâd ve Eserihim fî'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyâseti*, Mektebetü Madbuli, Kahire 2000, s. 32.

¹⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, s. 129; bkz. Hayyât, *İntisâr*, s. 80.

Haşviyye; O'nun zâtî sıfatlara kadîm manalar şeklinde sahip olduğunu iddia eden Sıfâtiyye; Allah'ın hâdis vasıflara sahip olduğunu savunan Bâtıniyye/İbâhiyye; dışarıda ise tek olan Tanrı'nın üç uknum şeklinde zuhur ettiğini, dolayısıyla uknumların her birinin kadîm manalara karşılık geldiğini iddia eden Hıristiyanlık vardı.¹¹ Bütün bu yaklaşımlara karşılık Mu'tezile, Allah'ın zâtı dışında kadîmlerin oluşmasına mani olmak için kadîm manalardan, Allah'ın zâtında hâdislere meydan vermemek için de hâdis manalardan kaçınmıştır. Bu doğrultuda Allah'ın eli, yüzü, gözü, nüzûlü, istivâsı gibi nasların belirlediği haberi sıfatları Allah'tan tenzih etmiş, Allah'ın görülmeyeceğini ve ilâhî kelâmın mahlûk olduğunu savunmuştur. Zira gözle görülmek cisim olmayı gerektirir. Allah ise cisimlere benzemez. Kur'an'ın mahlûk kabul edilmesinin sebebi ise birçok kadîm varlığın oluşmasına mani olmak içindir. Zira onlara göre, kadîm olan sadece Allah'ın zâtıdır. Dolayısıyla Kur'an da mahlûktur. Mu'tezile'nin diğer ilkelerinin tamamı da tevhid prensibi doğrultusunda şekillenmiştir.¹²

Mu'tezilî anlayışta sıfatlar, müstakil ontolojik hakikatler olarak görülmez. Sıfatlar, Allah'ın doğru tasavvur edilmesi için üretilen zihinsel itibarlardır. Aslında insanı Allah'a bazı vasıflar atfetmeye sevk eden asıl neden, insanın sınırlı kapasitesi ve Allah'ın zâtının tam olarak kavranamamasıdır. Nitekim Allah mutlak ve sınırsız; insan ise sonlu bir varlıktır. Mu'tezilî âlimlerin sıfatları nefyetme ve zât-sıfat özdeşliği konusundaki duyarlılığı nihai anlamda Allah'ın mahiyeti/zâtı ile her türlü varlığın mahiyeti arasında hiçbir benzerliğin ve ortaklığın olmadığını göstermeye yöneliktir.¹³ Bu doğrultuda Mu'tezile, tevhid prensibi gereği Allah'ı sıfatlardan arındırmaya çalışmıştır. Onlara göre Allah hakkında O, âlim, mürid, kâdirdir denilebilir ama O, ilim, irâde, kudret sahibidir denemez. O'nun ilim, irâde, kudret sıfatından söz edilemez. Zira Allah'ın sıfatları zâtından ayrı olarak düşüncülemez. Eğer sıfatlar, mastar olarak kullanılırsa müstakil ve mutlak bir mana olarak zâta ilave edilmiş olacaktır. Bu ise Hıristiyan tasavvurunda olduğu gibi birden fazla kadîm varlığın olmasına neden olacaktır ki bu durum tevhid prensibiyle bağdaşmaz. Mu'tezile kıdem ve vahdaniyet sıfatlarını temel sıfatlar olarak kabul etmiştir. Vahdaniyet sıfatı gereği de Allah'a kıdem sıfatı dışında ezeli bir sıfat nispet etmemiş ve O'nu bütün yaratılmışların sıfatlarından tenzih etmiştir. Yani tek kadîm varlık vardır, o da Allah'tır. Zira kadîm, Allah'ın

¹¹ İlyas Çelebi, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Tercümesi* (giriş bölümü), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, c. I, s. 31; "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2006, c. 31, s. 395; geniş bilgi için bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni fî Ebuabi't-Tevhid ve'l-Adl*, V, 80-151; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 60-86.

¹² Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 181-182, 232-261, 248, 253, 527; *Muğni*, IV, 115-116; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabu'l-Kalâid fî Tashihü'l-Akâid*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 85; Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, ss. 504-509; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 61-82; Muhammed el-Abdeh-Tarik Abdulhalim, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadim ve'l-Hadis*, Dâru'l-Erkam, Birmingham 1987, ss. 49-55; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fiğlalı, Umran Yay, Ankara 1981, ss. 305-310.

¹³ Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni*, sayı: 31, 2015, s. 30; Hasan Türkmen, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademi Dergisi*, c. 3, sayı: 1, 2016, 62.

biricik sıfatıdır.¹⁴ Neticede tevhid prensibine en çok önem veren kelâm okulu olarak Mu'tezile, tevhid inancını açıklarken Allah'ın selbî/tenzihî sıfatlarını ön plana çıkarmış, subûti sıfatları da sıfat formunda Allah'ın zâtına nispet etmiştir. Böylelikle tevhid esasını korumayı amaçlamıştır. Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını inkâr konusunda Cehmiyye'nin tesirinde kaldığı söylenebilir.¹⁵

Sonuç olarak Mu'tezile'nin tevhid konusundaki tezi özellikle Hıristiyanlık, Yahudilik, Haşviyye (Mücessime-Müşebbihe) gibi Kur'an'ın nâzil olduğu coğrafyada ve çevresinde yaygın olan antropomorfist tasavvur biçimlerine bir reddiye niteliğindedir. Mu'tezile'nin Allah'ın birliğine ve mutlak eşsizliğine ilişkin tenzih fikri, Allah'ın her türlü varlıktan ve insanın tasavvur ettiği bütün şeylerden sadece nitelik ve isimlendirme açısından değil, her açıdan kesin ve köklü bir farklılık taşıdığını ifade eden, "Hiçbir şey O'na benzemez."¹⁶ ayetine dayanır. Ayetin farklı anlaşılma imkânına kapalı olan muhkem yapısı, Kur'an'da, Allah'ın yaratılmışlara atfedilen niteliklerle nitelendirilmesi gibi bir görünüm yaratan ifadelerin sözü konusu ayet ışığında anlamlandırılması ve yorumlanmasını gerekli kılar. Mu'tezilî Tanrı tasavvurunun dayandığı tevhid ve adalet kavramlarının anlamlandırılmasında ve içeriklendirilmesinde iki faktörün belirleyici olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın bu kavramlara ilişkin ifadeleri ve bu ifadelerden ortaya çıkan duyarlılıktır. İkincisi ise Mu'tezilî düşüncenin ortaya çıkışı esnasında Allah hakkında yaygın ve egemen olan insan benzeri/biçimci tasavvur biçimleridir. Mu'tezilî literatürde Allah'ın selbî/tenzihî sıfatlarla tanıtılması ya da hangi nitelermelerin O'na atfedilmeyeceğine oldukça ayrıntılı bir biçimde yer verilmesi, dönemin antropomorfik Tanrı tasavvurlarının Mu'tezilî düşüncede yarattığı teolojik kaygıyla ilgilidir. Bütün bu açıklamalardan sonra Mu'tezilî düşüncede tevhidin, temelde Allah'ı yaratılmışlara atfedilen her türlü sıfat ve isimlendirmeden mutlak anlamda tenzih etme amacına yönelik olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹⁷

14 İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid*, s. 88.

15 Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata, Allah'ın zâtından ayrı ilim, kudret, irâde ve hayat gibi kadim sıfatlarının olduğu fikrini reddetmiştir. O, Allah'a kadim manaların nispetini şirk olarak kabul etmiştir. Zemahşeri de böyle bir yaklaşımın teslis/üçleme ile aynı anlama geleceğini belirtmiştir. Nazzâm (ö. 231/845), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ve Ebû Ali el-Cübbâi gibi âlimler ilâhî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğunu söylemektedir. Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Allah'ın sıfatlarını zâtındaki manalara bağlayarak O'nun kendinde mana olarak bulunan ilimle âlim, irâde ile mürid olduğunu savunur. Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin geliştirdiği "ahval" teorisine göre ilâhî sıfatlar, Allah'ın zatının değişik halleridir. Bu haller tek tek bilinemez, tek başlarına ne vardır ne de yokturlar; ne malum ne de meçhuldürler. Haller, sadece varlıkların bilinmesine ve diğer varlıklardan farklılığın ortaya konmasına yardımcı olan zihni ve itibarî durumlar olup onlara hudûs ve kıdem gibi manalar atfedilemez. Haller O'nun zatına eklenmediği için tevhid prensibi ile de çelişmez. Kâdi Abdülcebbâr ise sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırmıştır. Zâtî sıfatları da Allah'ın zâtı ile aynı kabul etmiştir. Bkz. Kâdi Abdülcebbâr, *Muğni*, V, 183, 241-43, 258; *Şerh*, ss. 128-131, 181-182; *Muhtasar*, s. 182; Zemahşeri, *Minhâc*, s. 56; Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, ss. 502-509; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 61; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 46-49.

16 eş-Şûra 42/11.

17 Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", ss. 29-30; ayrıca bkz. Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 61-75.

2. Adalet

Allah ile insan arasındaki rab-kul ilişkisini düzenlemek, kulun vazife ve mesuliyetini beyan etmek, dünyada yaptıklarının karşılığında öte dünyada alacağı ödül ve cezayı bildirmek üzere gönderilen İslâm, ortaya koyduğu bu esaslarla Allah ve insanın fiillerinin tartışma konusu olmasını, onların özgürlük ve sorumluluk sınırlarının gündeme getirilmesini sağlamıştır. İnsanlar, kendilerine bir takım görevler yükleyen Allah'ın, bunların karşılığını verirken ne ölçüde serbest hareket ettiğini, kula, dünyada yaptıklarının karşılığını tastamam vermek zorunda olup olmadığını, ona kazandıklarından daha az veya çoğunu verip veremeyeceğini, ahirette, dünyada kazanılanın tam karşılığı yanında, daha fazla veya eksikliğini verip veremeyeceğini, O'nun kötülüklerle ve insanın fiilleriyle alakası, kısaca mutlak kudrete ve sınırsız irâdeye sahip olan Allah'ın, kullarına dilediği gibi davranıp davranamayacağını, adaletle davranması durumunda irâde ve kudretinin sınırlanmış ve zatına hâlel gelmiş olup olmayacağını sorgulamaya başlamışlardır. Bu çerçevede Allah'ın adalet meselesi tartışılmıştır.¹⁸

