

Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı

Orhan Şener Koloğlu*

Allah'ın insan için en iyi olanı yapmasını ifade eden aslah düşüncesi Mu'tezile'nin önemli ilkelerinden biri olmakla birlikte, aslahın kapsamı üzerinde Mu'tezililer ihtilâf etmişlerdir. Basra Mu'tezilesi'nin aslahı sadece dinî konularda geçerli kabul edip dünyevî konularda kabul etmemesine karşın, Bağdat Mu'tezilesi hem dinî hem de dünyevî alanda geçerli kabul etmiştir. Ancak Basra Mu'tezilesi'nin son dönemlerinde ortaya çıkan Hüseyniyye ekolü, aslahın dinî konular yanında dünyevî konularda da geçerli olduğunu söyleyerek Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşünü kabul etmiştir. Onlara göre Allah'ın dinî olsun dünyevî olsun her alanda aslahı yapmaya yönelik motivî (*dâî*) bulunmaktadır. Hüseyinîler'e göre motivin varlığı fiilin varlığını zorunlu kıldığı için dünyevî konularla ilgili aslah da kaçınılmaz olarak meydana gelecektir. Buna karşın Basra Mu'tezilesi'nin ana damarını temsil eden Behşemiyye ekolü ise dünyevî aslahın vâcip kabul edilmesinin sonu olmayan şeyin varlığa gelmesini gerektirdiğini, böyle bir şeyin ise imkânsız olduğunu söyleyerek dünyevî aslahın vücûbiyetini reddetmiştir. Konuya Hüseyniyye ekolünün bir taraftarı olarak yaklaşan İbnü'l-Melâhimî Behşemîler'in bu temel itirazını, sonu olmayan şeye motivin taalluk etmeyeceği ilkesinden hareketle reddeder. Zira motiv ancak özü itibarıyla varlığa gelmesi mümkün olan şeye taalluk edebilir. Sonu olmayan şeyin ise varlığa gelmesi özü itibarıyla mümkün olmadığı için hiçbir zaman buna motiv taalluk etmeyecek dolayısıyla da sonu olmayan şeyin varlığa gelmesi ihtimali asla gündeme gelmeyecektir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin konuya yaklaşımındaki en özgün nokta her iki ekolü uzlaştırma teşebbüsüdür. Zira Basra ekolü her ne kadar dünyevî aslahın vâcip olduğunu söylemese de, Allah'ın buna yönelik motivî olduğunu kabul ettiklerinden dünyevî aslahın mutlaka varlığa geleceğini söylemiş olmaktadır. Diğer taraftan Bağdat ekolü ise dünyevî aslahın özünde vâciplik değeri bulunmadığını, dünyevî aslahın sadece Allah'ın cömertliği açısından vâcip olduğunu söylemektedirler. Yani Allah dünyevî aslahı, dünyevî aslah özünde vâcip olduğu için değil, cömert olduğu için yapmaktadır. Böylelikle her iki ekol de özünde vâcip olmayan bir şeyin sırf buna yönelik motiv bulunduğu için mutlaka varlığa geleceğini söylemiş olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Basra Mu'tezilesi, Bağdat Mu'tezilesi, Behşemiyye, Hüseyniyye, aslah, motiv (*dâî*).

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.
ORCID 0000-0002-0899-9686 orhankologlu@hotmail.com

Mu'tezile'nin adalet ilkesi kapsamında tartışılan meselelerden biri olan "aslah", en genel haliyle Allah'ın kul için en iyi olanı yapmasını ifade eden bir kavramdır.¹ Mu'tezililer adalet anlayışının temel önermesi olan "Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğu ve O'nun asla kabih yapmayacağı"² önermesine bağlı olarak, Allah'ın fiillerinin mutlak hasen olması gerektiğine yönelik bir zorunluluğu kabul etmişlerdir. Onlara göre hasen fiillerin hepsi, yapıldığında fâiline övgüyü (medih) hak ettiren fiiller olmakla birlikte, yapılmaması durumunda ortaya koyacağı sonuç itibarıyla ikiye ayrılır: 1. Yapılmadığında yergiyi (zem) hak ettirmeyen hasen fiiller, 2. Yapılmadığında yergiyi hak ettiren fiiller. İlk kapsamdaki fiiller Allah'ın mahlûkatı yaratması, insanlara teklifte bulunması gibi tefaddül kabilinden fiilleridir. İkincisi ise vâcip olan fiillerdir. Buna göre Allah vâcip olan fiili yaptığında övgüyü hak ederken, söz konusu fiili yapmadığında yergiyi hak edecektir.³ İşte aslah konusu Allah'ın bu kapsamdaki fiilleriyle âlâkalıdır. Yani Allah'ın, yapılmadığında yergiyi hak etmesine yol açan, bu yönüyle de mutlaka yapması gereken, diğer bir deyişle O'nun üzerine vâcip olan fiilleridir.

Aslahın Allah üzerine vâcip olduğu, Allah'ın bunu mutlaka yapması bir ilke olarak Mu'tezilî düşüncede ortak kabul görse de, söz konusu aslahın kapsamı, hangi alanları kuşattığı bir ihtilâf konusudur. Özellikle Basra Mu'tezilîleri Allah üzerine vâcip olan aslahı teklifle sınırlandırmışlardır. Buna göre sadece teklif müessesesinin yapılmasını gerekli kıldığı fiiller Allah'a vâcip olmaktadır. Diğer bir deyişle insanın yükümlü kıldığı şeyleri yapmasını kolaylaştıran, insanı bunları yapmaya ve/veya bunların zıtlarından uzak durmaya yaklaştıran fiiller aslah kapsamındadır. Böylelikle aslah kavramı bütünüyle teklif müessesesi çerçevesinde şekillenmektedir. Teklif ise en temelde insanın dinî konumunu ifade eden bir kavram olduğu için, aslahın kapsamı dinî konularla sınırlandırılmış olmaktadır. Aslında Basra ekolü teklifin zorunlu kıldığı bu fiilleri "lutuf" kavramı ile ifade etmiştir. Yani onlara göre Allah üzerine vâcip olan aslah aslında teklif müessesesinin gerekli kıldığı lutuf olan fiillerdir.⁴ Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın (ö 415/1024), "Dinî konularda aslah ifadesiyle biz, sayesinde mükellefin yükümlü tutulduğu akli vâcipleri yerine getirmeye daha yakın olduğu şeyin

1 Aslah hakkında genel bir izlenim için bk. Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-Aşlah)", s. 5-23; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 412-24; Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi", s. 17-36; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 215-33; Watt, "Aslah", s. 713; İlhan, "Aslah", s. 495-96.

2 Mânkdim Şeşdiv, *Ta'lik*, s. 132: 8-9; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 119.

3 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 53.

4 İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 130.

yapılmasını kastediyoruz”⁵ şeklindeki ifadeleri, Basra ekolü nezdinde aslahın lutufla özdeş olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Zaten Basralılar nezdinde lutfun bir adının da “dinî konulardaki aslah” (*aslah fi'd-dîn, aslah fi bâbi'd-dîn*) olması⁶ bu hususu teyit etmektedir.

Basra ekolünün, aslahı lutufla özdeşleştirerek sadece dinî konularda geçerli kabul etmesine karşın, Bağdat ekolü aslahı teklifle alâkalı olmayan dünyevî konularda da vâcip kılmıştır.⁷ Bu yönüyle Bağdat ekolü Basra ekolüne oranla daha umumi bir aslah anlayışını kabul etmiştir. Nitekim aslah düşüncesi Mu'tezile ile özdeşleşmiş bir husus olmakla birlikte, iki ekol arasındaki bu ayırım kelâm literatüründe müellifler tarafından, farklı ifadelerle de olsa tespit edilmiştir.⁸ Böylelikle dünyevî alanı da kuşatan bir aslah düşüncesi Bağdat ekolüne özgü bir düşünce olarak, Basra ile Bağdat ekolleri arasında ayırt edici hususlardan biri haline gelmiştir. Zaten Basra ekolü mensupları da umumi bir aslah anlayışını sert bir şekilde eleştirerek kesin olarak reddetmişlerdir.⁹

Mu'tezile'nin sistemleşme döneminde dünyevî aslahın geçerliliği Bağdat ekolüyle, geçersizliği ise Basra ekolü ile özdeşleşmiş olsa da, bu özdeşlik Mu'tezile'nin sistemleşme sonrası döneminde Basra ekolü içerisinde ortaya çıkan bir ihtilâfla ortadan kalkmıştır. Bilindiđi üzere son dönem Mu'tezile'sinde Basra ekolünü ve hatta -bu dönemde Bağdat ekolünün merkez coğrafyadan ve entelektüel çevrelerden çekilerek meydanın bütünüyle Basra ekolüne kaldığı göz önüne alınırsa- bütün Mu'tezile'yi fikrî anlamda temsil eden ekol Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin düşüncelerini esas alan Behşemiyye ekolüdür. İşte Kâdi Abdülcebbâr sonrasında Behşemiyye içerisinde büyük bir kırılma yaşanmış, Behşemiyye içerisinden alternatif bir düşünce ekolü olarak Hüseyiniyye ortaya çıkmıştır. Hüseyiniyye'nin çıkışıyla birlikte

5 Kâdi Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XIII, 21.

6 İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, II, 332-33, 360.

