



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 2 / Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2024, pp./ss. 117-141.

Mu'tezile'de Bireyi Bilgiye Ulaştırmada Nazar ve Hâtırın İşlevi *The Function of Nazar (Speculative intelligent) and Khawatır in Bringing the Individual for Knowledge in Mu'tazila*

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11521271>

Araştırma Makalesi /
Research Article

Makale Geliş Tarihi /
Article Arrival Date
15.04.2024

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
11.06.2024

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2024

Dorlion Journal

Doç. Dr. Hüseyin Maraz
ESOGÜ İlahiyat Fakültesi,
Eskişehir.

huseyin.maraz@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-9751-7396>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

Mu'tezilî düşüncede akıl yürütme, dinden öncedir ve vaciplerin ilki olmayı hak eder. Bu nedenle Allah'ın özel lütfu olan akli kullanması insanın ilk görevidir. Çünkü insan, düşünerek olası zararları kendisinden uzaklaştırma, fayda temin etme ve zihninin yöneldiği delillerden hareketle bilinmeyene ulaşma yetisine sahip özel bir varlıktır. Öyleyse akıl yürütmenin meşakkatli doğasına katlanarak teklifin temeli olan bu görev mutlaka yerine getirmelidir. İnsan, düşünmemenin ve bilgisizliğin yaratacağı korku ile nazara ve kendisine (iç ses) yönelebilir, düşünmenin zorunlu olduğunu idrak edebilir. Zira o, kendisini düşünür kılan bir doğaya sahiptir ve düşünmeye çağırın uyarıcıların etkisinde bir varlıktır. Mu'tezile düşüncesinde nazarın öncesinde bireyi nazara hazırlayan düşünmeme korkusu da hâtır olarak adlandırılır. Hâtırın, bireyin kendinden ve dış çevreden kaynaklanan pek çok nedenle oluşabileceği makalede vurgulanacak temalardan biri olacaktır. Bu itibarla makalede, Mu'tezile açısından bu nedenlerin bireyin düşünme sürecine etkisi açıklanmaya çalışılacaktır. Mu'tezile'nin bilgi bahsinin merkezinde yer alan her iki kavramı bütün yönleriyle ele almak makale düzeyinde elbette mümkün değildir. Bu nedenle makalede, akıl sahibi mükellef varlık için nazar ve hâtırın ontolojik ve epistemolojik önemi, her iki kavramın bilgisizlik korkusuyla mantıksal ilintisi, mahiyetlerine dair nitelik ve özellikleri tasvirî yöntemle incelenecektir. Çalışmada temel kavramların detaylı lügavî ve ıstılahî tahlillerine ve tarihî arka planına yer verilmeyecek, Mu'tezile'nin her iki kavramla ulaşmak istediği temel parametrelere yoğunlaşp ana tema kurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Bilgi, Bilgisizlik, Akıl Yürütme, Hâtır.

Abstract

In Mu'tazilite thought, reasoning precedes religion and deserves to be the first of the obligatory duties. For this reason, it is the first duty of man to use the intellect, which is a special gift of Allah. This is because man is a special being who has the ability to remove possible harms from himself through his thinking, to obtain benefits, and to reach the unknown based on the evidence to which his mind is directed. Therefore, by enduring the arduous nature of reasoning, this duty, which is the basis of unity, must be fulfilled. A person can turn to the evil eye and to himself/herself (inner voice) with the fear of not thinking and ignorance and realize that thinking is necessary. He/She has a nature that makes him think, and he is a being under the influence of stimuli that call him to think. In Mu'tazilite thought,

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Bireyi Bilgiye Ulaştırmada Nazar ve Hâtırın İşlevi". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/1 (Haziran 2024), 117-141.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.11521271>

CC BY-NC 4.0 DEED

called *hâtır*. One of the themes that will be emphasized in this article is that the *hâtır* can occur due to many reasons arising from the individual's self and the external environment. In this article, we will try to examine the ontological and epistemological importance of the reasoning and the *khawâtır* for a rational being, the logical relation of both concepts to the fear of ignorance, and the qualities and characteristics of their essence through a descriptive method. In our study, we will not include detailed lexical and terminological analyses of the basic concepts and their historical background. We will focus on the basic parameters that the Mu'tazilites wanted to achieve with both concepts and construct the main theme.

Keywords: Kalam, Mu'tazilah, Knowledge, Ignorance, Reasoning, Khawâtır.

1. GİRİŞ

Mu'tezile, insanın aklıyla hakikatleri keşfedebileceğine ve aklın bir peygamberin vahyini doğru bir şekilde yorumlamak için gerçekten gerekli olduğuna inanır. Bu nedenle Allah'ın insana lütfettiği aklı kullanması onun ilk görevidir.¹ Mu'tezile'nin nazar ile kastı da "fikir" yani düşüncedir. Fikir ise kişinin düşünmesini gerektiren nitelik/manadır. Bu nedenle din ve dünya işlerinde kalbin düşüncesi nazar olarak ifade edilir² ve her fikir yürüten aynı zamanda kalbiyle nazara yönelen biridir.³ Mu'tezilî düşüncede akıl/nazar, dinden öncedir ve vaciplerin ilki olmayı hak eder. Çünkü onlara göre kendisiyle vâcibin (marifetullah) bilinmesini sağlayan şey de vaciptir.⁴ Zemaşerî (ö. 538/1144) peygamberlerin dahi Allah hakkında bilgiye O'nun yarattığı deliller üzerinde yürüttükleri nazarla ulaştıkları iddiasını sorgulamaktan çekinmez. Öyle ki Allah'ın resul göndermeden önce nazara imkân tanıyan delillerle tüm insanların benzer konumda olduklarını düşünür.⁵ Peygamber olmasa da delillerin varlığı ona göre zorunludur. O da aklî delalettir ki bu sayede mükellef, Allah'ı

¹ Diwan Taskheer Khan, "Mu'tazilism: An Introduction to Rationality in Islam", *International Journal of Engineering and Applied Sciences (IJEAS)* 4/10 (2017), 61.