Mu'tezile Allah'ın adalet sahibi olduğunu kabul etmiş ve adalet prensibine büyük bir önem atfederek onu, beş esastan biri olarak kabul etmiştir. Onlara göre Allah'ın âdil olması, bütün fiillerinin hasen olması ve kabîh fiilden münezze olmaları anlamındadır.¹⁹ Mu'tezile ağırlıklı olarak Mürcie, Mücbire, Cehmiyye/Muattıla, Râfıza ve diğer muhalifleriyle yaptığı tartışmalar ve felsefî donanımı sayesinde ilâhî adalet, Allah'ın kötü olanı yapmayacağı, hayır-şer, salah-aslah, tek makdûra iki kâdirin yönelimi, insanın fiilleri, fiillerin yaratılması, mütevellid fiiller, irâde, istitâat, kudret, teklif gibi konularda yoğunlaşmış ve böylece adl prensibi teşekkül etmiştir.²⁰

Usûl-i hamse içerisinde tevhidden sonra yer alan en önemli kural, adalet ilkesidir. Bu ilke diğer üç prensibi de içermektedir. Yani el-menzile beyne'l-menziletayn, va'd ve va'id, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker prensipleri adaletle ilişkilendirilmiştir. Adalet ise tevhid ilkesine dayandırılmıştır. Mu'tezile Allah'ın fiilleri, fiillerin yaratılması ve kısımları, insan fiilleri, istitâat, ivaz, elem, teklif, lütuf, rızık, ecel, hidayet, idlâl, salâh-aslah prensibi, O'nun kendisine vâcip olan hiçbir şeyi ihlal etmediği gibi konuları adalet esası içinde değerlendirmektedir.²¹

¹⁸ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 263.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/1, 3, 177; *Şerh*, s. 132; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fî Usûli'd-Din*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010, s. 166; Hanım İbrâhîm Yusuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1993, s. 278; Ahmed el-Amracî, *el-Mu'tezile*, ss. 35-39; Bu noktada Kâdî Abdülcebbar "Allah, âlemde kötü olan şeylerin yaratıcısıdır, bu yüzden O'nun bütün fiillerinin hasen olduğu iddia edilemez." iddiasını şöyle yanıtlar: Kötü olan şeylerin dış görüntü itibarıyla iyi olduğu söylenemez. Fakat kötü olarak görünen bu şeylerin tamamı hikmet açısından iyi olabilir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 132.

²⁰ Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, sayı: 3, 2003, ss. 46-47; bkz. Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 86-112.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 301-525; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 166; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 86-112.

Allah'ın âdil olduğu konusunda bütün Müslümanlar görüş birliği içinde bulunmakla birlikte Mu'tezilî kelâmcılar ilâhî adaleti sünî âlimlerden farklı şekilde değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah'ın adalet sahibi olması, bütün fiillerinin hasen olmasını, verdiği hükümlerde âdil olmasını, babalarının günahlarından ötürü müşriklerin çocuklarını cezalandırmamasını, yalancının elinde mucize izhar etmemesini, insanı gücünün üstünde ve bilmediği şeylerden mesul tutmamasını, kulların sorumluluklarının idraki içinde yaşaması ve mesuliyetini yerine getirmesi için kendilerine kudret vermesini ve dahi sorumluluklarını kendilerine açıklamasını, öğretmesini ve onlara yönlendirmesini, yapması gerekenleri de terk etmemesini gerektirir. Allah, adaleti gereği kullarını daima kendilerinden daha iyi gözetir. Hâsılı adaletle riayet etmek Allah'a vaciptir. Filhakika Allah iyi ve kötüyü insanlara açıklamış, bu doğrultuda onları fiillerinden sorumlu kılmıştır. Sorumlu tutulma da insanın hür iradeye sahip olmasının bir gereğidir. Allah, insanın mükellef olduğu hiçbir fiilini yaratmaz; zâlim, isyankâr ve kötü olmasını da dilemez.²² Böylece adalet prensibi ile Allah, her türlü kötü fiilden tenzih edilmiştir.

Mu'tezile'nin adalet prensibinin teşekkülünde birtakım iç ve dış tesirlerin etkili olduğu şüphesizdir. Aslında adalet ilkesi, halka baskı ve zulüm yaparak bunun sorumluluğunu Allah'a yükleyen, meşruyetini dinî referanslarla -ezelî kader öğretisi/ilâhî kaynaklı iktidar- sağlamaya çalışan Emevîler'e tepki olarak geliştirilmiştir. Bu noktada Mu'tezile, insanın eylemlerinde tam olarak hür olduğunu, zulüm ve kötülüklerin faturasının Allah'a çıkarılamayacağını belirtmiş, neticede insanın fiillerinin sahibi ve faili olmasından ötürü fiillerinden sorumlu olduğunu ve bu nedenle de fiillerinin karşılığını alacağını savunmuştur. Böylelikle Mu'tezile, Emevî iktidarının benimsediği cebrî anlayışa, hürriyet fikri ile karşılık vermiş ve insanın geleceğini inşasının kendi eliyle olduğunu vurgulayarak adaleti tesis etmeye çalışmıştır. Emevî iktidarının uygulamalarının kendilerine fatura edildiği bu yaklaşımla, halkın bilinçlenmesi ve yönetime itaat etmemesi amaçlanmıştır. Öte yandan başlangıçta kader sorunu bağlamında tartışılan özgürlük meselesi, felsefî ve dinî gelişmelerle paralel olarak sonraları irâde, ihtiyar, kesb, kasd, azm, istitâat, kudret gibi kavramlar düzeyinde tartışılmaya başlanmıştır.²³

²² Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/1, 3, 177; *Fazlî'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus 1974, ss. 348-349; *Şerh*, s. 133; *Muhtasar*, s. 169, 202; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 166; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, s. 56-72; Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader fi Fikri'l-Mu'tezile*, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1996, ss. 93-96; A. Saim Kılavuz, "Adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., c. 1, Ankara 1998, 387-88. Ebû Ali, adaletin iyi olan her türlü fiili içerdiğini söylerken Kâdî Abdülcebbar bu tarifin noksan olduğunu belirtir ve adaleti şöyle açıklar: "Adalet, Allah'ın bütün fiillerinin güzel oluşu, kötü fiilleri asla yapmamasıdır. Bunun anlamı Allah'ın her türlü kötü işten, sevap, fayda gibi şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ve çirkin yolla insanları kulluğa çağdırmaktan münezzeh olması; bütün fiillerinin hikmet, adalet ve isabet niteliği taşıması demektir. Bunun yanında Allah'ın bütün fiilleri, başkasına fayda sağlamaya veya ondaki zararı defetmeye yönelik olduğu için adalet olarak isimlendirilir." Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 132-133; *Muğnî*, VI/1, s. 48; *Muhtasar*, s. 169.

²³ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yay., İstanbul 2002, ss. 114-115, 352; Işık adalet prensibini şu şekilde yorumlamıştır: "Adalet ilkesinden hareket edilerek kabul edilen hürriyet fikri, serbest düşüncenin gelişmesi, tembelliğin ve miskinliğin önlenmesi bakımından ayrıca özel bir anlam taşır. Aslında Mu'tezile, insana hürriyet tanımakla, İslâm dininin toplum hayatına verdiği önemi benimsemiş ve her Müslümanın tembellikten kaçınan, çalışmaya ve araştırmaya bağlanan kimse olarak toplum içinde yaşamasını amaç edinmiştir." Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâm Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara

Diğer taraftan Mu'tezile, adalet ilkesiyle Cebriyye'ye yanıt vermiştir. Zira Cebriyye insanın fiilindeki irâdesini iptal etmişken buna karşılık Mu'tezile, adalet ilkesi gereğince insanın fiillerinin sahibi olduğunu, yaptığı bütün fiillerin karşılığını davranışlarında hür olması hasebiyle alacağını, fiilinde herhangi bir fonksiyonu olmayan insanı cezalandırmanın zulüm olacağını, yani Allah'ın ancak irâde ve eyleminde tam olarak hür olan insana ahirette ceza veya mükâfat verebileceğini savunmuştur.

Mu'tezile'nin adalet ilkesi gereği insan, irâde ve eyleminde tam olarak özgürdür, kendi fiilini yaratır, insanın işlediği fiilleri gerçek anlamda kendisine aittir. Dolayısıyla fiillerinin tek sorumlusu da kendisidir, gerçekleştirdiği fiiller sebebiyle ahirette ceza veya mükâfat görecektir. Zira insanın gerçekleştirdiği fiili, ilâhî irâde değil, bizzat kendi irâdesi ile belirlemekte ve bu yüzden de insan kendi sonunu kendi eliyle hazırlamaktadır. Kul cebir altında fiilini gerçekleştirmiş olsaydı, bu durumda fiilinden ötürü insanın cezalandırılması zulüm olurdu ki bu durum Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz. Zira O, kabîh fiili tüm yönleriyle bildiği için onu işlemekten müstağnidir. Esasen adalet prensibi Allah açısından ele alındığında kötülüğün Allah'a nispet edilmesini reddetme; O'na kötülük isnat eden, insanın hürriyetini yok eden cebri anlayışa karşı çıkma şeklinde değerlendirilir. Adalet ilkesi insan açısından ele alındığında ise onun tercihinin/dilemesinin ve gücünün olduğunu kabul etmek, gerçekleştirdiği eylemleri gerçek manada ona nispet etmek, dolayısıyla onun alacağı ceza ve mükâfatı kendi eliyle kazandığını kabul etmek anlamına gelir. Hâsılı Mu'tezile açısından adalet, insan açısından "hürriyetin ispatı"; Allah açısından da "kötülüğün O'ndan bertaraf edilmesi" anlamına gelmektedir.²⁴ Esasen Mu'tezilî düşüncede kötü olanın irâde edilmesi bilgisizlikten ya da ihtiyaçtan kaynaklanır. Bu da Allah'ın başlangıçta kendisinde olmayan bir şeyi sonradan kazandığını veya başlangıçta sahip olduğu bir şeyi sonradan kaybettiği anlamına gelir. Böyle bir durum ise Allah hakkında düşünülemez.²⁵ Ayrıca bir şeyin kötü olduğunu bilen ve ona muhtaç olmayan onu irâde etmez. Allah kötü olan şeyi bilir ve ona muhtaç değildir. Bu yüzden kötü olanı irâde etmez.²⁶ Fakat Mu'tezile'nin adalet esası, kulun sorumluluğunu tam olarak açıklamakla beraber Allah'ın irâde ve kudret sıfatlarını sınırlandırmaktadır. Bu yüzden Ehl-i Sünnet âlimleri, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü şekliyle adalet ilkesine karşı çıkmış ve insanın fiilinin oluşumunda hem Allah'a hem insana bir etkinlik alanı oluşturmuşlardır.²⁷

Mu'tezilî düşüncede Allah, insana akılla beraber fiillerini gerçekleştirebilecek bir güç vermiştir. Dolayısıyla insan kendi fiilinin

1967, s. 70, 82.

²⁴ Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 301-345; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1963, s. 247; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, ss. 143-144; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 56-59; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, Düşün Yay., İstanbul 2012, ss. 345-362.

²⁵ Kâdi Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 141.

²⁶ Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 302-303; bkz. *Muğni*, VI/1, 127.