7 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 59.

8 Meselâ bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel*, s. 127; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 204; Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhîs*, s. 341-42: 1; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 399; Himmasî, *el-Münciz*, I, 298.

9 Bu, özellikle Kâdi Abdülcebbâr'ın *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl'i* ile İbn Metteveyh'in *el-Mecmû' fi'l-Muhîr bi't-teklîf'i* gibi Basra Mu'tezilesi'nin temel metinlerinden rahatlıkla takip edilebilir (bk. Kâdi Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XIV, 56-110; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 134-55). Bütün bu bölümler Bağdat ekolünün dünyevî alanı da kuşatan umumi aslah anlayışının reddine tahsis edilmiştir. Ancak şu nokta not edilmelidir ki Basralı müellifler reddettikleri bu düşüncenin sahiplerini “muhalifler” şeklinde genel bir ifadeyle tanımlayıp “Bağdatlılar, Bağdat ekolü” gibi açık bir şekilde zikretmezler. Sadece Kâdi Abdülcebbâr iki yerde karşıt görüşün temsilcisi olarak Ebül-Kâsım el-Belhî'ye atıfta bulunur (bk. Kâdi Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XIV, 55-61).

Basra ekolü tarafından reddedilen dünyevî aslah düşüncesi Basra ekolü içerisine girmiştir.¹⁰ Nitekim aslah meselesi, her ne kadar münhasıran Behşemiyye ile Hüseyniyye arasındaki ihtilâflı konulara dair eser veren Takıyyüddin en-Necrânî'nin (VII./XIII. yüzyıl) *el-Kâmil fi'l-istiksâ* adlı eserinde ihtilâflı meseleler arasında zikredilmese de,¹¹ onunla hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan ve Hüseyniyye ekolüne oldukça âşına olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından Hüseyniyye'ye nispet edilerek iki ekol arasındaki ayırım noktalarından biri olarak tespit edilmiştir.¹²

Hüseyniyye'nin diğer meselelerde olduğu gibi dünyevî aslah meselesinde de görüşlerini en anlaşılır biçimde günümüze taşıyan kelâmcıların başında, kurucusu Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den (ö. 436/1044) sonra Hüseyniyye ekolünün en büyük kelâmcısı olan İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) gelir. Mu'tezile'nin son döneminde, mezhep için âdetâ bir kale konumundaki Hârizm bölgesinde yaşamış olan İbnü'l-Melâhimî aynı zamanda hâlis Mu'tezile'nin son büyük kelâmcısı olmasının yanında,¹³ *el-Fâik fi usûl'd-dîn* adlı eseri, "safkan" bir Mu'tezilî'nin elinden çıkmış, Hüseyniyye'nin görüşlerinin tamamını içeren günümüze ulaşmış tek kitap olma özelliğini korumaktadır. Bu sebeple diğer bütün meselelerde olduğu gibi dünyevî aslah meselesinde de Hüseyniyye'nin görüşlerinin ortaya konulmasında öncelikli kaynak doğal olarak İbnü'l-Melâhimî olacaktır.

Dünyevî aslahın vücûbiyeti Mu'tezilî kelâmda Bağdat ekolüyle özdeşleştiği için İbnü'l-Melâhimî de tartışmada kendi ekolünün konumunu Bağdat ekolü üzerinden belirler. Bu yönüyle o, tartışmanın taraflarını, diğer pek çok konuda yaptığı gibi aksine, Behşemiyye ile kendi ekolü Hüseyniyye olarak değil de, Basralılar (Behşemiyye) ve Bağdatlılar olarak belirlemekte, kendi

10 Nitekim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (dünyevî) aslahın Allah üzerine vâcip olduğu görüşünü başta Ebü'l-Kâsım el-Belhî olmak üzere Bağdatlılar'ın görüşü olmasının yanında Basralılar'dan da bir grubun (cemâa mine'l-Basriyyîn) görüşü olarak nitelendirilmesi bu konuda sonraki Basra ekolü içerisindeki ayrışmaya işaret etmektedir (bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 322).

11 Necrânî, *el-Kâmil*, s. 60. Burada sayılan, bilâhare eserde tek tek ele alınacak olan ihtilâflı meseleler arasında aslah konusu zikredilmez. Necrânî'nin iki ekol arasındaki ihtilâflı meseleler arasında aslahı niçin zikretmediğinin muhtemel sebebine ileriki satırlarda değineceğiz.

12 Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika*, s. 294. Ancak belirtmek gerekir ki Fahreddin er-Râzî Hüseyniyye'nin görüşlerini Ebü'l-Hüseyn el-Basrî üzerinden aktarmaktadır. Çalışmamızın ileriki satırlarında zikredeceğimiz üzere Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin dünyevî aslah konusundaki görüşü sonraki Hüseyniyye'ye oranla mutlaklık içermediği için, Fahreddin er-Râzî de bu ihtilâfı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin istisnasını zikrederek aktarmaktadır.

13 Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", s. 616.

görüşünü ise Bağdat ekolü üzerinden dile getirmektedir.¹⁴ Bunda, Bağdat ekolüne yaslanmak suretiyle gelenekte kendilerine bir yer açarak görüşlerinin Mu'tezililik'ten sapma olmadığını gösterme ve böylelikle de kendi görüşlerine meşruiyet sağlama çabası etkin olabileceği gibi, ilerleyen satırlarda da zikredileceği üzere, Hüseyiniye ekolü içerisinde, en azından ekolün kurucusu Ebül-Hüseyin el-Basrî göz önüne alındığında, konu üzerinde mutlak bir uyumun bulunmamasının da payı olması ihtimal dahilindedir.

İbnü'l-Melâhimî konuya tarafların temel tezlerini özetleyerek girer. İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımına göre Bağdatlılar'ın konuya bakışlarındaki temel tez şudur: Dünyevî aslah kapsamında olan bir şeyi Allah'ın yapmaya yönelik *dâisi* olup, bunu yapmaktan alıkoyan bir *sâri* olmadığında Allah'ın bunu kul için yapması vâciptir.¹⁵ Bu ifadede dünyevî aslahın geçerlilik kazanmasını sağlaması hasebiyle öne çıkan iki kavram *dâi* ve *sâri* kavramlarıdır. Bilindiđi üzere *dâi* kavramı en genel haliyle fâili bir fiile sevkeden unsurdur, yani motividir.¹⁶ *Sâri* kavramı da aslında motiv olup, bir fiili yapmamaya sevkeden motividir.¹⁷ Bu yönüyle *sâri* bir fiilin zıddına yönelik motividir. Daha kısa ifadeyle; karşıt motividir. Buna göre öncelikle Allah'ın aslahı yapmaya yönelik motivi olmalıdır ki bu da Allah'ın bu aslahın kula yönelik bir ihsan olduğunu bilmesidir. İkinci olarak Allah'ın, kendisini aslahı yapmaktan alıkoyan karşıt motivinin olmaması gerekir ki bu da Allah'ın aslahı yapmasında herhangi bir kimseye yönelik bir zararın ve mefsedetın olmaması, bu fiilde herhangi bir kabihlik yönünün bulunmaması ve nihayetinde fâil için bir meşakkat içermemesi anlamına gelir. Zira bütün bunlar zaten aslahı vâcip olmaktan çıkaran unsurlar olmaktadır. İşte, Allah bir fiili yaptığında bunun kula yönelik bir ihsan olduğunu bildiğinde (fiile yönelik *dâisi*/motivi olduğunda), kul için bu fiili yapmasında kendisi için bir meşakkat bulunmadığında, bu fiil bir başkası için mefsedete yahut zarara yol açmayacaksa ve fiil onu kabih yapacak bütün nedenlerden âri olduğunda (fiile yönelik *sâri*/karşıt motivi olmadığında) Allah'ın bunu yapması vâcip olmaktadır.

Bağdatlılar böyle bir fiilin vücûbiyetine ise şahit âlemden kalkarak ulaşırlar. Onlara göre böyle bir fiilin yapılmaması durumunda şahit âlemde bu fiili yapmayan fâil hakkında iki olumsuz yargı doğacaktır: Bu fail ya

14 Bu sebeple bu makalede, özellikle Hüseyinî kaynaklardaki bu kullanıma bağlı olarak "Bağdatlılar", "Bağdat ekolü" vb. ifadeler, zaman zaman Hüseyiniye ekolünün ifade etmek için kullanılmıştır.