² Nazar, kalp kelimesiyle kullanıldığında fikir/düşünce; göz kelimesiyle kullanıldığında gözü görülecek nesneye çevrilmesi anlamına gelir. İlgili açıklama için bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/74-76; Ebü Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*, thk. Jan Peters (Kahire: Dâru'l-Meşrîk, 1986), 3/199.

³ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi-ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Hıdır Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 12/28; Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra fi-ilmî'l-keâm*, thk. es-Seyyîd Ahmed El-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyyi, h. 1411), 158; Buna sebep ilmin bir araz ve mahallinin kalp olarak görülmesidir. Kelamcıların aksine filozoflar, aklın mahallinin beyin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn al-Buthânî, *el-Hakâiku'l-mâ'rife fi-ilmî'l-keâm*, haz. Hasan b. Yahya el-Yusûfî (San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali's-Sekâfiyye 2003), 57-58; Nazarın mahiyeti hususunda Ehli Sünnet'e özellikle Eş'arîler'e göre fikir, nazar aşamasından sonra gelen merhaledir. Dolayısıyla onlara göre nazar ile fikir, farklı anlama gelmektedir. Diğer taraftan nazarın akabinde meydana gelen bilgi insan açısından kesb iken; Allah açısından yaratma olarak kabul edilir. Mu'tezile ise iki kavramın benzer anlamda olduğunu ve düşünme, araştırma, algılama gibi anlamlara geldiğini ileri sürer. Nazar neticesinde meydana gelen bilgi ise, ikinci bir fiil olarak nazardan tevîd eder. Dolayısıyla her iki fiil de insana aittir. Nazar, insanın eylemi olduğuna göre nazarı bilgi de insan iradesinin sonucudur. Ayrıntılı bilgi için bk. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2017), 68-69.

⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/114; Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ila's-sevra* (Kahire: Hindawî, 2017), 1/310-311; Ebül-Hüzeyl'e göre fikir nakilden öncedir ve tek başına Allah'ı tanımaya yeterlidir. Kelamî düşüncede nazar, eşya üzerinde araştırma ve düşünceyi ve de aklı kullanmayı ifade eden kasıtlı bir fiildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 293-297.

⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an-hakâik-i-ğavâmizi'l-tenzil ve uyûni'l-ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-Übeykan, 1998), 2/180.

bilebilecek yetiye sahip olur. Resullerin gönderilmesi ise insanları nazar konusunda yönlendirmek ve içinde buldukları gafletten uyandırmak içindir.⁶ Tabiri câizse Mu'tezile açısından bir peygamber göndermenin amacı, insanın aklında hazır olan bilgiyi işlevsel kılmaktır.⁷ Fakat nübüvvetin lütuf olduğu kabulünden hareketle burada Allah'ın varlığını zorla onaylatma tarzında bir bilgi söz konusu değildir. Akıl, bilgiye yaklaştırıp böylece Allah'a ulaşmasını sağlamaktır. Buna göre nazar/akıl, bir vahiy ve resul olmasa da insanı bilgilere dolayısıyla Allah'ın varlığı bilgisine hazırlayabilir. Nitekim Mu'tezilî kelamcı İbn Ebî Hadîd (ö. 656/1258) insanın fitrî yapısının bu bilginin kaynağı olduğu kanaatindedir. Fıtrat ise Allah'ın yorumlardan, dinlerden, inançlardan ve vehimlerden arınmış halde yarattığı saf bir formdur. Bu da bütün bu dışsal faktörlerin dışında hazırda bulunan bir aklın varlığına işaret etmektedir.⁸ Bu akıl, bütün insanların tevhid ve adalet üzere bir yaşamı tercih etmelerine olanak tanır. Nazarın vacip olması, onu aynı zamanda teklifin unsuru kılar. Namaz, oruç, zekât vb. ibadetler nasıl vacip ise nazar da teklifin konusu olarak vaciptir. Teklif ise mahiyeti gereği bir çaba ve meşakkat içerir. Nazar ve istidlâl; fikrî muhakemeyi, düşünmenin zorluğuna katlanmayı, miras geleneklere mukavemet göstermeyi, şüpheleri izale etmeyi, tereddütleri engellemeyi, vehim ve zanları def etmeyi, cehaletten kaçınmayı ve bilginin ardında olmayı gerektirir. Teklif, ilim ve amel olduğuna göre teklifin temeli ilimdir ve o da bilgiye dayanır.⁹ İnsan da düşünen, algılayan, ayırt edebilen ve bilebilen bir varlık olarak mükelleftir. Kısacası o, doğası gereği düşünmek ve anlamak zorundadır.¹⁰ Çünkü insan, düşünmeden varlığını idâme ettiremez, soru ve sorunlara makul çözümler üretmeden bunları kendi haline bırakamaz.

⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/499-500.