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul: 1979, 225-29, 243; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1999, ss. 190-215.

sorumlusu ve failidir. Zira iyi ve kötüyü ayırt edebilmek için doğuştan insanın bazı donanımlarının olması elzemdir. Akli yetkinlik, iyi ve kötü fiilleri belirleyebilme kapasitesidir. İnsan da iyiye ulaşmak için doğuştan bir iştihaya, eylemlerini gerçekleştirmek için doğuştan bir kudrete ve neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemek için doğuştan akli yetkinliğe sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın bütün bu vasıfları mükellef olmasının da sebebidir. İnsan Allah'ın emirlerini yerine getirmek, yasaklarından da kaçınmakla mesul olduğu gibi Allah da insanı, adaleti gereği sorumluluklarını yerine getirdiği için ödüllendirmek durumundadır. Allah'ın ahlâkî manada kötü olan herhangi bir şeyi yapması, teşvik etmesi veya emretmesi düşünülemez.²⁸ Bu açıklamalardan hareketle Mu'tezile'nin adalet konusunu, bilhassa Emevi kader doktrininin inkârı üzerine bina ettiği, tevhidde olduğu gibi adaleti de akla dayandırdığı ve de bu konudaki yaklaşımında irâde hürriyetini ve aklın yetkin olduğunu esas aldığı söylenebilir.²⁹

Adalet kavramı ile ilişkili olarak bazı Mu'tezilî âlimler tarafından salâh-aslah teorisi (en faydalı/uygun olanı yaratmakla Allah'ın mükellef olması) ortaya konmuştur. Aslah teorisine göre yaratılmışlarda bir gaye vardır, bu da insanın menfaatine yöneliktir. Allah'ın bir takım gayeler gözetmeksizin fiillerde bulunması düşünülemez. Allah'ın aslah olanı yaratması kendisine vâciptir. Kâfire ne vermiş ise mümine de onu vermiştir. Böylece Allah'ın mutlak ahlâkî yetkinliğe sahip olduğu vurgulanmıştır. Fakat bazı Mu'tezilî kelâmcılar salâh-aslah teorisi konusunda farklı düşünmüşlerdir.³⁰

10

Adalet prensibinin diğer dört ilkeyle ilişkisi şu şekilde kurulabilir: "İlkin tevhid, adaletin bir sonucudur. Zira "Allah'a şirk koşma. Çünkü şirk çok büyük bir zulümdür."³¹ ayetinden de anlaşılacağı üzere Tanrı'ya bir ortak düşünmek, bizzat Tanrı'ya yapılmış bir adaletsizliktir. Şayet Tanrı'ya inananların O'na karşı adil olmaları gerekli ise, Tanrı'nın da yine bu adaletin gereği olarak kendisine inananlara karşı adil olması beklenir. Bu da bizi, va'd ve va'id ilkesine götürür. O'nun, iyi işler yapanlar için vaad ettikleri ile zulmedenlere ceza olarak vereceğini (va'id) söylediği şeyleri yerine getirmesi, O'nun adaletinin bir sonucudur. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ise adalet ilkesinin basitçe bireysel ve metafizik bir soyutlaması değil, gereğince davranılması gereken toplumsal yani siyasal bir ilke olduğu anlamına gelir. Salt bireylerin adil olması ya da adil olduklarını söylemesi yeterli değildir, eş zamanlı olarak cemiyetin de adalete doğru bir eğilim göstermesi lüzumu vardır. el-Menzile beyne'l-menziletayn ise adil olmayanlara yani zulüm işleyenlere karşı yaptırım ilkesi olarak düşünülebilir. Hâsılı adalet gibi bütün

²⁸ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, VIII, 53, 196; Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", ss. 32-33; bkz. Mustafa Ünverdi, "Ahlâkın Epistemolojisi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Aralık 2014, yıl: 7, sayı: 2, ss. 327-49, 334-35.

²⁹ Bkz. Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 267.

³⁰ Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, XIV, 53-54; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 96-98; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 68-69. Mu'tezile içerisinde salâh-aslah teorisine ilişkin farklı yaklaşımlar hakkında bkz. O. Şener Koloğlu, *Cübbâtiler Kelâm Sistemi*, İsam Yay., Ankara 2007, ss. 412-424.

³¹ Lokmân 31/13.

düşünce tarihine damgasını vurmuş olan bir kavramın, Mu'tezile için birinci derecede önemi haiz olması onların değerini çok daha artıran bir durum olmuştur.³²

Sonuç olarak Mu'tezile'de Allah'ın fiillerinin âlem ve insanla ilişkisini içeren adalet ilkesi, O'nun mutlak anlamda kemâlini, fiillerinin ahlâkîliğini ve insanın da irâde hürriyetine sahip olduğunu ifade eder. Allah'ın mutlak anlamda âdil oluşu konusunda Mu'tezile tarafından geliştirilen literatür, ahlâk adına metafizik yapmak şeklinde değerlendirilebilir. Mu'tezilî düşüncede ahlâkın ana teması adalettir. Adalet, akide ile ahlâkın ayrılmaz ilişkisine temel oluşturur. Hâsılı adalet prensibini, düşünce sisteminin merkezine oturtan Mu'tezile, Allah ile âlem-insan ilişkisini adalet kapsamında temellendirmeye çalışmıştır. Böylece Mu'tezile, Allah'ın mutlak anlamda yetkinliğini, kötülüğün ve zulmün hiçbir biçimde O'ndan ortaya çıkmayacağını tespit etmeyi amaçlamıştır. Zira zulüm ve kötülük, cehalet ve yoksunluğu ifade eder. Eğer Allah, kötü olanı yaratıp bununla hükmederse, ardından da kullarını sorumlu tutarsa bu durum O'nun zâlim olmasını gerektirir. Oysa Allah, mutlak anlamda âdildir.³³

3. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Temelde siyasi hadiselerin ve savaşların neticeleri ile alakalı olan el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi, mürtekeb-i kebire'nin bu dünyadaki mümin, kâfir, münâfık tanımlamasına ilişkin tartışmalara bağlı olarak geliştirilmiştir. Sözlükte "iki yer/ taraf arasında bir yer" anlamına gelen el-menzile beyne'l-menzileteyn tabiri, Mu'tezilî anlayışta imanla küfür arasında yer alan "fısk" konumunu ifade eder. Yani mürtekeb-i kebîre, imandan çıkar, ama inanç esaslarını inkâr etmediği için küfre girmiş olmaz. Bu kimseye ne kâfirin hükmü ne de müminin hükmü uygulanabilir. İki konum arasında "fısk" statüsünde bulunan büyük günah sahibi fâsık olarak adlandırılır. Fâsık ise tövbe etmeden ölürse, küfür konumuna geçip ebedi azabı hak eder. Fakat onun azabı kâfirlere nazaran daha hafif olur.³⁴ Böylelikle Mu'tezile, büyük günah sahibini kâfir olarak gören Hâricîler ile onu mümin kabul eden Mürcie'ye karşı farklı bir kural geliştirmiştir.

Mu'tezile el-menzile ilkesine "bilhassa pratikte büyük önem vermiş, yabancı din ve kültür çevrelerinden İslâm'a yöneltilen fikri saldırılara bu prensip uyarınca başarıyla karşı koymuş ve kendi görüşünün İslâm ümmeti arasında gelişip güçlenmesi yolundaki çabasını da buna bağlamıştır."³⁵ Ortaya çıkış açısından beş ilkenin ilki kabul edilen el-menzile ilkesi, Mu'tezile'nin

³² Recep Alpyağlı, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* (giriş bölümü), İz Yay., İstanbul 2014, s. 16.

³³ Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", ss. 30-31; bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, VI/I, 3, 177; VI/II, 301; Hayyât, *Intisâr*, s. 44; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 291, 299-300.

³⁴ Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 137-138; Zemaşherî, *Minhâc*, s. 73; el-Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, ss. 610-611; Şevaşi, *Vâsıl b. Ata ve Arauhü'l-Kelamiyye*, Tunus 1993, ss. 231-232; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 51; İbrâhim Yusuf, *Aslu'l-Adl*, s. 274.

³⁵ Mustafa Çağrıç, "Emir bi'l-Maruf Nehiy ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 1995, c. 11, s. 140.

zuhurunda ve sisteminin belirlenmesinde de tesirli olmuştur. Bu yönüyle Mu'tezile "el-Menâziliyye" diye de adlandırılmıştır.³⁶

Tarihsel kökeni olan el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibi, sosyo-politik ve kelâmî bir düzlemde Mu'tezile ile ilişkilendirilmiştir. Bu da meselenin birden çok boyutu olduğunu göstermektedir. Esasen bu ilke, toplumsal şartların ürünü olarak salt itikâdî ya da fikhî bir kural değildir. Zira ilke konumuna sahip bir prensibin sadece itikâdî bir kaygıyla teşekkül ettiğini düşünmek, bize doğru değerlendirme imkânı tanımadığı gibi tarihi verilerle sabit siyasi, ahlâkî ve sosyal birçok faktörü de göz ardı etmemiz anlamına gelecektir.³⁷

Kelâm tarihinde el-menzile beyne'l-menzileteyn anlayışını, ilk defa geliştiren kişinin Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) olduğu kabul edilir. Vâsıl b. Ata, kebire sahibinin münâfık olduğunu savunan Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) karşı çıkmış³⁸ ve büyük günah sahibinin mümin ya da kâfir olamayacağını, bu iki konum arasında bir yerde olduğunu ve fâsık olarak adlandırılabilceğini ifade etmiştir. Ardından hocasının meclisini terk etmiş ve kendi düşüncelerini yaymaya başlamıştır.³⁹ Başlangıçta siyasi bir çıkış olan el-Menzile söylemi, zaman içerisinde itikâdî bir esas haline dönüş(türül)müştür. Bu prensip çerçevesinde iman, küfür, nifak gibi bazı kavramlar tartışılmıştır. Vâsıl b. Ata da el-menzile beyne'l-menzileteyn yaklaşımıyla ameli imandan bir cüz olarak kabul etmiş; müminler, kâfirler ve münâfıklar hakkında nasslarda yer alan hükümlerin büyük günah işleyen kimseye yönelik olmadığını savunmuştur. Bu durumda kebre sahibine uygun başka bir hüküm vermek gerekecektir ki Vâsıl b. Ata bu sorunu iman ile küfür arasında üçüncü bir yer bulunduğunu söyleyerek çözmeye çalışmıştır. Fâsık olarak adlandırılan bu kimse, tövbe ederse imana döner, etmezse küfürde kalır ve cehenneme girer.⁴⁰

Esasen el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi ilk olarak, Cemal ve Sıffin savaşına katılanlara ilişkin olarak geliştirilmiştir. Yani bu prensip başlangıçta tamamen siyasi olayların ve savaşların neticeleri ile alakalı olarak ortaya konmuştur. Vâsıl b. Ata bu savaşlara katılanlardan iki taraftan birisinin fâsık olduğunu, fakat bunlardan hangisinin fâsık olduğunun bilinemeyeceğini, bu nedenle de iki grubun tanıklıklarının kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir.⁴¹ Şu halde el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibinin Vâsıl b. Ata'nın yaşadığı

³⁶ Celebi, "Menzile beyne'l-Menzileteyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2004, c. 29, s. 161.