15 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292; ayrıca bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakin*, s. 399.

16 Peters, *God's Created Speech*, s. 218; Demir, *Kâdi Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 31. Ancak her iki kaynaktan da *dâi* kavramının insan ekseninde tartışıldığı not edilmelidir.

17 Fahreddin er-Râzi, *Nihâyetü'l-ukül*, III, 300: "الصارف داع الى الصرف...".

zemmedilecek ve cimrilikle vasıflandırılacak yahut âcizlikle nitelenecektir. Bağdatlılar'a göre şahit âlemdeki bütün bu sonuçlar yani fâilin cimrilikle ya da âcizlikle vasıflandırılması bu fiilin fâil üzerine vâcip olduğunu göstermektedir. Zira bir fâil herhangi bir fiili yapmak zorunda olmadığında, o fiili yapmadığı için kendisini zemmetmek ve cimrilikle yahut âcizlikle vasıflandırmak mümkün olmayacaktır. İşte Allah'ın, bu olumsuz vasıflardan mutlak uzak olması, dünyevî aslah kapsamında olan şeyi yapması gerektiği anlamına gelmektedir. Hatta Bağdatlılar, temel düşüncelerini şahit âlemdeki yargılara dayandırdıklarından, Allah'ın aslah olanı yapmamasının neyi ihlâl etmek anlamına geldiğini, bu sayede aslahın ihlâl edilmesinin asla düşünülme-yecek derecede vücûbiyet taşıyan bir olgu olduğunu zihinlere aktarabil-mek için şahit âlemden etkili örnekler seçerler: Bir su kaynağına sahip kim- senin susuzluk çeken birini bu kaynaktan içmekten alıkoyması, bir kimsenin insanların evinin duvarının gölgesinde gölgelenmelerine engel olması ya da evinin duvarında bulunan aynaya bakmaktan alıkoyması. İşte şahit âlemde bu fiilleri yapmamak ne kadar saçma ise Allah'ın aslahı yapmaması da aynı mesabededir. İnsan şahit âlemde bu fiilleri yapmayan kimse hakkında ne yargıya varırsa aynısı Allah için de geçerlidir. İnsanın şahit âlemde bu fiilleri yapmayanlar hakkında verdiği yargılar Allah hakkında imkânsız olduğuna göre, Allah'ın âdeti bu fiiller mesabesinde olan aslahı da yapması gerekir.¹⁸

Tartışmanın zıt kutbunda yer alan Basralılar ise, İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımına göre, dünyevî aslahı nihayetinde imkânsız sonuçlara yol aç-acağı düşüncesiyle reddederler. Onlara göre, kısaca ifade etmek gerekirse, "... (dünyevî aslahın) Allah üzerine vâcip kılınması muhale götürür, muhale götüren şey de muhaldir."¹⁹ Burada olgunun muhale varmasıyla sonuçlanan süreci tetikleyen unsur dünyevî aslahın nihaî bir sınırının olmamasıdır. Zira dünyevî açıdan aslah olduğu söylenen her şeyin daima bir adım ötesi vardır. Bu yönüyle dünyevî aslah aslında sonu olmayan bir şeydir. İşte Basralılar'a göre problem burada başlamaktadır. Dünyevî aslahın Allah'a vâcip olduğunu söylemek O'nun sonu olmayan şeyi yapması gerektiğini söylemektir. Oysa sonu olmayan bir şeyin yaratılması imkânsızdır. Bu imkânsız sonuçtan an- cak Allah'ın bu sonsuz şeyi ya hiç yapmayacağını ya da ancak bir kısmını (sonu olan miktarını) yapacağını söyleyerek sıyrılmak mümkündür. Ancak bu, daha büyük bir probleme yol açacaktır: Allah'ın üzerine vâcip olan şeyi (sonsuzu yaratmayı) yapmaması. Oysa Allah'ın kendi üzerine vâcip olan bir şeyi ihlâl etmesi de imkânsızdır.²⁰

18 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292.

19 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292.

20 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292. Bu delil, temel Behşemî kaynaklarda da Basralılar'ın

Aslında her iki ekolün dünyevî aslah konusuna farklı bakmalarının ve özellikle de Hüseyinîler'in aslahı dünyevî alana da yaymalarının temelinde onların motiv (*dâi*) kavramına bakışları yatmaktadır. Bir fiilin oluşumunun önceki aşamalarından biri olan motivin, Mu'tezilî doktrinde iradeden ayrı bir unsur olup olmadığı, hatta fiilin oluşumu için mutlaka gerekli bir unsur olup olmadığı tartışmalıdır. Behşemîler motiv ile iradenin birbirinden ayrı unsurlar olduğu düşüncesindedirler.²¹ Böylelikle onlar fâilde fiile yönelik motivin bulunmasının mutlaka fiilin irade edilmesi anlamına gelmeyeceğini, fâilin fiile yönelik motivi olsa bile, söz konusu fiilin meydana gelmesi için motivin akabinde fâilin bu fiili mutlaka irade etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla salt motivin bulunması fiilin meydana gelmesi için yeterli değildir. Bu yönüyle Behşemîler motive fiili mutlak var kılıcı bir fonksiyon atfetmişlerdir.²² Buna mukabil Hüseyinîler motiv ile iradenin aynı şey olduğu görüşündedirler.²³ Motiv ile iradeyi özdeşleştiren bu tutum pek tabii fâilde motivin bulunmasının fiilin aynı zamanda onun tarafından irade edildiği anlamına gelecektir. Bu yönüyle Hüseyinîler motive fiili mutlak var kılıcı bir fonksiyon atfetmişlerdir.²⁴ İrade ile motiv arasında kurulan bu özdeşliğin hangi varlık katmanında geçerli olduğu hakkında Hüseyinî gelenekte farklılık bulunmakla birlikte²⁵ bütün Hüseyinîler Allah söz konusu olduğunda irade ile motivin özdeş olduğu fikrindedir. Bu da doğal olarak Allah'ın bir fiile yönelik motivinin bulunmasının o fiili irade ettiği,

dünyevî aslahın geçersizliğini kanıtlamak için kullandıkları ilk delil olarak zikredilir (meselâ bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, XIV, 56-57; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 134). Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî'nin de bunu temel itiraz noktası olarak alması son derece doğru bir tercihtir.

- 21 Daha teknik bir ifadeyle belirtirsek, "İrade fiile yönelik *dâi* (motiv) üzerine zâit bir unsurdur" (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 42; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 240). Her iki yerde de bu görüş, "Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve onların ashâbı olan Basralı şeyhlere" atfedilir. Ayrıca belirtmek gerekir ki söz konusu Basralılar'a (Behşemîler) göre *dâi* ile irade arasındaki bu ilişki ister gâip alan (Allah) ister şahit alan (insan) olsun bütün ontolojik katmanlarda geçerlidir.
- 22 Krş. Peters, *God's Created Speech*, s. 218-19; Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, s. 180-81.
- 23 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 165; ayrıca bk. McDermott, "Abu'l-Ḥusayn al-Başrî on God's Volition", s. 86-93. Hüseyinî literatürde iradenin mahiyetiyle ilgili temel pasajlar burada iktibas edilmiştir.
- 24 Meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika*, s. 291: "الفعل عند حصول الداعي واجب الوقوع".
- 25 Söz gelimi İbnü'l-Melâhimî bu özdeşliğin hem gâip (Allah) hem de şahit (insan) alanda geçerli olduğu düşüncesindedir (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 43). Buna mukabil ekolün önderi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah hakkında bu özdeşliği kabul ederken, insan söz konusu olduğunda iradenin *dâi* üzerine zâit bir unsur olduğu düşüncesindedir (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 240).

dolayısıyla da fiilin mutlaka gerçekleştiği anlamına gelir. İşte Hüseyinler'in dünyevî aslahı kabul etmesinin de sebebi budur. Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivi olduğuna, motivin bulunması da o fiilin irade edildiği anlamına geldiğine göre, dünyevî aslah da kaçınılmaz olarak varlık alanına çıkacaktır.