⁷ Elbette bu konuda bir uzlaşıdan söz edilemez. Ebu Ali el-Cübbâ'ye göre akılda mevcut bilgileri te'kit ve çağrı için peygamberin gönderilmesi mümkündür. Bir peygamberin yeni bir şeriatle gelmesi zorunlu değildir. Ebu Haşim ise akıl, aklî bilgileri bilmede yeterli olduğundan bir peygamberin şeriat olmadan gönderilmesi caiz değildir, der. Çünkü sadece akıldaki bilgileri onaylamak için bir elçinin gönderilmesi abestir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fî'l-muhît-bi't-teklif*, 3/434; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi-şerhi'l-tecrîdî'l-itikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemiyyi, 1988), 331.

⁸ Rauf eş-Şemmerî, *el-Vücûdü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadîd* (Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslamî, h. 1392), 69-71. Hanefî de vahyin düşünceyi harekete geçirici etkisine atıfta bulunur. Çünkü vahiy sessizdir ve anlayış ve eylem dışında düşünceye veya davranışa dönüşmez. Vahyin kendisi zihinde, gerçeklikte, toplumda ve tarihte kurulmuştur. Vahiy, genel esasları vermiş ve ayrıntıları nesillerin çalışma ve çabalarına bırakmıştır. Bu da anlama, yorumlama ve anlamlandırma sürecinin başlangıcı demektir. Dolayısıyla vahyin vatanı ve asıl yeri, anlamadır. Anlama yoluyla vahiy gerçekliğe, toplumsal bir yapıya ve tarihin bir hareketine dönüşür. Daha ziyade bir metni anlamamanın ölçüsü, bu anlayışın akıl ve duyularla ne ölçüde örtüştüğüdür. Metin, dile ve nüzul sebeplerine bağlı olup, bunlara atıfta bulunulmadan anlamı anlaşılamaz. Bu da ancak nazarî tefekkür ile mümkündür. şayet nazar olmasaydı, vahiy sessiz kalmaya devam ederdi. Kitap ve sünnetin anlaşılmasında nazar mutlak şarttır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hanefî, *Mine'l-akide ila's-sevra*, 1/286-290.

⁹ Hanefî, *Mine'l-akide ila's-sevra*, 1/317; Kutsal gelenek fikrinin eleştirisi için bk. Namık Kemal Okumuş, "Gün ve Geleceği İskalama Tercihinin Aşkın Formu: Kutsal Gelenek Perspektifi", *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 24-47.

¹⁰ Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Şerhi Cümelü'l-ilm ve'l-amel*, thk. eş-Şeyh Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî (Tahran: Dârü'l-Üsve, h. 1409/1988), 127; İnsanın mükellef olmasını gerektiren nedenlerin Mâturîdî düşüncesinde izahı için bk. Metin Avcı, *İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 384-392.

Mu'tezile'nin nazar konusunda insan doğasına özel ilgi gösterdiği açıktır. Çünkü akıl sahibi her varlık, doğal olarak, bilinen ya da varsayılan zarardan kaçınma eğilimi içerisindedir. Hasta birinin tedaviden kaçmanın zarar vereceğinden koktuğu için hoşlanmadığı ilaçları içmesi ya da bir insanın hırsız ve yırtıcı hayvanların olduğu bir yolu tercih ettiğinde zarar görme endişesi taşıdığından diğer bir yolu seçmesi bu eğilimin tabî olduğunu gösterir. İnsanda bu korku halini var eden şey ise içgörü, vicdânî ses ya da hâtır adı verilen içten gelen bir çağrıdır. Bu aynı zamanda yaratmayı gerçekleştiren ve evrende düzeni sağlayan varlık hakkında aklî/zihnî bir uyarının (hâtır)¹¹ var edildiği anlamına da gelmektedir. Böylece insan, bilgisizliğin zararından korunmak için akıl yürütmeye daha da fazla yakınlaşır. Akıllı varlığın korku ve zarardan emin olmak için hakikati araştırıp doğru olanda karar kılmaya yakınlaşması ise nazar ve hâtırın işlevsel yönüne (lütuf) işaret etmektedir.¹²

Mu'tezile'nin bilgi bahsinin merkezinde yer alan her iki kavramı bütün yönleriyle ele almak makale düzeyinde elbette mümkün değildir.¹³ Ancak özellikle hâtır kavramını merkeze alan önemli çalışmaların varlığı da dikkat çekicidir.¹⁴ Kavramın tanımı, mahiyeti, nitelikleri ve temel ayrımları vb. üzerine kaleme alınan bu çalışmaların yanında bireyi bilgiye ulaştırmada nazar ve hâtırın işlevini tartışmak da önemli bir husustur. Özellikle düşünmeye yönelten motivlerin insanın kendisinden ve çevresinden kaynaklanan faktörlerle ilintisi hedeflenen özgünlüğü sağlayacaktır. Diğer taraftan geçmişte kalan bir tartışmayı salt bugüne taşımak makalenin temel hedefi değildir. Çünkü bugün, modern çağın (sanal) uyarınları bireylerin zihnini yönlendirmede (iyi veya kötü) hâtır işlevi görmektedir. Bu merkezde kaleme alınacak makaleler için çalışmanın bir fikir oluşturması da arzu edilmektedir. Şu halde insanın kendinde bulduğu çağrıcıların ve tecrübî olguların düşünceyi ne yönde etkilediği, insanı 'düşünür' kılan faktörlerin neler olduğu, akıl yürütmenin varoluşsal ve olgusal nedenleri makalede ulaşılmak istenen hedef olacaktır. Mu'tezilî düşüncede insan, düşünen, anlayan ve algılayabilen bir varlık olarak bilgiye ulaşmanın koşullarını düzenleyebilir. Akıl, bir nesne, delil ya da olgu ile zihnî bir bağ kurduğunda düşünme edimi gerçekleşir. Nazar da fikir kavramıyla tanımlanır ve delil ile ilintisi düşünmenin kaynağını oluşturur. Havâtır ise insan