³⁷ Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'nin "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. 14, sayı: 1, ss. 18-19.

³⁸ Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 611.

³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. A. Fehmi Muhammed, Beyrut 2009, I, 42.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, s. 243; *Şerh*, s. 140; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münnye ve'l-Emel*, İskenderiye 1985, ss. 41-38; İsferyâinî, *et-Tebisîr fi'd-Din*, thk. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983, s. 65; Ali Sâmî en-Neşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire tsz., I, 388-391; bkz. Zemahşerî, *Minhâc*, s. 73; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 586; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 51; Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, ss. 61-62, 70-71; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 73-74.

⁴¹ Bkz. İsferyâinî, *et-Tebisîr fi'd-Din*, s. 65, 68.

dönem göz önüne alınarak değerlendirilmesi elzemdir. Zira o dönemde kebire sahibini küfürle itham ederek iman dairesini daraltan Hâricîler'in ve büyük günahın kişiyi imandan çıkarmayacağını savunan Mürcie'nin fikirleri yaygındı.⁴²

Vâsıl b. Ata ise el-menzile görüşünü siyasi alana da uygulayarak mezhepler arasında şu şekilde bir ara formül bulmuştur: Ali b. Ebî Tâlib ile Muâviye b. Ebî Süfyan arasında çıkan savaşta taraflardan birisi hatalıdır, fakat kimin hatalı olduğu bilinemez. Onların haklarında herhangi bir hüküm verilmemeli ve konu Allah'a bırakılmalıdır.⁴³ Böylelikle Vâsıl, Hz. Ali ve ona muhalefet edenleri küfürle itham eden Hâricîler ile her iki tarafı da mümin olarak kabul eden Mürcie arasında orta bir yol tutmuştur.

Ortaya konan ara formülün siyasi içeriği ise şöyle detaylandırılabilir: "Emevi yönetimi İslâm toplumunun kapsamı dâhilindedir. Emevi yöneticileri düşman konumuna gelmemişlerdir. Ancak müminlerin çizgisinden sapma konumundadırlar. Dolayısıyla Müslümanların onlarla bağı kopmamıştır. Bununla beraber onlara karşı mücadele etmek meşrudur. Onlara karşı muhalefet şiddetten uzak bir şekilde, İslâm toplumuna zarar verilmeden yapılmalıdır. Hâricîler'in içine düştüğü hataya düşülmemeli, Mürcie'nin ahlâki gevşekliğe neden olan anlayışından uzak durulmalıdır."⁴⁴ Böylelikle Mu'tezile iktidara karşı bir baskı grubu oluşturmuş, başkaldırıcı da tövbe şartına bağlamıştır. Yönetimde olanlar, yaptıkları kötülük ve zulümler sebebiyle büyük günaha girmişlerdir. Tövbe etmedikleri takdirde onlara karşı isyan meşrudur ve elzemdir. Bu durum üzerine öldükleri takdirde, öte dünyada da Allah'ın kâfirlere takdir ettiği ceza, daha hafif bir şekilde onlar için de geçerli olacaktır. Yani onların, dünya ve ahiret hayatında sorgulanmaları ve cezalandırılmaları zorunludur. Böylece Mu'tezile ne Emevi iktidarını destekleme anlamını taşıyan Mürciî yaklaşımı ne de İslâm toplumunun birlik ve beraberliğini zedeleyen şiddete dayalı yaklaşımı kabul etmeyerek uzlaşma temeline dayalı daha kapsamlı ve daha ihtiyatlı bir siyasi ara formül geliştirmiştir.⁴⁵

Ehl-i Sünnet âlimleri ise her üç görüşü eleştirmiş ve büyük günahın, müminden imanını gidermeyeceğini, dolayısıyla bu kimseye ahirette kâfir muamelesi yapılmayacağını ve de ahirette insanların iki kategoriye ayrılacağını, buna göre kişinin ya mümin ya da kâfir olabileceğini savunmuşlardır. Böylelikle el-menzile beyne'l-menzileteyn kuralını da reddetmişlerdir.⁴⁶

⁴² Zemaşşeri, *Minhâc*, s. 73; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 584.

⁴³ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 137-138; Malatî, *Kitabu't-Tenbih*, thk. M. Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, s. 59; Zemaşşeri, *Minhâc*, ss. 73-76; Nevbahtî, *Firaku'ş-Şia*, İstanbul 1931, ss. 11-12; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, I, 388-391.

⁴⁴ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 181.

⁴⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, ss. 181-182; ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 137-140; Malatî, *Kitabu't-Tenbih*, s. 59; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, I, 388-391.

⁴⁶ Bkz. Bâkîllânî, *Kitabu't-Tenhîd*, nşr. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1987, ss. 395-397; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, nşr. M. Yusuf Musa-A. Abdülmünim Abdulhamid, Mısır 1950, ss. 389-393; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, thk. D. Gimaret, Beyrut 1987, s. 154.

Öte yandan Vâsıl b. Ata, el-menzile söylemi ile Mürcie'nin sebep olacağı dinî ve ahlâkî bozulmanın önüne geçmek istemiştir. Zira Mürcie, ameli imandan ayırmış, böylelikle imanın eyleme dönük yönü olan dinî pratiklerin etkisini zayıflatmıştır. Daha sonra Allah'ın rahmetini taksim etmede bir ölçütün olamayacağını ve O'nun rahmetinin herkese şâmil olduğunu iddia etmiştir. Böyle bir inanış, Mu'tezile nazarında insanları kötülüğe teşvik etmekten başka bir şey değildir. Ancak böyle bir düşüncenin iman-ahlâk bütünlüğünü sağlamada daha etkin olacağı da düşünülebilir. Bu yüzden ceza olgusu daha vurgulu/net bir şekilde ortaya konmalı ve böylelikle günah konusunda mükellefin, daha hassas davranması sağlanmalıdır.⁴⁷ Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr da Mürcie'ye, büyük günah işleyen kimseyi mümin olarak adlandırmasından ötürü şöyle bir soru yöneltir: "Kebire sahibini mümin sayarken bununla onun hakkındaki hükmün; medih, tazim, kendisiyle Allah için dost olma gibi hususlarda mümine uygulanan hükümler gibi olduğunu mu kastediyorsunuz, yoksa onun sadece ismen mi mümin olduğunu söylüyorsunuz?" Ardından bu soruyu Kâdî Abdülcebâr şöyle izah eder: Şayet onlar bununla birincisini kastediyorsa bu doğru değildir. Çünkü böyle bir kabul icmâa aykırıdır. Zira ashabın uygulamalarından ve billhassa Hz. Ali'nin davranışlarından, onların büyük günah işleyen kimseye değer vermedikleri, onlara sevgi beslemedikleri, aksine onları lanetledikleri ve hor gördükleri bilinmektedir. Şayet onunla ikincisini kastediyorlarsa, bu da yanlıştır. Çünkü şeriatta "mümin" ifadesi, bir takım özel hükümleri hak eden kişiye verilen özel bir addır. Dolayısıyla mümin sadece bir takım özel hükümleri hak eden kimseye denir.⁴⁸ Hâsılı Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen ve işlemeyen öte dünyada aynı muameleyi görmeyecektir. Kebire sahibi fâsıktır. Fâsıklar da dünyada mümin, ahirette ise kâfir olarak muamele görecektir. Cennette peygamberler ile diğer müminler arasında sevap derecelendirmesi olduğu gibi cehennemde kâfirler ile fâsıklar arasında da ceza açısından farklılıklar olacaktır. Yani fâsıkların cezası kâfirlere nispetle daha alt seviyede olacaktır.⁴⁹

Kâdî Abdülcebâr büyük günah işleyen kimsenin neden fâsık olarak adlandırıldığını ise şöyle izah eder: "Mükellef ya sevap ya da ceza ehliendir. Sevap ehlienden olanlar ise ya büyük sevap kazananlardan ya da bunun altında sevap kazananlardan oluşur. Büyük sevap kazananlar ise ya beşer cinsindedir ya da değildir. İnsan dışındaki varlıklardan ise ona melek, mukarreb veya benzeri isimler verilir. Beşer cinsinden olana ise nebi, rasul, seçilmiş (mustafâ), tercih edilmiş (muhtâr), gönderilmiş gibi adlar verilir. Daha az sevap kazanan kimselere ise mümin, berr, müttakî, sâlih vb. isimler verilir. İkâb ehlienden olan da ya büyük cezaya ya da bunun altında

⁴⁷ Necah Muhsin, *el-Fikru's-Siyâsî inde'l-Mu'tezile*, Kahire 1996, s. 61; ayrıca bkz. Mustafa Ünverdi, *Ahlâkî Davranış ve Ebedî Kurtuluş İlişkisi*, Araştırma Yay., Ankara 2015, s. 39, 57.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, I, 228.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muhtasar*, s. 243; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 51; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, ss. 73-74; Mu'tezile zaviyesinden fâsığın hak ettiği ceza konusunda geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, ss. 647-666.

bir cezaya müstehaktır. Büyük cezaya müstehak ise ister beşer cinsinden olsun isterse olmasın ona kâfir veya müşrik gibi adlar verilir. Diğer taraftan küfrün de çeşitleri vardır. Küfür bazen Allah'ı veya O'nun sıfatlarını yok saymak tarzında bazen de Yahudileşmek, Hristiyanlaşmak, Mecusileşmek ya da bunlara benzer şekillerde gerçekleşir. Az cezayı hak edenlere ise fâsık, fâcir, mel'un gibi adlar verilir. Bu ifadelerden büyük günah işleyene mümin, kâfir, münâfık denilemeyeceği; onun ancak fâsık diye adlandırılacağı sonucu çıkmaktadır. Münâfık, küfrünü gizleyip Müslüman olduğunu söyleyen kimseye verilen bir isimdir. Bu yüzden bu kimseye münâfık denilemez. Bu kimseye Hâriciler'in dediği gibi kâfir de denemez. Zira büyük günah işleyen kimseye kâfire uygulanan hüküm uygulanmaz. Kâfir isminin bir isimlendirmeden ibaret olduğu da öne sürülemez. Çünkü küfür kendisine bir takım hükümlerin -kendisiyle nikâhlanamaz, mirasçı olamaz, Müslüman mezarlığına defnedilemez- uygulanmasını gerektirecek eylemleri işleyen kimseye verilecek bir nitelemedir. Bunları hak etmeyen bir kimse kâfir olarak adlandırılmaz. Şu halde büyük günah işleyen kimseye ancak fâsık denilebilir."⁵⁰