Öte yandan bu aşamada belirtmek gerekir ki Basralılar'ın, "dünyevî aslah sonsuzun var olmasını gerektirir" şeklindeki bu temel itirazı, Hüseyinî gelenekte kısmen de olsa yankı yapmış gözükmektedir. Nitekim aslah konusunu doktrinde orijinal yapan hususlardan biri olan, Hüseyiniye ekolünün kurucusu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin konu hakkındaki tereddüdünün temelinde de bu itiraz yatmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kendi ekolünden farklı olarak dünyevî aslah hakkında kesin bir cevap vermemiş, dünyevî aslahın motivin bulunduğu bazı yerlerde vâcip olurken, bazı yerlerde vâcip olmadığını söylemiştir.²⁶ Zira Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre şayet dünyevî aslahın mefsetet olmayan sınırı belirlenirse bu durumda dünyevî aslah vâcip olacaktır. Şayet mefsetet olmayan sınırı belirlenemezse bu durumda iş fâile kalmıştır: İster yapar isterse yapmaz. Burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin neyi kastettiğini, özellikle bu konu bağlamında kaynaklarda kullanılan, "Allah'ın bir kişiye yüz dirhem ulaştırması" örneğiyle açmak yardımcı olacaktır. Basralılar dünyevî aslahın Allah'a vâcip olması durumunda bunun sonunun olmayacağını dile getirmekteydiler. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın 100 dirhemi kişiye ulaştırması vâcip kabul edilirse, bu durumda sadece 100 dirhemi değil söz gelimi 200 dirhemi de ulaştırması gerekir. Çünkü 200 dirhem de insan için fayda taşımaktadır. Pek tabii "200 dirhemi ulaştırması gerekir" denildiğinde doğal olarak 300 dirhem ileri sürülecek ve böylelikle sonsuza gidilecektir. Sonsuzun varlığa gelmesi de imkânsız olduğu için Basralılar bütün hepsini düşürmüşlerdir. Diğer bir deyişle sonsuza giden süreci başlatan unsur olduğu için 100 dirhem de vâcip olmadığını söylemişlerdir. İşte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu sonsuza giden silsile içerisinde bir mefsetet sınırı olup olmadığına bakar. Ona göre bu silsile içerisinde dünyevî aslahın mefsetet olmayıp sonrasının mefsetet olduğu bir sınır bulunursa, mefsetet olmayan sınıra kadar olan dünyevî aslahı yapmak Allah üzerine vâciptir. Söz gelimi 100 dirheme kadar olan sınır hiçbir mefsetet içermeyip, 101 dirhem mefsetet olduğunda Allah'ın 100 dirhemi kişiye ulaştırması vâciptir. Zira Allah'ın

26 Bu, bütün klasik kaynaklar tarafından tespit edilmiştir (meselâ bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293). Söz gelimi Hummasî onu "iki görüş arasında kalmış" olarak nitelendirir (bk. Hummasî, *el-Münkız*, I, 300: "بين الفريقين ... وقد توسط"; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 322). İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ayrıca bu görüşün Hüseyiniyyeden etkilenen Nasîrüddîn-i Tûsî'nin görüşü olduğunu da kaydeder.

bu (100 dirhemlik) kısmı yapmaya yönelik motivi olduğu gibi buna yönelik karşıt motivi de bulunmamaktadır.²⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin tereddüdü kendisinde mefsedet olduğu bir sınır belirlenemeyen dünyevî aslah hakkındadır. Ona göre dünyevî aslah, sonrasında artık mefsedet olduğu bir aşama olmadan sonsuza kadar giderse Allah'ın bütün bu dünyevî aslahı yapması da yapmaması da câizdir. İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşünün sebebi hakkında net bir açıklama yapmaz. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşünün sebebini Hüseyinî ekolden etkilenen İmâmî kelâmcı Seddüddin el-Hımmasî açıklar: Sonsuza giden fiilin fâile zor gelme ihtimali. Zira bir fiile yönelik motivi olan fâilin bu motivi kendisine zor gelen bir fiile rastladığında artık bu motiv (dâî) karşıt motiv (sârif) yerine geçebilir. Böylelikle fâil, motiv ile karşıt motiv arasında gelgit hali yaşar. Böylelikle fiili bazan yapar bazan da yapmaz.²⁸ Bu yönüyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî sonsuza gitme ihtimali taşıyan silsilenin belirli bir noktada durmasını sağlayan bir imkân ortaya çıktığında, bu sınıra kadar olan miktarın vâcip olduğunu söyler. Ancak böyle bir ihtimalin olmadığı yerlerde ise dünyevî aslahın tamamının vücûbiyetini düşürür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, Hüseyinî geleneğin genel ve temel yaklaşımına uygun olarak, her hâlükârda motivin varlığını aramasıdır. Dünyevî aslahı vâcip kılan durumlarda vücûbiyeti motivin varlığına bağlarken, vücûbiyeti düşürdüğü durumlarda ise motivin karşıt motiv haline gelmesini, diğer bir deyişle artık motivin bulunmamasını sebep olarak öne sürer. Dolayısıyla onun tereddüdünde Basralılar'ın dile getirdiği sonsuzun varlığa gelmesinin imkânsızlığı eleştirilerinin etkili olduğu açıktır.²⁹ Şurası açıktır ki Hüseyinîler'in bu itirazı çözmek için ilerleyen satırlarda zikredeceğimiz cevabı, ya Ebü'l-Hüseyin el-Basrî döneminde kelâmî çevrelere girmediği ya da girmiş olsa bile, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi tatmin etmediği için, Hüseyinî geleneğin daha başlangıcında dünyevî aslah hakkında böyle bir kırılma yaşanmıştır.

İbnü'l-Melâhimî konu hakkında tarafların temel tezini özetledikten sonra konuyu tartışmaya geçer. Pek tabii Mu'tezilî düşüncede ana akım Behşemî

27 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293; ayrıca bk. Hımmasî, *el-Münkız*, I, 300-301.

28 Hımmasî, *el-Münkız*, I, 301: "... وإن لم يكن في الزيادة عليها مفسدة إلى غير غاية جاز أن يفعل المزيد" عليه وجاز أن لا يفعلها، لأن من كان له إلى الفعل داع وكان ذلك الداعي قائماً في فعل ما يشقّ عليه، فإنه يجري "ذلك مجرى الصارف، ويكون ذلك الفاعل متردداً بين الصارف والداعي، فتارة يفعل الفعل وتارة لا يفعل فأما إذا لم يكن مفسدة إلى غير غاية فإن ذلك كالصارف عن إعطاء": İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293-94: "الألف، ويعطيه تارة وقد لا يعطيه".

29 Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında "Teselsüle varmadığı müddetçe dünyevî aslahın vâcip olduğuna meyletmiştir" ifadesi de bu hususa işaret etmektedir (bk. Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-münika*, s. 294).

düşünce olduğu ve Hüseyinî düşünce kendisine yer açmaya çalışan ve sonradan gelen bir anlayış olduğu için, doktrinindeki diğer pek çok tartışmada olduğu gibi, bu konuda da Hüseyinîler genel olarak bir savunma tavrı içerisindedirler. Bu sebeple Hüseyinîler ilk etapta Behşemîler'in kendilerine yönelttiği temel eleştiri olan sonsuzun varlığa gelmesi gerektiği görüşünü çürütmeye çalışırlar. Onlara göre dünyevî aslahın vâcip kılınması mutlaka sonsuzun varlığa gelmesini gerektirmez. Ancak onlar doğrudan bunu kanıtlamak yerine Behşemîler'i ilzam etmeye çalışarak sonuca gitmeye çalışırlar. Onlara göre dünyevî aslahın vücûbiyeti sonsuzun varlığını gerektirseydi, aynı sonuç Behşemîler için de geçerli olacaktır. Zira Behşemîler de, dünyevî aslahı vâcip kılmasalar bile, nihayetinde bunun hasen olduğunu ve yapılmasının câiz olduğunu söyleyerek benzer bir söylemde bulunmaktadırlar.³⁰ Dolayısıyla Behşemîler'in dünyevî aslahı câiz görmesi, mutlaka sonsuzun varlığa gelebileceği anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde dünyevî aslahın vâcip kılınması da sonsuzun varlığa gelmesini gerektirmeyecektir.³¹

Ancak Behşemîler'in dayandıkları "tecviz" düşüncesinin Hüseyinîler'i amaca ulaştırmaya yetip yetmeyeceği oldukça şüphelidir. Zira "tecviz" ile kastedilen sadece, tefaddül kapsamındaki diğer bütün fiiller gibi, Allah'ın dünyevî aslahı yapabileceğidir, yoksa mutlaka yapması gerektiği değil. Dolayısıyla Behşemîler'in söylemi dünyevî aslahı Allah üzerine yapmayı vâcip kılmadığı, diğer bir deyişle mutlaka varlığa gelmesini şart kılmadığı için, sonsuzun varlığa gelmesini gerektirmek gibi bir yanılsa düşülmeyecektir. Oysa Hüseyinîler'in dünyevî aslahı vâcip kılması, bunun mutlaka gerçekleşmesi anlamına gelir ki bu durumda sonsuzun gerçekleşmesi gibi yanılsa düşülecektir.³²

Yine de İbnü'l-Melâhimî söz konusu problemin Behşemîler için hâlâ geçerli olduğunu ve bundan kurtulmak için getirilecek cevabın kendileri

30 Bununla kastedilen Behşemî düşünceye göre dünyevî aslahın tefaddül (lutuf) oluşudur. Behşemîler'e göre Allah'ın bütün fiilleri hasen olmakla birlikte bunların bir kısmı hasenliği üzerine zâit sıfatı olan fiillerdir. Bu fiiller ise kendi arasında yapılmadığında zemmi hak ettiren ve yapılmadığında zemmi hak ettirmeyen şeklinde ikiye ayrılır. Yapılmadığında zemmi hak ettiren fiiller Allah üzerine vâcip olan fiiller iken, diğerleri tefaddül olarak nitelendirilen fiillerdir (bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 53). Burada ikinci kısmı oluşturan tefaddül fiilleri Allah yapmak zorunda değildir. İsterse yapabilir ve yaptığında hasen olur. İşte dinî konulardaki aslah, vâcip olan fiiller kategorisindeyken, dünyevî aslah tefaddül olan fiiller kategorisindedir.