¹¹ Şerif el-Murtazâ hâtır, "mananın kalp (zihin) ile tasavvuru" şeklinde tanımlar. Tanım için bk. Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hüseyin b. Müsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, "el-Hudûd ve'l-hakâik", *Resâilü'l-Murtazâ*, haz. Seyyid el-Mehdî er-Recâî (B.y.: y.y., h. 1405/1984), 2/270.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûlî'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/112; Cüşemî, Allah hakkında bilgiye götüren nazarın vücûbiyeti konusunda farklı nedenlere de değinir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi-nasîhati'l-âmme*, thk. Cemal eş-Şâmî (B.y.: y.y., h. 1438/2016), 91; Ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *Şerhü cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 127-128.

¹³ Konu hakkında takip edilecek çalışmalar için bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 128-251; İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 29-78;

¹⁴ Hâtır hakkında farklı konulara ayrılmış çalışmalar için bk. Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, "Kelâm ilminde Havâtır Kavramının Yeri", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 187-216. Nuray Durmuş, "Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 452-476; Osman Nuri Demir, "Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3943-3958; Abdülgahtar Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2006), 29-56.

zihnini delile yönlendirici bir uyaran ve motivdir. Bu nedenle akıllı her varlık düşünmeyi erteleyemez, önleyemez ve devredemez. Peki, bütün bunlara rağmen insan iradesiyle düşünmemeyi tercih edebilir mi? Mu'tezile açısından bu sorunun cevabı, insanın kendi doğası ve kendisi dışında dışsal faktörlerin buna izin vermeyeceğı, olacaktır. Bu itibarla makalede akıl sahibi mükellef varlık için nazar ve hâtırın ontolojik ve epistemolojik önemi, her iki kavramın bir faydadan yoksunluk ve bilgisizlik korkusuyla mantıksal ilintisi, bireyi bilgiye ulaştırmada işlevi, tabîi ve tecrübî faktörlere bağılı nitelik ve özellikleri tasvirî yöntemle irdelenecektir. Çalışmada temel kavramların detaylı lügavî ve ıstılahî tahlillerine ayrıca tarihî arka planına yer vermeden¹⁵ Mu'tezile'nin her iki kavram üzerinden bilgisizliğin neden olacağı zarardan uzaklaşma gayesinin temel parametrelerine yoğunlaşp ana tema kurgulanacaktır.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. BİLGİNİN OLUŞMASINI SAĞLAYAN BİLİŞSEL FORM: NAZAR

Aklı bilgiye hazır hale getirmek ve bu doğrultuda sahih fiiller ortaya koymak için insan düşünmeye (nazar) ihtiyaç duyar. Düşünmeye muhtaç olmak ise faydalar elde edebilme ve zarardan kaçınabilme arzusunun en tabîi halidir. Bu nedenle Mu'tezile, zararı engelleyici bir mahiyete sahip olduğu için nazarın vâcip olduğunu özellikle vurgular.¹⁶ Nazarın meşakkat içermesi ve teklifin konusu olması da onu zarûrî olarak bilmeyi gerekli kılar.¹⁷ Kâdî Abdülcebbar'a göre teklîf, nazarı gerektiriyor ise mükellefi marifetullahı ulaştıran nazarı terketmesi mümkün değildir. Çünkü o, insanın yükümlülüğünün Allah'ın varlığına dair bilgiden sonraki aşamada gerçekleşeceğini düşünür. Bu nedenle nazarın yerine başka bir unsurun geçmesini mümkün görmediğinden nazarı mudayyak vacip olarak niteler.¹⁸ Allah'ın vacip kıldığı şeylerin ilki nedir sorusunun anlamı da ona göre Allah'ın vücûbunu öğrettiğı şey demektir.¹⁹ Zira en nihayetinde nazar, insanı en iyi ve faydalı bilgiye (Allah) ulaştırır ve uhrevî mutluluğa kaynaklık eder. Bu doğrultuda İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141), Mu'tezile'nin, Allah'ın varlığını ispat etmede nazara²⁰ güvendiklerini ve aklî ispat yöntemi olarak cisimlerin

¹⁵ Detaylı lügavî ve ıstılahî anlamı için Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", 31-35; Tarihsel arka planı için bk. Yakut, "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri", 190-194.

¹⁶ Akıl yürütmenin vâcip olduğunu bilmek ise tıpkı zulmün kabih olduğunu bilmek gibi öncelikle icmâlî düzeydedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/110.

¹⁷ Zarar ve kötü olan şeylerden sakınmak ancak bilgi ile mümkündür. Bilgi ise teklifin temelini oluşturur. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/70, 94.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/68-70, 114.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, Ebû Haşim'in görüşü doğrultusunda iyiye yaklaştırıp kötüden uzaklaştıracak lütuf yönüne işaret eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/72.