Netice olarak Mu'tezile'ye göre "büyük günah sahibi, mümine ait hükümlerin yokluğu nedeniyle mümin; kâfir veya münâfıkta olması gereken hükümlerin yokluğu nedeniyle kâfir veya münâfık değildir. O halde hem ümmetin bu isimde icmaı hem de Allah'ın kitabında bu ad ile zikredilmesi, bu kimsenin fâsık olduğunun delilidir. Özellikle ilk çıkış itibariyle böyle bir vurgunun konjonktürel olarak acil ve pratik bir fayda sağlama gayesi olduğu açıktır. Öyle ki bu meselenin arka planında iyimser bir kaygının olduğu tarihi verilerle de sabittir. Sırf olumsuz bir tablo çizerek Mu'tezile'yi bu görüşünden dolayı tarihin önünde suçlu ilan etmek vicdanî bir duruş değildir. Unutulmamalıdır ki, Vâsıl b. Ata'nın aykırı olarak lanse edilen çıkışı, daha çok ifrat ve tefritte aşırı giden iki kutbun (Hâricî-Mürcie) toplumda yarattığı ictimâî ve itikâdî ayrılmışlığın etkisiyle şekillenen kaosa bilinçli bir tepkidir. Bu ayrışmayı engellemenin yolu, amele esaslı bir vurgu ile yaptırımı güçlü olan bir sonun kaçınılmaz olduğunu toplum bilincine yerleştirmektir. Mu'tezile 'el-menzile' söylemi ile adeta topluma şunu deklare etmektedir: Büyük günah işleyen bir mümin Hâriciler'in iddia ettiği gibi kâfir; Mürcie'nin inandığı şekliyle mümin değildir. Burada mükellef, kendi konumunu belirleme yeti ve irâdesine sahiptir. Tövbe edip hak ederek mükâfatı elde edebilir; günahında ısrar ederse Hâriciler'in öngördüğü son ile karşılaşabilir."⁵¹ Sonuçta Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn esası, bir yandan bağınaz Hâriciler'in doktrinel ve pratik aşırılıklarına karşı, bir yandan Mürcie'nin ahlâkî gevşekliğine karşı, diğer yandan da Emevi yönetiminin haksız icraatlarına karşı bir reaksiyondur denilebilir.⁵²

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, (trc. İlyas Çelebi), I, 226-228; *Muhtasar*, s. 243; ayrıca bkz. Zemahşeri, *Minhâc*, s. 73; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid*, ss. 135-140; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, ss. 583-584, 610.

⁵¹ Maraz, "Mu'tezile'nin "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi", s. 27; ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 649.

⁵² Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 183.

4. Va'd ve Va'id

Va'd "gelecekte kişiye bir faydanın ulaşması veya ondan bir zararın giderilmesi"; va'id ise "bir zararın ulaşması veya faydanın giderilmesi" anlamına gelmektedir.⁵³ Va'di öne çıkaran Mürcie'ye "ashâbü'l-va'd" veya "ehl-i-va'd", va'idi öne çıkaran Hâriciler ve Mu'tezile'ye ise "ashâbü'l-va'id" ya da "ehl-i va'id" denilmiştir.⁵⁴ el-Menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinin bir gereği olarak formüle edilen va'd ve va'id kuralı çerçevesinde, büyük günah sahibinin ahiretteki durumu, ihbât ve tekfir, küçük ve büyük günahlar, sevap ve ikâb meselesi, fâsığın hak ettiği ceza ve onun cehennemde sürekli tutulup tutulmayacağı, şefaât gibi ahiret ahvalini içeren hususlar ele alınmıştır.⁵⁵

Vâsıl b. Ata, va'd ve va'id ilkesini kapalı bir şekilde ele almışken Amr b. Ubeyd daha net ve vurgulu bir şekilde ortaya koymuştur. Kebire sahibinin cezalandırılmamasının, va'idle ilgili naslara aykırı olacağı fikri Amr b. Ubeyd'de daha nettir. Bu yüzden va'd ve va'id prensibinin Vâsıl b. Ata'nın "el-menzile beyne'l-menzileteyn" fikri esas alınarak doğduğu ve 728'den sonra Amr b. Ubeyd ile beraber teşekkül ettiği söylenebilir.⁵⁶

Va'd ve va'id meselesi öncelikle Hâriciler ile Mürcie arasında tartışılmıştır. Cemel ve Siffin savaşlarından sonra ölen Müslümanların ve büyük günah sahiplerinin bu dünyadaki ve ahiretteki durumları tartışılmıştır. Bu savaşlara katılanların mümin, kâfir veya fâsik olup olmadıkları konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş ve bunun yanında kâfir, mümin, fâsik kavramları da tanımlanmaya çalışılmıştır. Belirtilen isimlendirmelerin, dünyevî ve uhrevî yönü bulunduğu için büyük bir önemi haizdir. Bu bağlamda büyük günah işleyen kimselerin işledikleri günahlardan ötürü öte dünyada cezalandırılıp cezalandırılmayacağı meselesi gündeme gelmiştir. Va'd ve va'id esasları da büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili tartışmalar sonucunda ilk defa ortaya çıkmıştır.⁵⁷

Hâriciler Hz. Osmân, Hz. Ali ve destekçilerinin büyük günaha girdiklerini, bu yüzden de kâfir olduklarını, tövbe etmeden öldükleri takdirde ise ebedi azapla cezalandırılacaklarını iddia etmiştir. Bundan sonra kâfirlere yönelik va'id içerikli nassların kapsamına müminlerin girip girmediği ve va'd ve va'id içeren nasslardaki ödül ve cezanın kapsamı meselesi münakaşa edilmiştir. Hâsılı Hâriciler, mürtekib-i kebirenin ebedî azabı hak ettiği için mümin olmadığını iddia etmiştir.⁵⁸

Mürcie ise "büyük günah işleyen kimsenin cennetlik veya cehennemlik

⁵³ Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 459.

⁵⁴ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., Ankara 2013, s. 331.

⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, s. 611-689.

⁵⁶ Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 104-105.

⁵⁷ Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 73; Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'id", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2012, c. 42, s. 414.

⁵⁸ Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 385; Bedreddin er-Râzî, *Hüceci'l-Kur'an*, nşr. A. Ömer el-Mahmesânî, Beyrut 1986, ss. 50-53.

sayılacağı hususunda herhangi bir hüküm vermeyip böylesinin durumunu kıyamet gününde Allah'ın vereceği karara bırakmış, haramı helâl ve helâli haram görmediği sürece cehennemde ebedi kalmayacağı fikrini savunmuştur. Asr-ı saâdet'teki Tebük Seferi'ne katılmayanlar arasında bulunan üç kişi hakkında indiği kabul edilen ve "ircâ" kavramını da içeren Tevbe suresi 106. ayeti⁵⁹ esas alan Mürcie, büyük günah işleyenin affedilmesi veya cezalandırılması konusunda kesin hüküm vermemiş, Allah'ın va'dinin değişmemesine rağmen va'idinin değişebileceğini, bazı kayıtlarla daraltılabileceğini veya vaadde istisnanın bulunmamasına karşılık va'idde gizli bir istisnanın olabileceğini ileri sürmüştür. Mürcie'ye göre sevap ve mükâfatlandırma fazilet ve üstünlüktür; dolayısıyla vaadden dönme, bir noksanlık sayılacağı için Allah'a nispet edilmesi mümkün değildir. Cezalandırma ise adalet uygulamasından ibarettir ve bu hususta Cenab-ı Hak dilediği şekilde tasarruf eder."⁶⁰ Sonuçta Mürcie'ye göre Allah'ın va'idini değiştirmesi mümkündür.

Bütün bu tartışmalar neticesinde Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menziyleteyn ve va'd ve va'id görüşü ortaya çıkmıştır. Öncelikle Vâsıl b. Ata büyük günah işleyeni fâsık olarak adlandırmışsa da bu kimsenin tövbe etmediği takdirde ebediyen cehennemde kalacağını, fakat kâfirin üstünde bir mevkide bulunacağını belirtmiştir. Aslında Mu'tezile'ye göre Allah va'd ve va'idini mutlaka yerine getirir. Zira onun verdiği haberin vakiya uygun olmaması düşünülemez. Dolayısıyla Allah va'di gereği kendi emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınanları ve işledikleri günahların ardından tövbe ederek ölenleri ahirette ödüllendirecek; va'di gereği de günah işleyip tövbe etmeden ölenleri ise cezalandıracaktır.⁶¹ Neticede büyük günah sahibinin fâsık olduğunu iddia ederek Hâriciler'den ayrılan Mu'tezile, onun tövbe etmediği takdirde ebediyen cehennemde kalacağı fikrini savunması yönüyle de onlarla aynı noktada durmuştur.⁶² Mu'tezile'nin mürtekb-i kebire'nin bu dünyadaki mümin, kâfir, fâsık ve münâfık tanımlamasına ilişkin tartışmalar neticesinde "el-menzile beyne'l-menziyleteyn" esası, ahiretteki durumuyla alakalı ihtilafların neticesinde ise "va'd ve va'id" prensibi geliştirilmiştir denilebilir. Dolayısıyla va'd ve va'id esası, el-menzile beyne'l-menziyleteyn ilkesinin bir gereği ve tamamlayıcısı mesabesinde dir.

Mu'tezile'nin va'd ve va'id konusundaki yaklaşımı ilâhî adalet ve şefaât konularıyla da alakalı olduğu için bu meselelerin de üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir. Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki Mu'tezile'nin va'd ve va'id ilkesi, adalet ilkesiyle yakından ilişkilidir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kendi emirlerine itaat edenleri mükâfatlandırması, âsileri de cezalandırması adaleti gereği kendisine vâciptir. Nitekim Allah, daha önceden, iyilik yapanların mükâfat; kötülük yapanların da ceza göreceğini haber vermiştir.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul 2006, VI, 450, 469-470.

⁶⁰ Kutlu, "Va'd ve Va'id", s. 414; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 650.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, s. 243; *Şerh*, ss. 135-136;

⁶² Bkz. İsferyâinî, *et-Tebşîr fî'd-Din*, s. 65.