31 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 292; krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 59; burada da aynı itiraz iktibas edilmiştir.

32 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 400. Her iki yerde de cevap Kâdî Abdülcebbar'a atfedilir (krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 59-60; ayrıca bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 136).

için de meşruiyet sağlayacağı düşüncesindedir. Burada onun hareket noktası, aynı zamanda bu konuda dayandıkları temel düşünce olan, motivin varlığının fiilin varlığını gerektirmede yeterli bir unsur olduğu kabulüdür. Ona göre Allah'ın fiile yönelik motivi oluştuğunda fiilin varlığa gelmesi gerekir. Eğer fiil varlığa gelmiyorsa bu, fiilin varlığı için motivin ötesinde bir unsurun bulunması gerektiği anlamına gelir. Ancak, yine ona göre, Behşemîler bu şartın ne olduğunu ortaya koyamamaktadırlar. Dolayısıyla Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivi olduğunu söylemek –ki Behşemîler de bunu söylemektedir– fiilin varlığa gelmesi için yeterlidir. Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivi bulunduğunu söyledikten sonra artık bunun “tecviz” kapsamında olduğunun söylenmesinin ise bir anlamı yoktur. Nihayetinde “tecviz” kapsamında olduğu söylenen şeyin mutlaka varlığa gelmesi gerekecektir. Şüphesiz Behşemîler motivin ötesinde ayrıca fiilin irade edilmesini şart olarak gördüklerinden İbnü'l-Melâhimî'nin bu ilzaminin karşılıksız olduğu düşünülebilir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin Behşemîler'in bu düşüncesinin farkında olmaması düşünülemez. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, İbnü'l-Melâhimî'nin Behşemîler'in bu yaklaşımını mantıksız bulmasıdır.³³ Dolayısıyla ortada mantıklı kabul edilebilecek bir unsur olmadığına göre Behşemîler'in mutlaka, Hüseynîler'i ilzam etmeye çalıştıkları sonucu (sonsuzun varlığa gelmesi) kendileri için de kabul etmeleri gerekir. Bu aşamada İbnü'l-Melâhimî Behşemîler için tek çıkar yola işaret eder: Motivin fiile ancak fiilin varlığının mümkün olduğu şekliyle taalluk etmesi. Buna göre motivin fiile taalluk edebilmesi için fiilin özü itibariyle mümkün olması gerekir. Oysa sonsuz özü itibariyle mümkün olmadığı için motivin ona taalluk etmesi mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla sonsuza yönelik bir motiv hiçbir zaman olmayacaktır.³⁴ İşte bu cevap, İbnü'l-Melâhimî'ye göre Bağdatlılar'ın da (yani kendilerinin) çıkış noktasını oluşturmaktadır. Zira bu aşamada Bağdatlılar rahatlıkla fiilin kâdire, zatı itibariyle varlığa gelmesinin mümkün olduğu haliyle vâcip olduğunu, sonu olmayan bir şeyin ise zatı itibariyle varlığa gelmesi mümkün olmadığı için kâdire vâcip olmasının mümkün olamayacağını söyleyebilirler.³⁵ Daha açık ifadeyle; ancak varlığa gelmesi mümkün olan fiiller kâdir üzerine vâcip olabileceğini, oysa sonu olmayan şeyin varlığa gelmesi imkânsız olduğu için kâdir üzerine vâcip olmasının asla söz konusu olamayacağını söyleyebilirler. Buna göre dünyevî aslah Allah üzerine vâcip

33 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293: “فإذا لم يعقل شرط زائد على ما ذكرنا” ifadesi motivin ötesindeki herhangi bir unsurun akledilemeyecek (mantıksız) bir unsur olarak kabul edildiğini göstermektedir.

34 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293: “إن الداعي إلى الفعل إنما يدعو على الوجه الذي يصح وجوده في نفسه، وما لا يتناهى لا يدعو إليه الدواعي، وما لا يتناهى لا يصح وجوده، فلم يصح أن تدعو إليه الدواعي”.

35 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 293.

kılınca da Behşemiler'in vurguladığı, sonu olmayan bir şeyin varlığa gelmesi gerektiği sonucu hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktır. Zira böyle bir sonuç için öncelikle, sonu olmayan şeyin varlığa gelmesinin özü itibariyle mümkün olup herhangi bir kâdirin kudretinin buna taalluk edebileceği ortaya konulmalıdır. Oysa sonu olmayan bir şeye kudretin taalluk etmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda da kâdirin onu yapması diye bir şey söz konusu olamaz.³⁶ Böylelikle Hüseyinler problemi "Sonsuzun varlığa gelmesi özü itibariyle mümkün olmadığı için zaten gündeme bile gelemez" cevabıyla aşıkları (ya da aşmaya çalıştıkları) için önderleri Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu konudaki tereddüdünü tevarüs etmek zorunda kalmamışlardır.

Behşemiler Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivi bulunduğu yönündeki düşüncelerinin, kendilerinin ilzama sürüklenmesinin, hatta Bağdatlılar ile aynı konuma çekme gayretlerine imkân sağlamasının önünü kapamak için sadece motivin varlığının fiilin vücûbiyetini temin etmeye yetmeyeceğini göstermeye çalışırlar. Pek tabii bu gayretlerinin bir amacı da motivin varlığından vücûbiyete ulaşan Bağdatlılar ile kendi aralarındaki farka vurgu yapmaktır. Zaten bu nokta Basralılar ile Bağdatlılar arasında konuya yaklaşımlarındaki farklılığı da belirleyen en önemli ayırım noktasını oluşturmaktadır: Bağdatlılar'ın motivin varlığını fiilin vücûbiyeti için yeterli görmelerine karşın Basralılar bunu yeterli görmez. Nitekim Basralılar'a göre dünyevî aslaha yönelik motiv sadece ihstanda bulunma motividir ve bu da fiilin varlığını gerektirmez (yani vâcip kılma). Söz konusu fiilin vâcip olmadığı delili de basittir: Şahit âlemdeki olgular. Nitekim şahit âlemde herhangi bir ihstanda bulunmaya yönelik motivi olan kimse söz konusu fiili yapmadığında ve kendisine, "Niye yapmadın?" diye sorulduğunda onun, "Yapmadım, çünkü vâcip değil!" demesi yeterlidir. Böyle bir kimsenin, Bağdatlılar'ın iddia ettiği gibi, cimrilikle vasıflandırılacağı iddiası da doğru değildir. Zira cimrilik ancak vâcip olanın yerine getirilmediği durumda geçerlidir. Dolayısıyla öncelikle fiili yapmasının vâcip olduğu ortaya konulmalıdır ki bunu yapmadığı için zemmi hak ettiği söylenebilir.³⁷ Bu yönüyle Bağdatlılar dünyevî aslahın

36 Aynı cevap, Hüseyinî düşünceyi kabul eden Şii-Mu'tezilî kelâmcı İbnü'l-Mutahhar el-Hillî tarafından da, daha terminolojik bir şekilde verilmiştir. O bir fiilin Allah'a vâcip olabilmesinin ancak fiil özü itibariyle mümkün olduğunda düşünülebileceğini, fiil özü itibariyle imkânsız ise (*mümteni*) vâcip olmasının söz konusu olamayacağını söyler. Sonu olmayan şeyin de varlığa gelmesi imkânsız olduğuna göre bir fiilin Allah'a vâcip olması düşünülemez (bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 400; krş. Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, s. 112).