²⁰ O, nazarın "fikir" olan anlamı yerine Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin tanımını tercih eder. Ona göre nazar, zan ve itikatların tertibini gerektiren teemmül (talep edilenin bilinmesi için gereken nazar)dür. Detaylı bilgi için bk. Rüküddîn Mahmûd b.

yaratılmış olduğu tezini önemsediklerini belirtir. Onların bu hususta “nazar, Allah’ı bilmede vaciplerin ilkidir”, ilkesinden hareket ettiklerinin altını çizer. Bunun anlamı, mükellefe vacip olan diğer şeyleri gerçekleştirmeden önce yerine getirmesi vacip olan ilk fiilin nazar olduğudur. İbnü’l-Melâhimî, mükellefin nazar konusunda uyarıldığını da düşünür. Onun düşüncesinde Mu’tezile’nin kastı, nazarın alternatifi olmayan (mudayyak/muayyen) bir vacip olduğu, teklifin başlangıcıyla birlikte yaşamın herhangi bir anına ertelenmesinin mümkün olmadığıdır.²¹ Bununla birlikte İbnü’l-Melâhimî, nazarın vacipliğiyle bilginin vacip olması arasında doğrusal bir bağlantı kurar. Buna göre mükellefin Allah’ı, birliğini (tevhîd) ve hikmetini bilmesi vacip ise bunun yolunun nazar olduğunu da bilmelidir. O, bir vacibin yerine getirilmesi kendisinden önce başka bir fiilin gerçekleşmesine bağlı ise o fiilin de vacip olduğunu düşünür. Örneğin Allah’ı bilmek, öncesinde birbirine alternatif iki vaciple gerçekleşirse muhayyer; alternatifi olmayan bir vaciple gerçekleşirse muayyen vaciptir. Öyleyse nazar, muayyen vacip olarak Allah’ı bilmenin tek yoludur.²² Nazar, vaciplerin ilki olduğuna göre herhangi bir mükellefin bundan istisna edilmesi de mümkün değildir.²³ Çünkü insan, nazarı kendi benliğinde apaçık bir şekilde idrak eder. Nazar hakkında insan bilgisi zarûrî olduğundan şüphe ihtimaline de yer bırakmaz.²⁴

Buradan hareketle nazar, bilgiye ulaştırması ve şüpheleri izale etmesi yönüyle hasen; bilgisizliğin oluşturacağı zarardan kaçınmayı sağlamasıyla da vaciptir.²⁵ Bu doğrultuda Mu’tezile’ye göre “nazar, vaciplerin ilkidir” sözü, “vacip ve ilk olmaklık” şeklinde iki iddia ve bunu ispatlayacak iki öncüle dayanır. Vacib, nazar ile özel bağlantılıdır ve bilginin zorunluluğu nazarı takip eder. Çünkü akıllı biri, Allah’ı bilme konusunda nazarı terk ettiğinde bir zarar ile karşılaşmaktan korkar. Onun nazarı terk ettiğinde başına zarar gelmesinden korkması, nazarı vacip kılmaktadır. Sadece nazarın terki halinde oluşacak zarardan korunmak için teklifin şartları tamam olduğunda Allah’ın bu nazarı mükellefe vacip kılması gerekir. Dolayısıyla terk ile oluşan korku, nazar terk edildiğinde ve yaratıcı tanınmadığında (marifet) O’nun azabından ve gazabından güvende olamama iç sesinin akılda (hâtır) yankılanmasıdır.²⁶ Zamanla korkuya neden olan hâtır’a farklı sebepler ilişir ve giderek artar. İnsanların arasına karışıp bir kültür

Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitabü’l-Mu’temed fi-usûli’l-dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Müessesetü Mutalaâti İslami, 2012), 29.

²¹ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *Kitabü’l-fâik fi-usûli’l-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2010), 38; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-mu’temed fi-usûli’l-dîn*, 75; Kâdî Abdülcebbar, teklifin, terkinden korkulan nazarın vacip olduğunu bilmekle ilişkili olduğunu vurgular. İlgili bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/237; Mu’tezilî epistemolojide zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi bilme yöntemi delalet ve delildir. Nazar da delil ile medlul arasındaki delalet ilintisinden doğar. Delalet ve delil de insanı düşünmeye yönlendirir. Nazar, delilden hareketle medlulün bilgisine doğru sükûn hali ortaya çıkıncaya kadar devam eden bir süreçtir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, 42.

²² İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-Mu’temed fi-usûli’l-dîn*, 77.

²³ İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-Fâik fi-usûli’l-dîn*, 39; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-mu’temed fi-usûli’l-dîn*, 77.

²⁴ Memiş, *Mu’tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 191; Mu’tezile’ye göre kişi, nazara yöneldiğinde kendisini düşünen (nâzır) olarak bulur. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/30-31.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/436.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/338; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-fâik fi-usûli’l-dîn*, 38; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-mu’temed fi-usûli’l-dîn*, 76.