Allah ne vadetmişse mutlaka bunları yerine getirir. Hak etmeyene sevap vermek kabîh bir şeydir. Büyük günahlar tövbe olmaksızın Allah'ın lütfuyla veya şefaitle affedilmez. Şefaate, ancak cennettekilerin derecelerinin yükseltilmesi anlamında ele alınabilir. Hiç şüphesiz Allah, hem va'dini hem de va'idini yerine getirir. Bu sebeple büyük günah sahibi, tövbe etmeden ölürse cehenneme girecektir. Kısacası kebir sahibine yönelik şefaati reddeden Mu'tezile, insanın mutlaka davranışlarının karşılığını göreceğini savunmuş ve böylece, onu her türlü kötülükten uzaklaştırmayı hedeflemiştir.⁶³

Kâdî Abdülcebâr'a göre va'd ve va'id ilkesine muhalif olanlar aslında Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı çıkmaktadır. Zira Allah'ın va'd ve va'idde bulunduğu, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin muhtevasından zorunlu olarak bilinir. O, va'idinden asla dönmez. Çünkü Allah'ın sözünden dönmesi, yalan söylemesi manasına gelir. Yalan ise kötü bir davranıştır. Allah'ın kötü olan bir şeyi yapması ise olanaksızdır.⁶⁴ Nitekim Kur'an'da da Allah şöyle buyurmuştur: "Benim verdiğim hüküm asla değişmez ve ben kullarıma asla zulmetmem."⁶⁵ Keza Allah'ın va'idinden dönmesi mümkün olsaydı, va'dinden de dönmesi imkân dâhilinde olurdu. Hatta Allah'ın bütün emir ve yasakları için aynı durum söz konusu olabilirdi. Bu ise imkânsızdır. Bu noktada va'idden dönüş lütuftur ama va'd için böyle bir durum söz konusu değildir de denemez. Çünkü kerem her daim iyidir; yalan ise her durumda kötüdür. Dolayısıyla yalan, kerem olarak kabul edilemez.⁶⁶

Va'd ve va'id esasî çerçevesinde imanın muhtevası ve amelin imandan bir cüz olup olmadığı meselesi de ele alınmıştır. Mu'tezilî kelâmcılar, imanı kalbin bilmesi, dilin ikrarı ve amelden ibaret olarak değerlendirmişlerdir. Yani imanın mârifet, ikrar ve amel olmak üzere üç rüknü bulunmaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla ameli terk edenin öte dünyadaki durumu hiç de iyi olmayacaktır. Zira ahirette kurtuluş -mârifet ve ikrar ile beraber- ancak ilâhî emirlerin yerine getirilmesi ve günahlardan kaçınma ile mümkün olabilir.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin "va'd ve va'id" ile "el-menzile beyne'l-menziyleteyn" ilkelerini birlikte okumak mümkündür. Her ne kadar ikincisinin siyasi boyutu da var ise de iki esas da temelde ahlâkî, bireysel ve toplumsal ölçekte tesis etmeye mebni olarak değerlendirilmelidir. Filhakika Allah'ın cehennem tehdidinden dönmeyeceğini ve cezaları mutlak olarak işleteceğini kabul etmek, suç ve ceza sisteminin eksiksiz biçimde çalışacağı ve herhangi bir iltimas ya da ihmalkârlık olmayacağı fikrini verir. Va'd ve va'id ilkesi, el-menzile beyne'l-menziyleteyn prensibinin dolaylı olarak gerçekleştirmek istediği noktaya doğrudan işaret eder ve küfür ve isyanın -tövbe olmazsa-

⁶³ Mu'tezile'nin şefaate anlayışı hakkında bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, ss. 687-695; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid*, s. 121; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 51-52.

⁶⁴ Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, VI/I, 3, 177; VI/II, 301.

⁶⁵ Kâf 29/50.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 136; ayrıca bkz. İbrâhîm Yusuf, *Aslu'l-Adl*, s. 271; Kâsım b. Muhammed, *Kitabu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyas*, thk. Albert Nasri Nader, Beyrut 1980, s. 197.

⁶⁷ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, nşr. Diwald Wilzer, Beyrut 1960, s. 8.

mutlak cehennemle karşılık bulacağı inancını temin eder. Böylece toplumsal düzenin ve güvenin temini de kolaylaşır. Zira bu ilke ile kişi, vicdan muhasebesi yapmak ve davranışlarını kontrol etmek durumunda kalacaktır.

5. el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmiş İslâmî bir prensiptir. Bu prensip, ilk kez bir motto halinde Hâricîler tarafından Hz. Ali zamanında kendi isyanlarına meşruiyet kazandırmak için ileri sürülmüştür. Mu'tezilî kelâmcılar da bu prensibi beş esastan birisi olarak kabul etmişlerdir. Esasen Mu'tezile'nin bu ilkesinin de siyasi, ahlâkî ve itikâdî boyutları olduğunu ifade etmeliyiz. Buna ek olarak bu ilke beş temel esas arasında ameli pratiği ilgilendiren en önemli prensiptir. Mu'tezilî âlimler, bu prensibi bir gereklilik olarak anlamış ve hayatlarına uygulamışlardır. Esasen onlar, bu ilkenin pratik yönüyle ilgilenmiş ve bu bağlamda kötülüğün yok edilmesi için mücadelenin elzem olduğunu vurgulamışlardır. Vâsıl b. Ata'nın bir kısım insanları eğitimden geçirdikten sonra farklı beldelere davetçi olarak göndermesi ve gayri müslimlere karşı bilinçli bir davet çalışması içinde olması, ilkenin pratik bir faaliyet olarak tecrübe edilmesinde dinî saiklerin önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Mu'tezilî düşünürlerde görülen ve ötekiyle karşılaşmaya ve onları ikna etmeye motive edecek pratik çabalar, zamanla kalıcı fikri ürünlerin ortaya konmasına zemin teşkil etmiştir.⁶⁸

Mu'tezile'ye göre el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker esasının, kötülüğü yok etme ve âdil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasi ve devlet başkanlığı boyutu ile ideolojik alan ve iyiliğin yerleştirilmesi, kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlâkî boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker esasları değişik zamanlarda farklı şekilde anlamlandırılmıştır. Esasında bu ilke devlet başkanlığı ve siyasetle de yakından alakalıdır. Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in de imamın âdil olması gerektiği ve siyasi adalet konusunda hassas oldukları bilinmektedir. Bu sebeple de meselenin siyasi boyutunun onlarla birlikte teşekkül ettiği söylenebilir. Mâmafih, bu ilkenin başlangıçta Emevi yönetiminin haksız ve baskıcı uygulamalarına karşı insanları bilinçlendirme niyetiyle oluştuğunu ve bir nevi muhalif söylemin dinî-itikadî dayanağı şeklinde neş'et ettiğini söylemek mümkündür. Bu prensibin ahlâkî boyutta ele alınması ise Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan sonraki dönemin Mu'tezile uleması Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi ile gerçekleşmiştir.⁶⁹

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker prensibi bütün Müslü-

⁶⁸ Mahsum Aytepe, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Maruf Neyh-i ani'l-Münker İlkesi", *Mukaddime*, Mardin 2017, c. 8, sayı: 1, s. 95; bkz. Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1997, 81; Yahya Dertli, *Kur'an'ı Kerim'in İyiliği Emretme ve Kötülüğün Kaçındırma İlkesinin Mu'tezile Düşüncesindeki Kullanım Alanı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş 2006, s. 104.

⁶⁹ Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilü'l-Talibiyyîn*, thk. S. Ahmed Sakar, Kahire 1949, s. 209; Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, Hitit Kitap, Ankara 2010, ss. 86-87, 185; "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", s. 43.

manlar tarafından farz-ı kifâye olarak kabul edilmişken Mu'tezile'nin geneli tarafından bu görev "*Sizden hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir topluluk bulunsun.*"⁷⁰ ayetine dayanılarak farz-ı ayın olarak telakki edilmiştir. Fakat Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Bekr el-Asam'a (ö. 200/816) göre bu ilkeyle amaç, ma'rûfu kaybetmemek ve münkerin gerçekleşmesini önlemektir. Eğer bu farz, bazı mükellefler tarafından yerine getirilirse diğerlerinden bu vazife düşer. Bu sebeple bu görev farz-ı kifâyedir.⁷¹ Öte yandan Kâdî Abdülcebbar'a göre el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker nakliyönden vâciptir. Bunun vücûbuna delâlet eden şeyler ise kitap, sünnet ve icmâdır. Zira "*Siz, insanların iyiliği için çıkarılmış erdemli bir topluluksunuz. Nitekim siz hep iyiliği teşvik eder, kötülüğü engellemek için gayret gösterirsiniz.*"⁷² ayetiyle Müslümanlar el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker görevini yerine getirmeleri nedeniyle övülmektedir. Burada övgü, bu görevin vâcip olmasından kaynaklıdır. Keza Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: "*Allah'a isyan edildiğini gören bir göz için onu değiştirme ya da oradan uzaklaşma dışında herhangi bir alternatif yoktur.*" el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker'in gerekliliği konusunda bir icmân olduğunda ise şüphe yoktur.⁷³

Mu'tezile'ye göre emir bi'l-ma'rûf ile iyi olanın yapılması, nehy ani'l-münker ile de kötü olanın ortadan kaldırılması kastedilir.⁷⁴ Kolay olan bir emirle istenilen amaç gerçekleşiyorsa, bu noktada kolay olan tercih edilir. Nitekim Allah "*İki mümin grup birbiriyle çatışıp çarpışırsa hemen aralarını bulup barıştırın. Barış sağlama çabasına rağmen biri diğerine saldıracak olursa o zaman saldırgan tarafa karşı Allah'ın barışla ilgili emrine uygun hareket edinceye kadar siz de savaşı.*"⁷⁵ ayetiyle de ilk önce kolay yol olan barış için arabuluculuk yapılmasını istemekte, bu gerçekleşmezse öldürme dâhil diğer yollara müracaat edilmesini istemektedir.⁷⁶

Mu'tezile'ye göre İslâm davetinin yayılması, doğru yolda olmayanların hidayete ulaşması, hakkı batıla karıştırmak isteyenlerin iddialarının çürütülmesi için iyiliğin emredilmesi, kötülükten sakındırılması zorunludur. Emre konu olan ma'rûf, vâcip türünden ise onu emretmek vâcip, nafile ise onu emretmek nafiledir. Ancak münkerde böyle bir ayırım söz konusu değildir. Yani münker olan her türlü davranıştan sakındırmak elzemdır.⁷⁷

Kâdî Abdülcebbar münkerleri iki kısma ayırmıştır: Birincisi zorlama ile durumu değişendir. Bunun zararı kişinin sadece kendisine aittir. İkincisi ise zorlama ile durumu değişmeyendir. Bunun zararı başkasına da dokunur.

⁷⁰ Âl-i İmran 3/104.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 148.

⁷² Âl-i İmran 3/110.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, s. 248; *Şerh*, s. 142; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 627.

⁷⁴ Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 626.

⁷⁵ el-Hucurât 49/9.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 144.

⁷⁷ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 741-747; Zemaşerî, *Minhâc*, ss. 77-78.