37 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 294. Basralılar bu düşünceye bağlı olarak Bağdatlılar'ın konularını güçlendirmek amacıyla şahit âlemde getirdikleri örneklerin de dünyevî aslahı karşılayan örnekler olmadığını, dolayısıyla bunların dünyevî aslahın vücûbiyetini kanıtlamaya yetmeyeceğini de eklerler. Söz gelimi sahip olduğu su kaynağından susuz

yapılmamasının nihayetinde Allah'ın cimrilikle vasıflandırılması sonucu doğuracağı düşüncesinden hareketle vücûbiyetini ortaya koyarken; Basralılar cimrilikle vasıflandırılma sonucunun doğması için öncelikle vücûbiyetin ortaya konulması gerektiğini söyleyerek bu akıl yürütmeye karşı çıkarlar. Dahası onlar İbnü'l-Melâhimî'nin (ve Hüseyinîler'in) yaptığının aksine sadece motivin bulunmasının da vücûbiyeti kanıtlamaya yetmeyeceğini söyleyerek cimrilikle vasıflandırma sonucuna giden yolu da kapatmış olmaktadır.

Bütün bu tartışmalara rağmen İbnü'l-Melâhimî her iki tarafın görüşünün sonuçta aynı noktaya geldiğini söyleyerek iki görüşü uzlaştırmaya çalışır, ihtilâfın lafzî olmaktan öteye geçmediğini söyler. Onun iki ekol arasındaki ihtilâfı uzlaştırmadaki hareket noktası ise, bütün konunun odağını oluşturan fiile yönelik motividir. Zira ona göre Basralılar da fâilin fiile yönelik güçlü motifleri (*devâî*) olduğunda ve karşıt motifleri de (*savârif*) bulunmadığında mutlaka bu fiili yapması gerektiğini söylemektedirler. Bu yönüyle Basralılar her ne kadar dünyevî aslahın (Allah'ın ihsanda bulunmasının) vâcip olduğunu söylemeseler de, Allah'ın buna yönelik motivi olduğunu kabul ettiklerinden dünyevî aslahın mutlaka varlığa geleceğini söylemişlerdir. İbnü'l-Melâhimî'nin bu değerlendirmelerine bağlı olarak Basralılar açısından iki temel husus ortaya çıkmaktadır: 1. Dünyevî aslaha atfedilen bir vâciplik özelliği yoktur, 2. Kendisine yönelik bir motiv bulunan fiil mutlaka varlığa gelmektedir.³⁸ Başka bir deyişle fiilin mutlaka varlığa gelmesinin sebebi ona yönelik motivin bulunmasıdır. Diğer taraftan Bağdatlılar ise dünyevî aslahın özünde vâciplik değeri bulunmadığını, onun sadece Allah'ın cömertliği açısından vâcip olduğunu söylemektedirler. Yani Allah dünyevî aslahı, özünde vâcip olduğu için değil, cömert olduğu için yapmaktadır. İşte İbnü'l-Melâhimî burada devreye girerek Bağdatlılar'ın cömertlik olarak adlandırdığı şeyin aslında motiv olduğunu belirtir. Böylelikle Bağdatlılar'ın iddiası şu noktaya evrilmiş olmaktadır: Allah dünyevî aslahı, özünde vâcip olduğu için

bir kimsenin içmesine izin vermeyen kişinin bu eylemi sebebiyle zemmi hak etmesi Basralılar'a göre dünyevî aslahın vücûbiyetinin bir örneği değildir. Şüphesiz buradaki olgu fâile zemmi hak ettirir. Ancak zemmin hak edilmesinin sebebi fâilin kendi üzerine vâcip bir görevi ihlâl etmesi değil, susuz kimsenin su içmesine izin vererek ondan bir zararı giderme imkânı varken bunu yapmamasıdır. Yani abes bir fiil yapmış olmasıdır. Bağdatlılar'ın dünyevî aslahın vücûbiyetini kanıtlamak için vermeleri gereken örnek aslında şudur: Bir kimsenin susuz insanların içmesi için su kaynağı açması. Dolayısıyla, Basralılar'a göre, bir kimsenin, susuz insanların su içmesi için bir su kaynağı açmadığı için zemmi hak edeceği (böyle bir şeyin onun üzerine vâcip olduğu) söylenirse işte o zaman dünyevî aslahın vâcip olduğu söylenebilir. Eğer bunun için zemmi hak etmiyorsa (yani böyle bir şeyin onun üzerine vâcip olmadığı kabul ediliyorsa) o zaman dünyevî aslahın vâcip olmadığı ortadadır (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 294).

³⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 294-95: "إن عند قوة الدواعي وانتفاء الصوارف لا بدّ من أن يفعل الفعل،" "فكأنهم ذهبوا إلى الإحسان إذا دعت إليه الدواعي ليس له جهة وجوب، وإن كان لا بدّ من أن يفعل".

değil, buna yönelik motivi (cömertlik) sebebiyle yapmak zorundadır.³⁹ Böylelikle Bağdatlılar da, tıpkı Basralılar gibi, özünde vâcip olmayan bir şeyin sırf buna yönelik motiv bulunduğu için mutlaka varlığa geleceğini söylemiş olmaktadır. Aralarındaki fark; Basralılar bunu vâcip olarak nitelendirmeseler de motiv sebebiyle mutlaka varlığa geleceğini söylerken, Bağdatlılar varlığa gelecek şeyin kendisinden olmasa da, motiv sebebiyle vücûbiyet özelliği kazandığını söylemektedirler. Dolayısıyla her iki ekol de dünyevî aslahın kendi özünde vâciplik özelliği taşımadığını, bununla birlikte mutlaka varlığa geleceğini, bu varlığa gelişin de motivden kaynaklandığını kabul etmektedir. Aralarındaki tek fark, mahiyet itibariyle aynı olan nihayetinde varlığa gelecek bu şeyi Bağdatlılar'ın vâcip olarak isimlendirirken Basralılar'ın bu nitelendirmeden kaçınmalarıdır. Bu yönüyle de ihtilâf İbnü'l-Melâhimî'nin dediği gibi sadece lafzî düzlemde kalmaktadır.⁴⁰

Bağdatlılar'ın dünyevî aslahı özü itibariyle değil de, ancak buna yönelik motivlerin bulunduğu (ve pek tabii karşıt motivlerin bulunmadığı) yerlerde vâcip kılmaları, böylelikle vücûbiyeti bizzat dünyevî aslahın üzerinden almaları, doğal olarak onları, Basralılar'ın kendilerine yönelttiği dünyevî aslahın vücûbiyetinin yol açacağı çıkmazları göstermek suretiyle dünyevî aslahın geçersizliğini ortaya koymayı amaçlayan eleştirilerden de koruyacaktır. Bu eleştirilerin başında ise dünyevî aslahın Allah üzerine vücûbiyetinin şahit âlemde de benzer yükümlülüklerle yol açacağı iddiası gelir. Buna göre, dünyevî aslahın vâcip olması demek, bizlerin de sahip olduğu her şeyi tasadduk etmemizin vâcip olduğu anlamına gelir. Zira malımızı tasadduk etmemiz fakirler için aslahtır.⁴¹ Gerçi burada Bağdatlılar daha en başından gâip alan (Allah'ın dünyevî aslahı yapması) ile şahit alan (insanın bütün malını tasadduk etmesi) hakkında dile getirilen olguların birbirinden farklı olduğunu ve iki alan arasında kıyas yapılamayacağını söyleyerek delile itiraz edebilirler. Çünkü bir kimsenin bütün malını tasadduk etmesi kendisine zarar verirken dünyevî aslahın yapılmasının Allah'a yönelik bir zararı yoktur. Bu sebeple bir insanın bütün malını tasadduk etmesi gerekmezken, Allah'ın dünyevî aslahı yapması gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Ancak Basralılar nezdinde fiilin fâile yönelik bir zarar içermesinden hareketle fiilin vücûbiyetinin ortadan

39 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295; "قالوا إنه يجب في الجود، وكأنهم أوجبوا وجوده من جهة الدواعي ... وقالوا ليس له جهة وجوب في نفسه"; krş. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 59. Burada Şeyh Müfid aslahın özünde vâciplik özelliği taşıdığı için vâcip olduğu şeklinde bir düşüncüyü reddederek, sırf cömertlik sebebiyle vâcip olduğunu belirtir.

40 Muhtemelen bu yüzden yani ihtilâfın sadece lafzî bir ihtilâf olduğu yönündeki düşünceler sebebiyle Necdî'nin bu konuyu iki ekol arasındaki tartışmalı hususlar arasında zikretmemiştir.