ve medeniyet içerisinde varlığını sürdürürken dinlerin ve inançların farklı farklı olduğunu görür ve Allah'ı bilen insanların bilmeyen diğerlerini korkuttuklarına şahit olur. Bu aşamada farklı olan pek çok inanç ve düşünce arasında hakkı ve hakikati bilmediği takdirde azabı hak edeceği veya zarara uğrayacağı korkusuna kapılır. Ancak bu korku nedenini (azap), bir peygamberden ya da önemli bir bilginden de işitebilir ya da bir kitabı incelediğinde bu korkunun nedenlerine tanık olabilir.²⁷ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), bir peygamberin (korkutan) sözüyle birlikte bilginin tab/doğası gereği zorunlu olarak oluşacağı iddiasını kabul etmez. O, bu görüşü Câhız'ın (ö. 255/869) ve takipçilerinin benimsediğini ileri sürer. Ona göre zarûret, bir peygambere olan ihtiyacı sonlandırır. Çünkü Allah, tabiat için bir mahal hazırlamaya her daim kâdirdir. Dolayısıyla bir peygamber olmasa da Allah'ın yerleştirdiği bu tabiat, onu düşünmeye ve bilmeye zorlamış olur.²⁸ Bu takdirde yeryüzünde tercih yetisi ve inkârın varlığından söz edilemez. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah, nazar yoluyla bilinmelidir; çünkü O, algı/sezgi yoluyla veya zorunlu bilgiyle bilinemez. Allah'ın zorunlu bilginin bir parçası olması, tıpkı gecenin karanlık ve gündüzün aydınlık olduğu konusunda hemfikir olmak gibi, akıl sahibi bütün varlıkların O'nun varlığı hususunda hemfikir olmasını gerektirir. Ayrıca zorunlu bilgi, kişinin kendisinden inkâr edemeyeceği kesinlikte kendisini dayatan bilgidir. Buna rağmen bazı inananlar daha sonraki yaşamlarında inançsız olmuşlardır.²⁹ Üstelik Allah hakkında bilgi ya da adalet içerikli bilgiler zorunlu ise bunlardan vazgeçmek mümkün de değildir. Aksi halde tüm inanmayanların mazur görüldüğünü kabul etmek gerekir.³⁰ Şu durumda Mu'tezile'de nazarın vacip olarak kabul edilmesi özellikle dinî alandaki işlevi nedeniyle.

Bu doğrultuda İbn Metteveyh, nazarın vacip olması hususunda temelde iki aşamaya işaret eder. İlk olarak akıl sahibi birey nazarın vacip olduğunu bilir. Çünkü bir zararı kendisinden nazarla uzaklaştıracağına farkındadır. Bu, bütün mükellefleri kapsayan tümel bir olgudur. İkincisi ise bir hâtırın eşlik etmesi, bir davetçinin çağrısı veya farklı fikirleri işitmesidir. Bu da nazarı terk ettiği takdirde bir korkunun oluşmasını sağlar. İnsanların dünya işlerinde düşünmeyi terk etmeleri halinde uğrayacakları zararın endişesi dinî alana da yansır. Böylece akıllı birey, nazarı terk ettiğinde dinî meselelerde de zarara uğrama riskini göze

²⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 38; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fî-usûlid-dîn*, 76.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/322.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın zarûrî olarak bilinmezliğinin ikinci delili olarak insan iradesine ve kastına işaret eder. İnsanın kasıtlı olarak O'nun varlığına işaret eden delillere başvurmadan bilginin gerçekleşmeyecek olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/86-90; Şu halde Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ı bilme yolunda ilk vacip, nazara yönelmektir. Çünkü Allah, ne zarûrî olarak ne de müşahade ile bilinebilir. O, zaruretini, insanın iradesi dışında gerçekleşen şey olarak niteler ve insanın şek ve şüpheyle kendisinden uzaklaştırması mümkün olmayan bilgi şeklinde anlar. Allah hakkında bilginin zorunlu olması ise inanç ya da inkâr gibi bir seçeneğe imkân tanımaz. O'na dair bilgi/inanç müşahade edilenin bilinmesi gibi zorunlu hale gelir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/78, 80, 82.

³⁰ J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdîl-Quğât Abû'l-Ħasan 'Abd Al-Jabbâr Bin AĦmad Al-Hamadânî* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 228-229; Allah'a imanın psiko-sosyal temelleri için bk. Seyithan Can, "Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Bir Değerlendirme)", *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık/2020), 473-501.

alamaz.³¹ Bunun yanında Mu'tezile açısından bilgiyi elde etme sürecinde tecrübe olgusu da oldukça önemlidir. Daha doğrusu tecrübe ve deneyimler olmaksızın insan aklının bilgiyi üretebilmesi kolay değildir. Bu yönüyle tecrübeler, aklı aşıl原因an faktörlerin başında gelir. Dolayısıyla Mu'tezile nazarında her şey akla muhtaç ise akıl da tecrübelerle ihtiyaç duyar.³² Şu halde düşünme edimi, insan doğasının bir parçası olsa da aynı zamanda insanî tecrübenin bir ürünüdür. Nitekim mükellef, aklî olgunluğa eriştiğinde korku unsuru da oluşmaya başlar ve zarardan kaçınmak için nazarın zorunlu olduğunu anlar. Aklî olgunluğun başlarında bu hal gerçekleşmez ise nazarı gerektiren sebeplere hâtır ve benzeri unsurlar bitişir. Örneğin insanların arasına karıştığında şiddetli endişeye sevk edecek bir takım ihtilaflara tanık olmaya başlar.³³ Ancak burada, korku vurgusunun nazarı (değer olarak) önceleyen bir faktör olduğu anlaşılmamalıdır. Nazar, insanın kendinde bir (düşünür olma) hal iken; korku içsel çağrıcılarla ya da bireyin dışında dışsal faktörlerle olabilir. Peki, burada nazarı terk korkusu, zarara uğrama endişesi nedeniyle vaciplerin ilki olabilir mi? Vurgulandığı üzere korku, ancak nazarın önemini ve değerini idrak ettikten sonra mümkündür. Korku, nazarın akabinde düşünmenin faydası anlaşıldıktan sonraki süreçte oluşur. Dolayısıyla nazar, mutlaka korkuya dayalı değildir. Aksine, rasyonel bir varlık olarak insan doğasının, mükemmelliğinin, amaç ve hedeflerinin bir ifadesidir.³⁴ Kâdî Abdülcebbar'a göre korkunun zarar verdiğini ve zarardan uzaklaşmanın gerekli (vacip) olduğunu düşünen her akıllı varlık, hakikati bilmek için akıl yürütmeye ihtiyaç duyar.³⁵