Durumu zorlama ile değişene örnek olarak “ölü eti yemek, içki içmek ve küfür ifade eden sözcükleri telaffuz etmek” gösterilebilir. Zorlama anında küfür ifade eden kelime hariç, diğer sözcüklerin kullanımı caizdir. Küfür ifade eden kelimelerin ise muhtevalarına inanılmaması gereklidir. Bu durumdaki kişinin, içinden sözgelimi “Sen, beni Allah için üçüncüsüdür söylemeye zorluyorsun.” şeklinde geçirmesi gerekir. Durumu zorlama ile değişmeyene örnek olarak ise “Müslümanı öldürme ve iftira atma” gösterilebilir ki bu asla caiz değildir. Bunun mal konusunda olması durumunda ise bedeli ödeme şartıyla başkasının malının itlaf edilmesi mümkündür.⁷⁸ Aslında münkerden sakındırma ondaki kötülükten ötürü vâciptir. Bu konuda büyük veya küçük günah ayrımı yapılamaz.⁷⁹

Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkerin vâcip olduğuna dair Kur'an, sünnet ve icmâdan deliller olduğu için devlet yöneticisinin bulunmasına bakılmaksızın bu görev -bazı şartlar gerçekleştiği takdirde- her Müslüman için vâciptir. Aslında el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker iki çeşittir: Birincisi sadece devlet reisinin yapabildiği, ikincisi ise bütün insanların gerçekleştirebileceği hususlardır. Hadleri uygulama, İslâm'ın onurunu koruma, kaleleri koruma, orduyu hazırlama, hâkim ve bürokratları atama gibi hususlar sadece devlet reisinin yerine getirebildiği görevlerdir. Herkesin yürütebileceği vazifeler ise içki içmek, hırsızlık, zina vb. fiillerin ortadan kaldırılmasını sağlayacak faaliyetlerdir. Bu görevlerin yerine getirilmesi sırasında kendisine itaat edilmesi gereken bir lider varsa onun emirlerine başvurulmalıdır.⁸⁰

Kâdî Abdülcebâr'a göre el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker'in bazı şartları mevcuttur:

1. Emredilen şeyin ma'rûf, yasaklananın da münker olduğu bilinmelidir. Zira bunlar bilinmezse yanlış bir takım hususlar emredilebilir veya yasaklanabilir. Bu konuda zann-ı gâlib ilim yerine geçmez.

2. Münkeri işlemek için uygun şartların oluştuğunu bilmek elzemdır. Örneğin meşru olmayan bir eğlence ortamının hazırlandığını görünce buna engel olunmalıdır. Burada zann-ı gâlib ilim yerine geçer.

3. Kötülükten yasaklama işinin toplumda daha büyük zararlara neden olmayacağı bilinmelidir. Sözgelimi içkinin kullanımına mani olunması Müslümanların öldürülmesine neden olacaksa kötü olanın yasaklanmasından vazgeçilir.

4. Bu vazifeyi yerine getirecek kimse talebinin karşılık bulacağını bilmelidir. Aksi halde bu görev kendisine vâcip olmaz.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, (trc. İlyas Çelebi), I, s. 236.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 146.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 148; Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, s. 628.

5. Bu görevi ifa edecek şahıs, ileride kendisine veya malına zarar gelmeyeceğini bilmelidir. Fakat bu kimse kötü söz veya dayaktan etkilenmeyen biriye bu vazife ondan düşmez.⁸¹

Mu'tezile'nin konumunu birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür: Mu'tezilî düşünürler bir yandan Emevi iktidarının ötekileştiren politikalarına insanî refleksler geliştirerek insanların öfkelerini din yerine yönetime yönlendirmeye çalışmışlar; bir yandan da İslâm'a yönelen kimselerin taleplerini fikri ve duygusal eğilimlerinin farkında olarak doğru bir zeminde karşılamaya çalışmışlardır. Diğer taraftan bilhassa fethedilen coğrafyalarda Müslümanların sahip olduğu askeri ve siyasi hâkimiyetin düşünsel ve kültürel açıdan takviye edilmesine; Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik gibi dinlerin ve Müşebbihe, Mücessime, Bâtıniyye, Râfîzîlik gibi ekollerin asılsız iddialarına yanıtlar vermeye çalışmışlardır. Takdir edilir ki dile getirilen hususların tam manasıyla yerine getirilmesi için Mu'tezile'nin iki niteliğe sahip olması gerekir: İlki, muhatapların sahip olduğu her türlü düşünceye meydan okuyabilecek güçlü bir fikri donanım; diğeri, fikri hesaplaşmayı basit bir entelektüel mücadelenin ötesine geçirip irşat duygusuyla yapmayı sağlayacak dinî motivasyon. Birinci donanımın temel saiki akıldır ve Mu'tezile bunu başarılı bir şekilde kullanmıştır. İkincisi için, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesi itici güç olmuştur. Şu halde Mu'tezile açısından "öteki" ile kurulan diyalogun gerçekleşmesi, "akıl" ve "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker" ile mümkün olmuştur denilebilir.⁸²

22

Mu'tezile'nin el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesini -başta Vâsıl b. Ata'nın uzak beldelere gönderdiği davetçilerle ilgili olmak üzere- dini tebliğ etmek için mi yoksa Abbasiler lehine siyasi propaganda yapmak gayesiyle mi kullandığı meselesi münakaşa edilmiştir. Bu çerçevede yapılan değerlendirmelerde ilkenin muhalefette ve iktidarda farklı şekillerde anlaşılıp uygulandığı öne sürülmüştür. Buna göre Mu'tezile'nin ilkeyi, muhalefetteyken Emevi yönetiminin haksız ve zulme dayalı politikalarına karşı kamuoyu oluşturmak amacıyla ve iktidara karşı başkaldırının bir aracı olarak değerlendirdiği; iktidardayken ise yine siyasi amaçla toplumu yönlendirmek, denetlemek ve "Kur'an'ın yaratılmışlığı" konusunda olduğu gibi toplumda sıkı bir kontrol mekanizması oluşturmak amacıyla kullandığı dile getirilmiştir.⁸³ Aslında Mu'tezilî düşünürler, başlangıçta söz konusu prensibi kullanarak Mecûsîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlere; Haşviyye, Bâtıniyye/İbâhiyye, Râfîzîlik gibi sapkın akımlara karşı İslâm dinini başarılı bir şekilde savunmuşlardır. Onlar başlangıçta bu ilkeyi itikâdî ve ahlâkî bozuklukları önlemek, toplumu ıslah edip adaleti egemen kılmak amacıyla kullanmışlardır. Fakat daha sonra bu esasa dayanarak muhaliflerini

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 142-143; ayrıca bkz. Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik*, ss. 630-633; Abdeh-Abdulhalim, *el-Mu'tezile*, s. 78.

⁸² AYTEPE, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı", s. 86.

⁸³ Bkz. AY, *Mu'tezile ve Siyaset*, ss. 185-186; Muhammed Ammâra, *Mu'tezile'de İnsanın Özgürlüğü*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul 1998, s. 103.

susturmaya ve yola getirmeye çalışmışlardır. Ebü'l-Kâsım el-Belhî bu hususta örnek olabilecek bazı huruç hareketlerinden söz etmektedir.⁸⁴

Vâsıl b. Ata ve iktidar karşıtları, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker prensibi çerçevesinde Emevi iktidarına karşı propaganda ve kamuoyu oluşturmada başarılı olmuşlardır. Yönetime karşı girişilen isyan hareketlerine bazen direkt bazen de dolaylı olarak destek veren Mu'tezile, bir Emevi emiri olan Yezid b. Velid b. Abdülmelik'in iktidara geçmesini sağlamıştır. Böylece Mu'tezile bu prensibi, iktidarın zulüm ve haksızlıkları karşısında başkaldırının meşruiyet dayanağı olarak değerlendirmiştir. Bu manada Hâricîlerin de "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker" ilkesine yüklediği anlam aynıdır. Zira Hâricîler de bu prensibe siyasi bir anlam yüklemiş ve ayaklanmanın meşruiyetini bu ilkeye dayandırmışlardır. Bu manada her iki ekol, birbirinden etkilenmiş olabilir.⁸⁵

Mu'tezile'nin el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker esası çerçevesinde İslâm'a yapılan saldırılara karşı çıkarak İslâm'ı savunması büyük önem arz etmektedir. Ama onlar, bu esas doğrultusunda kendi prensiplerini diğer Müslümanlara kabul ettirebilmek için yaptıkları mücadelede aşırıya kaçmışlardır. Özellikle bazı Abbasi halifeleri döneminde (Me'mûn, Mu'tasım, Vâsik) Mu'tezile'nin bu prensibi siyasi amaçla kullanarak muhaliflerini sorguya çekip eziyete maruz bırakması ve onlara baskı uygulaması Kur'an ve hadislerde tanıtılan el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesiyle bağdaşmamaktadır.

Sonuç

İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile'nin rasyonalist, özgürlükçü, sorgulayıcı ve eleştirel çizgiyi ifade ettiği müsellemdir. İslâm inanç dünyasına ciddi manada etki eden Mu'tezile okulunu şüphesiz diğer ekollerden ayıran belirli vasıflar vardı. İşte bunlar "usûl-i hamse" şeklinde kavramsallaştırılan ve Mu'tezilî âlim Hayyât'ın ifadesiyle bir kimseyi Mu'tezilî kılan beş esastır. "Tevhid", "adalet", "el-menzile beyne'l-menziletayn", "va'd ve va'id", "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker" şeklinde sabit olan bu ilkeler Mu'tezile'nin mümeyyiz vasfıdır. Esasen Ehl-i Sünnet'in iman esaslarını usûl-i selâse şeklinde veya Amentü'de olduğu gibi altı maddede toplamasına karşılık, Mu'tezile, inanç sistemini usûl-i hamse olarak formüle etmiştir. İ'tizâlî beş ilke siyasi, sosyal ve felsefî arka planı itibariyle diğerlerinden ayrılrsa da daha çok itikâdî alana hitap eder.

Mu'tezilî inanç sisteminin özünde yer alan tevhid prensibi, temelde antropomorfik Tanrı anlayışına bir reddiyedir. Tanrı tasavvuru tamamen

⁸⁴ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 141, 741; Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Zikrû'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393, ss. 115-119; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, ss. 162-180, 252-254; Aişe Yusuf el-Mennâi, *Usûlü'l-Akide*, Devha 1412, ss. 375-379; Çelebi, "Mu'tezile", s. 396.

⁸⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 192, 195; bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire 1343, I, 96; Ahmed Mahmûd Suphî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1405, ss. 183-184; Muhammed Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, trc. İbrâhîm Akbaba, İstanbul 1988, ss. 114-115.

tenzihi bir zeminde olan Mu'tezile ulemâsı, haberî sıfatları tevil ederken tecsim, teşbihten sakınma çabası içinde olmuş ve aşkın Tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Bu bağlamda onların Allah'ın kıdem ve vahdaniyet sıfatlarını merkeze almış olduğu bilinen bir gerçektir. Kadîmlerin çokluğu anlamına gelen "teaddüd-i kudemâ" endişesi ile Tanrı'nın sıfatlarını farklı bir biçimde yorumlayan ve O'nun zatıyla sıfatlarını aynileştiren Mu'tezile, sünnî âlimlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Esasen teşbih ve tecsimi nefyeden bir usul olarak tevil, kelâmın özünü oluşturmaması bakımından Ehl-i Sünnet'in de kullandığı bir metottur. Ancak aşırı tenzihi yorum ile Kur'an'ın Tanrı tasavvurunun örtüştüğünü savunmak uygun görünmemektedir. Kur'an insana şah damarından yakın, onun dualarına icabet eden, savaşta zor durumda kaldıklarında müminlere nusrette bulunan bir Allah'tan haber verir. Mu'tezilî düşüncede mevcut aşırı tenzihi görüş ise âlemlerle ilişkisinde aktif olmayan, adeta Plotinus'un Bir'ini çağrıştıran pasif bir Tanrı tasavvuruna kapı aralamaktadır. Bu açıdan tevhid ilkesinin ifrat tefrit arasında aşırı uca kaydığını söylemeliyiz.