41 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295; krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 72.

kaldırılması asla söz konusu olamaz. Zira şeriatın üzerimize yüklediği fiiller de esas itibariyle taşıdıkları meşakkat vb. sebebiyle nihayetinde zarar içerse de bu durum söz konusu fiillerin bizim üzerimize vâcip olmasına engel olmamaktadır. Dolayısıyla özellikle buradaki gibi, karşılığında sevap bulunan bir fiil sırf içerdiği zorluk sebebiyle vücûbiyeti reddedilemez.⁴²

Ancak Bağdatlılar için mesele, fiilin fâile içerdiği zararın onun vücûbiyetini ortadan kaldırıp kaldıramayacağı tartışmasına gerek kalmadan çözülecektir. Zira dünyevî aslahın özü itibariyle değil de, buna yönelik motiv sebebiyle vâcip olması burada devreye girer. Zira İbnü'l-Melâhimî, Bağdatlılar'ın aslahı motivlerin bulunup karşıt motivlerin bulunmadığı yerlerde vâcip kıldıklarını söyler. Oysa kişinin bütün malını tasadduk etmesi olgusunda karşıt motivler vardır. Nitekim malını tasadduk eden bir kimse bütün malını kaybetmek suretiyle zarara uğrayacaktır. Bu sebeple hiçbir zaman bu kimsede malının tamamını tasadduk etmeye yönelik bir motiv bulunmayacak, aksine zarara uğrama tehlikesi şeklinde karşıt motiv oluşacaktır. Bu sebeple bütün malını tasadduk etmek bu kimse üzerine hiçbir zaman vâcip olmayacaktır. Oysa Allah'ın dünyevî aslahı yapmakla bir zarara uğraması söz konusu olmayacağı için daima buna yönelik motivi olacaktır ve motivi olacağı için de bu fiil vâcip olacaktır.⁴³

Görüldüğü üzere dünyevî aslahın vücûbiyetinin sonsuzun varlığa gelmesini gerektireceği şeklindeki itiraz Hüseyiniler tarafından motiv kavramıyla aşılmaya çalışılmıştır. Hüseyiniler'in aslah tartışmasında motive ne derece önem atfettikleri, konu hakkındaki diğer itirazların tartışmalarında da görülür. Onlar Behşemiler'in diğer itirazlarında da konuyu mutlaka motive bağlayarak eleştirileri aşmaya çalışırlar. Söz gelimi Basralılar'ın dünyevî aslahı reddetmek için ileri sürdükları, "dünyevî aslahın vücûbiyetinin insanlar üzerindeki Allah'a şükretme mecburiyetini de (vücûbiyet) kaldıracığı"⁴⁴ iti-

42 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295.

43 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295.

44 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295. Burada Basralılar'ın itirazı "Allah'ın âlemi yaratması" (metinlerde kullanılan teknik ifade ile belirtilirse; *ibtidâü'l-halk*) örneği üzerinden aktarılır ve emaneti iade eden ve borcunu ödeyen kimse örneği ile kıyaslanır. Onlara göre nasıl ki emaneti iade edenin bu emaneti iade etmesi, borcunu ödeyenin de borcunu ödemesi üzerine vâcip olup bunları yaptıkları için teşekkürü hak etmezler, aynı şekilde Allah'ın âlemi yaratması da üzerine vâcip olduğu için âlemi yarattığı için şükrü hak etmez (krş. İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 149). Burada ise Allah'ın âlemi yaratması örneği kullanılmadan, nimetleri en başta doğrudan vermesi şeklinde genel bir ifade kullanılır.

Bu arada belirtmek gerekir ki Basra Mu'tezilesi'ne göre âlemin yaratılması, yapıldığında methi hak ettirmekle beraber yapılmadığında zemmi hak ettirmeyen "tefaddül" fiiller kapsamındadır. Tefaddül olan fiiller, yapılmadığında zemmi hak ettirmemesi

razında da motiv önemli bir unsur olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin bu itiraza cevabı, âlemin yaratılmasının her hâlükârda karşılığında şükürün gerektiği bir ihsan olduğu şeklindedir. Zira bir şeyin, kendisine yönelik motivin bulunması hasebiyle vâcib olması onu ihsan olmaktan çıkarmaz. Yani Allah'ın âlemi yaratmaya yönelik motiv bulduğu için âlemi mutlaka yaratması âlemin yaratılmasının bir ihsan olduğu (dolayısıyla da bunun karşılığında şükretmek gerektiği) gerçeğini değiştirmez. İbnü'l-Melâhimî'nin bu ilk etaptaki cevabından sanki şunu kastettiği anlaşılmalıdır: Eğer âlemin yaratılması özü itibariyle vâcib olsaydı bu artık bir zorunluluk, bir görev olacağı için ihsan olmaktan çıkacaktı ve de karşılığında şükretmek gerekmecekti. Fakat âlemin yaratılmasını gerektiren şey kendi özünde değil de buna yönelik motivden kaynaklandığı için böyle bir sonuç doğmayacaktır. Pek tabii Bağdatlılar'ı Basralılar'ın bu ilzamından kurtaran unsur dünyevî aslahın vücûbiyetini motive kaydırmış olmalarıdır.⁴⁵

Kezâ iktibas edilen zikredilmeye değer bir diğer itiraz olan “dünyevî aslahın vâcib olması halinde nâfile ibadetlerin de insan üzerine vâcib olması gerektiği”⁴⁶ itirazı da motiv kavramına sınımlararak aşılır: İbadetler meşakkat taşıdığı için doğal olarak nâfilelerde de bu meşakkat bulunacaktır. Bu meşakkat de fâilin bunu yapmaya yönelik motivlerinde tereddüde yol açacaktır. Yani fâil sürekli yapma arzusu (*dâî*) ile yapmama arzusu (*sârif*) arasında gidip gelecektir. Böylelikle nâfileleri yapmaya yönelik motiv hiçbir zaman oluşmayacaktır. Pek tabii nâfilelere yönelik motiv sürekli gelgitlere mâruz kalıp belirgin varlıkları söz konusu olmadığı için de nâfile ibadetler kişi üzerine vâcib olmamaktadır. Oysa Allah'ın ihsanda bulunması böyle değildir. Allah'ın daima buna yönelik motiv bulduğu için dünyevî aslahın varlığa gelmesi zorunludur.⁴⁷

sebebiyle yapıldığında methi, yapılmadığıdaysa zemmi hak ettiren “vâcib” fiillerden ayrılır. Pek tabii bu yönüyle tefaddül olan fiillerin (ve bir örneği olarak burada tartışılan “âlemin yaratılması”nın) en temel özelliği Allah üzerine vâcib olmamasıdır (bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 53).

45 Ancak belirtmek gerekir ki İbnü'l-Melâhimî itirazı ilk aşamada motiv kavramıyla aşmış olsa da, daha da ileri giderek bir şeyin ihsan olmasının zaten onun vücûbiyetinin kaynağı ile alâkası olmadığını da vurgular. Dolayısıyla ona göre âlemin yaratılması, ona yönelik motivin varlığı sebebiyle değil de, bizzat özü itibariyle vâcib olsaydı bile yine de ihsan olma vasfını taşır ve karşılığında şükretmek vâcib olurdu (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 295-96).

46 Zira Basralılar'a göre bir şey, Bağdatlılar'ın iddia ettiği gibi, sırf insanın faydasına olduğu için vücûbiyet değeri kazanmış olsaydı, bu durumda nâfile ibadetlerin de, insanlar için fayda taşınması hasebiyle vâcib olmaları gerekirdi (bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 296; krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XIV, 78-79; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, III, 144).

47 İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 296.

Bütün bunlar çerçevesinde sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Hüseyniler dünyevî aslahın geçersizliğine yönelik bütün itirazları motivin varlığından hareketle reddederler. Onlar motive fiili mutlak gerektirici bir mahiyet atfederek dünyevî aslahın, Allah'ın buna yönelik motivi olması hasebiyle, kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkacağı sonucuna varmışlardır. Bu bağlamda en temel itiraz olan, sonsuzun varlığa gelmesi ihtimalini ise motivin ancak mümkün olana taalluk edeceği, oysa sonsuzun varlığa gelmesinin özü itibarıyla imkânsız olduğu, bu sebeple de buna motivin taalluk etmeyeceği, böylelikle de söz konusu ihtimalin asla gündeme gelemeyeceği düşüncesiyle aşmaya çalışmışlardır.