Nitekim nazar, insanı bilgiye ulaştıran bir yol ise nazarın vacip olduğunu bilmek bundan daha da önemlidir.³⁶ Bu zorunluluğu Kâsım b. Muhammed (ö. 1029/1620), susuzluğu gidermek, yemekle doymak gibi insan da nazarı idrak etmenin zarûrî olduğunu bilir, sözüyle dile getirir.³⁷ Burada Himmâsî (ö. 600/1204'ten sonra), nazarın vacip olduğu noktasında fikir ayrılığı yokken vaciplerin ilki olduğu hususunda görüş ayrılığı olmasını sorgular. O, vacip oluşun iki yönüne işaret eder. İlki, nazarın bizzat kendisine yönelik vâciplik; diğeri de bilgi/marifete dönük vücûbiyet. Nazarın kendinde vacip oluşunu, zararı uzaklaştırma motiviyiyle açıklar. Çünkü zararı uzaklaştırma şeklinde vacip oluş yönü, aklen bilinebilir.

³¹ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fî'l-muhît-bi't-teklîf*, 3/277; Kâdî Abdülcebbar nazarı, ticaret ve tıp gibi dünyevî işlerde ve dinî hususlarda nazar olmak üzere ikiye ayırır. Dinî konularda nazar ile hasmın iddiaları (şüphe) karşısında nazara yönelmeyi ve marifetullahı ulaşmak için deliller üzerinde nazarı kasteder. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/74; Din ve dünya alanlarında nazarın mahiyetine dair detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/313, 315-324;

³² Ali Muhammed Nerîr, *Mu'teziletü'l-Yemen Devletü'l-Hâdî ve fikrühü* (Beyrut: Dârul-Avde, 1981), 146.

³³ İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben (Beyrut: Matbaatü'l-Katulikiyye, 1965), 1/19.

³⁴ Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, 1/324.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/110.

³⁶ Mu'tezile'ye göre Allah'ın nazar ve ma'rifeti mükellefe vacip kılması hasendir. Kâdî Abdülcebbar buna sebep olarak nazarın lütuf olmasını gösterir. Lütuf, kişiyi vacip olanı yapmaya kabih olandan da kaçınmaya yaklaştıran bir etken olduğundan nazar ve marifet de bireyin vacibi yapmaya kabihini terk etmeye yakın olmasını sağlar. Ebû Hâşim ise mükellefin sevaba ulaşmasının nedeni olarak gördüğünden nazar ve marifetin vacip olduğu fikrine daha yakındır. Ebu Ali de cehalet ve şekin gerekçe oluşturmaması, cehaletin mazur görülmemesi ve mükellefe vacip olan nimete şükürün ifası için vacip olduğu kanaatinde. Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 150-153.

³⁷ İbnü'r-Reşîd el-Kâsım b. Muhammed Alî ez-Zeydî, *el-Esas li-akâidi'l-ekyâs* (Sa'da: Mektebetü Ehlü'l Beyt, ts.), 25.

Üstelik zarar bilinsin ya da varsayılsın doğal bir eğilimdir. Aklî olgunluğa erişen her bireyde akıl yürütmenin terki halinde zarara uğrama korkusu oluşur. Bu korkudan emin olmak için de birey nazara yönelir. Bilgiye dönük olan taraf ise Allah'ı bilmenin vacip olduğudur. Bu bilgiyi bireye sağlayacak olan edim de yine nazardır. Buna göre vacip olan bir şey ancak vacip olan diğer bir şeyle gerçekleşir. Allah'ı bilmenin vacip oluşu, nazara yönelmenin vacip olmasının tabîi sonucudur.³⁸ Dolayısıyla nazar, bilinmesi gereken varlığa ulaşmanın aslî yolu olduğuna için ilk vaciptir. Bu nedenle Cüşemî (ö. 494/1101), Allah bilininceye kadar³⁹ delil üzerinde nazar/akıl yürütmenin gerektiğini özellikle vurgular.⁴⁰