Adalet ilkesi ise Mu'tezile ekolünün mihverini oluşturan diğer asıldır. İnsan sorumluluğu, hayır-şer, irâde-kudret, hüsün-kubuh gibi pek çok meselenin dayandığı esas işte bu adalet ilkesidir. Tarihsel süreç itibariyle bu ilkenin, meşruiyetini dinî referanslarla sağlamaya çalışan Emevi iktidarına karşı, hak arayışından tebellür ettiğini ve cebrî kader anlayışına karşı tepkinin özünü teşkil ettiğini ifade edebiliriz. Bu çerçevede Allah'ın mutlak manada yetkinliği, fiillerinin ahlâkîliği, kötülükten uzak ve sadece iyinin yaratıcısı yüce bir varlık olduğu vurgulanmıştır. İnsan ise akıl, irâde ve kudret gibi vasıflarıyla imtihana tabi tutulan ve davranışları denenmeye konu olduğu için özgür hareket etme vasfını haiz bir varlıktır. Hiçbir insanın fiili önceden yazılıp tespit/takdir edilmediği için ne kâfirin küfrü, ne Müslümanın günahı ne de siyasi iktidarların cürümleri kaderdir. Mu'tezilî kelâmcıların insan fiillerini kaderin dışında kabul etmelerinin kökeninde, insanı, davranışlarının faili olarak beyan eden nasların yanında, Emevi iktidarının cebrî uygulamalarına karşı çıkmalarının da rolü yadsınamaz. Böylece adalet ilkesi sadece dinî gerekçelerle teşekkül etmemiştir, denilebilir. Bilakis söz konusu ilkenin arka planında siyasi mülahazaların da olduğu ifade edilmelidir. Adalet ilkesinin detaylandırılması ve şekillenmesinde ise Mu'tezile'nin Cebriyye, Mürcie, Râfıza ve diğer muhalifleriyle yaptığı tartışmalar etkili olmuştur.

Mu'tezile'nin diğer üç esası ahlâkta temerküz etmiştir. Zira el-menzile beyne'l-menzileteyn ve va'd ve va'id ilkelerinde dünyada işlenen ve tövbe edilmeden ahirete bırakılan fiillerin karşılığının tastamam alınacağı, kebire sahibinin imanla küfür arasında bir yerde olduğu, tövbe etmediği takdirde kesinkes ebedi olarak cehenneme gireceği, bu konudaki ilâhî va'idin değişmez/kesin olduğu fikri, şüphesiz ahlâkî davranışın temini için önemli bir duruşu ifade eder. Ehl-i Sünnet'in af ve şefaaf gibi günahların silinmesini mümkün kılan yollar Mu'tezile kelâmında bir anlam ifade etmez. Temelde ictimaî ve itikâdî ayrılıklara sebep olan Hâricî ve Mürcüî anlayışa bir tepki olarak geliştirilen el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinde, aşırılıktan kaçınılmaya çalışılmış, ameale ve ceza olgusuna güçlü bir vurgu yapılarak dinî ve ahlâkî

bozulmaya mani olunmak istenmiştir. Bu noktada kişisel sorumluluğu merkeze alan Mu'tezile'nin va'd ve va'id ile el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkeleri, insanın davranışlarında ciddiyetle imana bağlı kalması gerektiğine matuf olarak okunabilir. Buna ek olarak el-menzile kavramsallaştırmasının siyaseten Hz. Ali ve Muâviye ihtilafında tarafsız kalanları tanımladığı ve böylece terimin siyasi anlamının da olduğu hatırdadır tutulmalıdır.

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesi ise Mu'tezile'nin iyiliğin tesisi ve kötülüğün yok edilmesini temel dinî esas haline getirdiğini göstermektedir. Lakin onlar bu ilkeyi iktidardayken muhaliflerini yola getirmek, siyasi amaçla toplumu düzenlemek ve kendi görüşlerini zorla kabul ettirmek amacıyla kullanmışlardır. Muhalefetteyken ise itikâdî ve ahlâkî bozuklukları önlemek, toplumu ıslah etmek, hürriyet ve adaleti tatbik etmek, iktidarın baskıcı siyasetine karşı ayaklanmanın meşruiyet kaynağı olarak ele almışlardır. Mu'tezile'nin bu prensibe siyasi içerik kazandırarak kendisinden farklı düşünenlere baskı ve zulüm yapması ise tarihten silinme nedenlerinden biri olmuştur.

Netice olarak usûl-i hamse itikâdî, siyasi ve ahlâkî içerik taşıyan dinamik ilkelerdir. Zira 'tizâlî düşünce, bu esaslarla şekillenmiştir. Bununla birlikte Mu'tezilî dünya görüşünde inanç ve ahlâk alanındaki inhirafların tevhid ve adalet başta olmak üzere beş ilke ile engellenme çabası olumlu görülmelidir. Ancak onların nassı, aklın önceden belirlediği ilkelerle anlamaya çalışmaları ve kimi zaman aşırı rasyonalist bakış açıları, bazen nasstan kopmalarına neden olmuştur. Usûl-i hamsenin siyasetten ve tarihsel olgulardan bağımsız olmadığı ise altı çizilmesi gereken ayrı bir noktadır. Hâsılı Mu'tezilî beş esasta temerküz eden itikâdî görüşler, kimi zaman İslâm düşünce tarihinde sadra şifa çözüm önerileri üretmişse de mutlak kabul görmekten uzaktır. İnsana ait görüşlerin her zaman tarih üstü mutlak bir hakikati ifade etmediği ise izahtan varestedir.

Kaynakça

- Abdeh, Muhammed-Abdulhalîm Tarık, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs, Dârü'l-Erkam*, Birmingham 1987.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1994.
- Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Ammâra, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim*, trc. İbrâhîm Akbaba, İstanbul 1988.
- _____, *Mu'tezile'de İnsanın Özgürlüğü*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul 1998.
- Amracî, A. Şevkî İbrâhîm, *el-Mu'tezile fî Bağdad ve Eserihim fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyaseti*, Mektebetü Madbulî, Kahire 2000.
- Ay, Mahmut, "Kelâmda Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskişeni*, 2015, sayı: 31, ss. 25-50.
- _____, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- Aydın, Osman, *Akılca Din Söylemi*, Hitit Kitap, Ankara 2010.

- _____, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 2003, sayı: 3, ss. 27-54.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Aklleşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Aytepe, Mahsum, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Maruf Neyh-i ani'l-Münker İlkesi", *Mukaddime*, Mardin 2017, c. 8, sayı: 1, ss. 83-97.
- Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1987.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut: 1997.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım, *Zikrû'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393.
- Cârullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974.
- Cengiz, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, Düşün Yay., İstanbul 2012.
- Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, nşr. M. Yusuf Musa-A. Abdulmünim Abdulhamid, Mısır 1950.
- Çağrı, Mustafa, "el-Emru bi'l-Maruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 1995, c. 11, ss. 138-141.
- Çelebi, İlyas, "Menzile beyne'l-Menzileteyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2004, c. 29, ss. 161-162.
- _____, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2006, c. 31, ss. 391-401.
- _____, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Dertli, Yahya, *Kur'an'ı Kerim'in İyiliği Emretme ve Kötülükten Kaçındırma İlkesinin Mu'tezile Düşüncesindeki Kullanım Alanı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş 2006.
- Dugaym, Semih, *Felsefetü'l-Kader fî Fikri'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1996.
- Düzgün, Şaban Ali, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 3, sayı:1, ss. 3-21.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, nşr. Helmut Ritter, İstanbul 1929.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbn Râvendî el-Mülhîd*, nşr. N. Nasr Nader, Beyrut 1957.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec, *Mekâtilü't-Talibiyyîn*, thk. S. Ahmed Sakar, Kahire 1949.
- İşık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1963.
- İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, thk. D. Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire 1343.
- İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- _____, *el-Münye ve'l-Emel*, İskenderiye 1985.
- _____, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Diwald Wilzer, Beyrut 1960.
- İbrâhîm Yusuf, Hanım, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1993.

- İsferâyîni, *et-Tebşîr fî'd-Din*, thk. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983.
- Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî fî Ebvabî't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrâhîm Medkûr editörlüğünde bir heyet, Kahire 1957-1969.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osmân, Kahire 1996.
- _____, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (Resa'ilu'l-Adl ve't-Tevhid içinde), nşr. Muhammed Ammâra, Kahire 1971.
- _____, *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus 1974.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Kâsım b. Muhammed, *Kitabu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyas*, thk. A. Nasri Nader, Beyrut 1980.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 1998, c. 1, ss. 387-388.
- Koloğlu, O. Şener, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, Ankara 2007.
- Kutlu, Sönmez, "Va'd ve Va'id", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2012, c. 42, ss. 414-415.
- Malatî, *Kitabu't-Tenbih*, thk. M. Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949.
- Maraz, Hüseyin, "Mu'tezile'nin "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı:1, c. 14, ss. 1-33.
- Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul 2006.
- Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed, *Kitabu'l-Fâik fî Usûli'd-Din*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010.
- Melâhimî, Mahmûd bin Muhammed, *Kitabu'l-Mutemed fî Usûli'd-Din*, thk. M. Mc. Dermott-W. Madelung, al-Hoda, London 1991.
- Mennâi, Aişe Yusuf, *Usûlü'l-Akîde*, Devha 1412.
- Muhsin, Necah, *el-Fikru's-Siyâsî inde'l-Mu'tezile*, Kahire 1996.
- Nevbahtî, Ebu'l-Hasen, *Firaku'ş-Şia*, İstanbul 1931.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, Kahire tsz.
- Nisâbüri, Ebû Reşîd, *Fî't-Tevhid*, nşr. Abdülhâdi Ebû Rîde, el-Müessesetü'l-Mısriyye, Kahire 1969.
- Râzî, Bedreddin, *Hüccü'l-Kur'an*, nşr. A. Ömer el-Mahmesânî, Beyrut 1986.
- Suphî, Ahmed Mahmûd, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1405.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. A. Fehmi Muhammed, Beyrut 2009.
- Şevaşi, Süleyman, *Vâsil b. Ata ve Arauhü'l-Kelamiyye*, Tunus 1993.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1999.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., Ankara 2013.
- Türkmen, Hasan, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademi Dergisi*, c.3, sayı: 1, 2016.
- Ünverdi, Mustafa, *Ahlâkî Davranış ve Ebedi Kurtuluş İlişkisi*, Araştırma Yay., Ankara 2015.
- _____, "Ahlakın Epistemolojisi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Aralık 2014, yıl: 7, sayı: 2, ss. 327-349.

Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Din*, thk. Sabine Schmidtke, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997.