Hüseyniler'in konuya yaklaşımlarındaki temel tezleri olan, dünyevî aslahı buna yönelik motivin varlığına bağlamaları, motive de fiili mutlak gerektirici mahiyet atfetmeleri ve nihayetinde bütün bunları Bağdat ekolüne dayandırmalarının büyük bir problem taşıdığı not edilmelidir. O da, Hüseyniler'in dünyevî aslah konusundaki temel dayanakları olan motivin fiili mutlak gerektirici mahiyetinin aslında Bağdat ekolünde bulunmaması ve doğal olarak Bağdatlılar'ın dünyevî aslahın vücûbiyetini motive atfedilen bu tür bir fonksiyona bağlamamaları, hatta motiv kavramını bile kullanmamalarıdır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi Hüseyniler'in Bağdat ekolünün görüşünü motivin varlığı temelinde açıklamalarına rağmen, doğrudan Bağdat ekolüne mensup olan kelâmcılar dünyevî aslahın gerekliliğini motivin varlığı temelinde açıklamazlar. Söz gelimi Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini benimseyen Şii-Mu'tezilî kelâmcı Şeyh Müfid aslahın (hem dinî hem de dünyevî alanda) ancak Allah'ın cömertliği açısından Allah'a vâcip olduğunu söylerken⁴⁸ ne motivin varlığına ne de motivin fiili zorunlu kılıcı özelliğine değinir. Öyle görünüyor ki Hüseyniler öncelikle, Bağdatlılar'ın aslahın varlığa gelişinin sebebini oluşturan cömertliği kendi sistemlerindeki *dâî*nin karşılığı olarak almışlardır. Aslında cömertliği aslahı varlığa getiren sebep olarak kabul etmeleri gayet makuldür. Ancak problem ikinci aşamada ortaya çıkmaktadır. Onlar kendi *dâî* tasavvurlarını da Bağdat ekolüne atfederek kendi görüşleriyle Bağdat ekolünün görüşleri arasında paralellik kurmuşlardır. Oysa motivin fiili mutlak var kılıcı özelliği kelâmî çevrelere Hüseyniyye ekolüyle girdiği için Hüseyniler'in Bağdat ekolüne böyle bir görüş atfetmeleri doğru değildir.⁴⁹

48 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 59.

49 Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 113.

Bibliyografya

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1992.
- Alper, Hülya, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyi Yaratmak Zorunda Mıdır?," *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2013): 17-36.
- Brunschvig, Robert, "Mu'tazilisme et Optimum (al-Aşlah)," *Studia Islamica*, 39 (1974): 5-23.
- Demir, Osman, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranış Üzerine Etkileri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, t.y.
- Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyetî'l-usûl*, nşr. Saîd Abdüllatîf Fûde, I-IV, Beyrut: Dârü'z-zehâir, 1436/2015.
- Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâi ehlî'l-ilm*, nşr. Es'ad Cum'a, Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmîi – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004.
- Hımmasî, Sedîdüddin Mahmûd, *el-Münkız mine't-taklîd*, I-II, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412-14.
- İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, II, nşr. J. J. Houben – D. Gimaret, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1981; III, nşr. J. Peters, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1999.
- İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fi usûlîd-dîn*, nşr. W. Madelung – M. J. McDermott, Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûlîd-dîn*, nşr. W. Madelung – M. McDermott, London: Al-Hoda, 1991.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridî'l-i'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-'alemî li'l-matbûât, 1408/1988.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi usûlîd-dîn*, nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî, Kum: Dârü'l-üsve li't-tibaâ ve'n-neşr, 1415.
- İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, 1991, III, 495-496.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XIII, nşr. Ebü'l-Alâ Afifi, Matbaatü Dâri'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1382/1962; XIV, nşr. Mustafa es-Sekkâ, Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1385/1965.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, 2016, Ek-I, 616-619.
- Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûlî'l-hamse* (Kâdî Abdülcebbar'a izafetle neşredilmiştir: *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse*), nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1384/1965.

- McDermott, Martin J., "Abu'l-Ḥusayn al-Başrı on God's Volition", *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*, ed. Farhad Daftary – J. W. Meri, London – New York: I. B. Tauris, 2003, s. 86-93.
- Nasîrüddin et-Tüsi, *Telhîsü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müessesesi Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, 1359hş./1980.
- Necrânî, Takıyyüddin, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fimâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ*, nşr. M. Seyyid eş-Şâhid, Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1420/1999.
- Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Peters, J., *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Schmidtke, S., *The Theology of al-'Allâma al-Hillî (d. 726/1325)*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.
- Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, nşr. İbrâhim el-Ensârî, Meşhed: Dârü'l-Müfid, 1414/1993.
- Watt, W. M., "Aslah", *EI²: The Encyclopaedia of Islam (new edition)*, 1954, I, 713.

The Approach of the Ḥusayniyya School of Mu'tazila to *Aşlah* in Mundane Matters

The idea of *aşlah*, which implies that God necessarily acts to the advantage of humanity, was one of the principles of the Mu'tazila, although some scholars in this school disagreed on its meaning. Mu'tazilî scholars from Basra used the concept of *aşlah* only in regards to religious matters and disregarded it for mundane issues, whereas those from Baghdad employed it both for religious and mundane affairs. However, in a later period, a group of Mu'tazilîs from Basra, known as Ḥusayniyya, adopted the view of Baghdadi scholars in respect to its applicability to religious and mundane issues; thereby the Basra school of Mu'tazila also incorporated the idea of *aşlah* in its thought. The mainstream Basra school of Mu'tazila, the Bahshamiyya school, continued to insist on limiting the usage of *aşlah* only to religious matters by excluding mundane affairs completely. Therefore, the applicability of *aşlah* in mundane affairs became a point of dispute between the Bahshamiyya and the Ḥusayniyya in the later Mu'tazila period.

The person who most clearly defined the Ḥusayniyya position in mundane *aşlah* and the critique of Bahshamiyya on the subject from the Ḥusayniyya perspective was Ibn al-Malâḥimî, who was the most significant scholar after Abû al-Ḥusayn al-Başrı, the founder of this school. Ibn al-Malâḥimî expressed his ideas on the issue in detail in his book *al-Fâ'iq fi uşûl al-dîn* where he discussed the subject not through a dichotomy between Bahshamiyya and Ḥusayniyya, but rather in the context of two schools of Mu'tazila, the Baghdad and Basra schools. He identified his own position along the same line as the Baghdad school. According to Ibn al-Malâḥimî, the reason for the Bahshamiyya's rejection of mundane *aşlah* was the idea that its existence necessitated that an eternal being come into existence. As

one cannot imagine a finite *aşlah* in mundane matters, there will always be a more advantageous condition than the determined quality of the *aşlah*. Therefore, to consider mundane *aşlah* obligatory on God's will means something eternal necessarily comes into existence. As an eternal being cannot come into existence, God cannot create a mundane *aşlah*. This idea would violate the principle of God's obligations, which is not possible. Bahshamiyya scholars stated that mundane *aşlah* was not possible because it would always result in impossible outcomes.

As for the Baghdad school (Husayniyya), they approach the subject through the concept of *dā'ir* (motive). According to this school, there is a requisite relationship between the motive and the action. When a motive displays itself to the actor of the action, the actor unavoidably does the action. God's knowledge of the mundane *aşlah* as beneficence towards the person is his motive to do the mundane *aşlah*. When God knows the mundane *aşlah* as beneficial towards the person and carries through with the action, he is obliged to do it unless it has an evil result. In other words, the existence of the motive makes the existence of the action necessary; *aşlah* occurs necessarily for mundane affairs. The Husayniyya school's perspective of motive as the basis of mundane *aşlah* makes void the Bahshamiyya school's primary point of rejection for the mundane *aşlah* with a proposition that eternity is to come into existence necessarily. However, since eternity cannot come into existence, the motive's association to it, or in other words, the existence of a motive to realize eternity, is by nature impossible. As a motive to realize eternity never occurs, the Bahshamiyya school's proposition for eternity's coming into existence becomes void. Therefore, appearance of the mundane *aşlah* never requires that eternity comes into existence. The Husayniyya school's resolution in the later period inhibited later generations from adopting the hesitant attitude of the founder of the school Abū al-Husayn al-Başri as to whether mundane *aşlah* was to be accepted or not.

However, the original point of view of the Husayniyya School is based upon their effort to reconcile the two competing schools. Ibn al-Malāḥimī asserts that both schools expressed essentially the same opinion, though they expressed it differently; thereby, he held that their disagreement is only a literal one. The starting point for his reconciliation of the two schools is the motive towards action, which becomes the focus of the whole subject. According to Ibn al-Malāḥimī, members of the Basra School accept the mundane *aşlah* even if they do not say that the mundane *aşlah* (such as God's beneficence) is necessary, because they accept that God has a motive towards it. On the other hand, the scholars of the Baghdad school state that the mundane *aşlah* does not carry a feature of necessity — it instead becomes necessary only in respect to God's generosity. Therefore, God enacts mundane *aşlah* not because it is essentially necessary, but because of his generosity. All these entail that the Baghdad school, like the Basra school, adopts the view that something that is not essentially necessary comes into being just because the motive for it exists. The difference between them is this: the Basra school states that it comes certainly into being because of the motive even though they do not describe it by necessity. However, the Baghdad School states that a thing comes into being due to the motive even if it may not be due to itself. Therefore, both schools accept that the mundane *aşlah* does not have a feature of

necessity by its essence, but it occurs certainly and due to the motive. The only difference is that while Baghdad scholars call this coming into being a necessity, the Basra scholars avoid explaining it that way. Therefore, the disagreement is literal.

Keywords: Basrian Mu'tazila, Baghdad School of Mu'tazila, Bahshamiyya, Hüseyniyya, the most advantageous (*aşlah*), motive (*dā'ī*).