Diğer taraftan Mu'tezile, teklif ile bağıntısı söz konusu olduğunda nazarın ilk vacip olma iddiasına yöneltilecek itirazların da farkındadırlar. İbnü'l-Melâhimî, aklî olgunluğa erişmiş bireyin bir başkasına zulmetme gibi kabih bir fiili yapmaması nazarı önceleyen bir fiil değil midir? sorusunu sorar. O, "nazarın vacip ilk fiil" olduğunu yineler ve kabih olan bir eylemi yapmamayı fiil olarak nitelemez. Ancak nazar yerine getirilmezse vacip olan fiil ihlal edildiği için kabih fiil yapılmış olur. Diğer yönden mükellef, kabih olan bir fiilden kaçınma imkânına sahip iken; onun ilk vacip olan nazardan sakınması mümkün değildir.⁴¹ İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları), "nazar, vaciplerin ilkidir" görüşüyle kastın, mükelleflerden herhangi birinin kaçınamayacağı ilk vacip olduğudur. Ona göre nazar bu kayıtla tarif edildiğinde pek çok soru geçersiz kalacaktır. Çünkü nazarın dışında diğer vacipler, mükellefler tarafından yerine getirilmeyebilir. Bazı insanlar Allah'ın nimetlerine şükür konusunda şüphe içerisinde olabilir. Yine bir başkasının sağladığı nimetlere teşekkür etmek, Allah'ın dışında bir başkasına şükranlık ifadesidir. Bu nedenle Allah'ın nimetlerine şükretmek, vaciplerin ilki olamaz. Üstelik nimete şükretmek, Allah'ı, sıfatlarını, adaletini ve hikmetini bildikten sonra mümkün olan bir vaciptir.⁴² Şu halde onların düşüncesinde nazar, bilgiye ulaştırsın ya da ulaştırmamasın doğası gereği alternatifi bulunmayan ve bireyin kaçınma imkânı olmayan bir hali (düşünme yetisi) ifade eder.

İbn Metteveyh, vacip olduğuna bilinmese de nazar nedeniyle mükellef olmayı, vücûbiyetini bilme imkânına (temekkün) sahip olmakla izah eder. Çünkü vacip olduğuna bilmek için aklî olgunluk gereklidir. Hatta aklî olgunluğa erişen için ilk vacip nazardır. Ona göre temekkün, nazarı vacip kılmaz. Çünkü nazar için aklın kemale ermesi zorunlu koşuldur. Öyleyse mükellef, akıllı birinin nazarın vacip olduğunu bilmesi kaçınılmazdır.⁴³ Mu'tezile'de nazarın vacip olmasıyla marifetullahın vacip olduğunu bilme arasındaki ilişki, bir zorunluluğa

³⁸ Sedüddîn Mahmûd el-Hımmasî er-Râzî, *el-Münkız mine't-taklîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, h. 1414), 1/255-256.

³⁹ Allah hakkında insanın aklına bazı düşünceler (havâtır) geldiğinde bunun mutlak surette dış dünya ile (zâtın metafizik gerçekliği) mutabık olması düşünülemez. Bu düşünceler, sarih akla değil de vehme de dayanabilir.

⁴⁰ Cüşemî, *er-Risâle fi-Nasîhati'l-Âmme*, 87; Bilimsel, felsefi ve dinî bilginin üç yöneliminden söz edilebilir. Bilgi, tabiatı anlamak için; felsefe varlığı anlamak için, din de şeriatı anlamak için insanî çabayı oluşturur. Ayrıntı için bk. Abdülkerim Suruş, *el-Kabz ve'l-bast fi'ş-şerîa'* (Beyrut: Darü'l-Cedid, 2002), 32.

⁴¹ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 39; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûli'd-dîn*, 77.

⁴² İbn Metteveyh, *Kitabü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/19.

⁴³ İbn Metteveyh, *Kitabü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/18.

işaret eder. Bu da ilim ve marifetin nazardan doğmasıdır. Nazar, (Allah hakkında) bilgiye ulaşmanın tek yolu ise bunun dışında başka bir yola başvurulması bilme imkânını sağlamaz. Çünkü vacip olanı bilmek ancak vacip olan başka bir şeyin varlığına bağlıdır. Fakat Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 460/1067), Mu'tezile'nin bütün bu öncüllerinin teorik olduğu iddiasına eleştiri yöneltir. Nazarın vacip olduğunu bilme onlara göre nazarîdir. Öyleyse onların iddiası, "nazarın vacip olduğunu bilinceye kadar nazar etmeyeceğim" söylemini dile getirmek gibidir. Bu sebeple Tûsî, "vücûb, vücûbu bilmeye dayanmaz", der. Aksi halde devr lazım gelir. Ona göre sadece vücûbiyeti bilmenin imkânı üzerine konuşulabilir ki imkân tamamında söz konusudur.⁴⁴

Tûsî'nin dikkat çekmek istediği husus, Mu'tezile'nin nazarın vacip olduğu kanaatinin, vacibin ne olduğu bilgisine dayanmadığıdır. Cehalet neticesinde mükellefin varsayılan zararı def etme isteği, Mu'tezile'nin vacip kavramına yüklediği pratik anlamdır. Dolayısıyla oluşacak bir zarardan ancak nazar ile kaçınılabılır.⁴⁵ Tûsî'ye göre nazarın, zarardan kaçınmak için vacip olduğu iddiası vâcip olmanın gerekçesi olamaz. Fakat Kâdî Abdülcebbar zarardan kaçınmanın ister malum ister maznun olsun vacip olduğunu savunur. Aklî olgunlukla birlikte emaneti iade etmenin ya da nimete teşekkür etmenin vacip olduğu delille sabit olur. Akıl sahibi her birey, zararın korkutan içeriği nedeniyle bu hususta bir kafa karışıklığı yaşamaz. Bu nedenle bu zararı sona erdirecek yöntemi düşünmesi, zarardan sakınmak için gereklidir. Kâdî Abdülcebbar, zarardan sakınmanın vücûbiyetine yapılan vurgunun adeta ilcâ sınırına ulaştığını düşünür. Kendisine zorlanılan eylem (nazar), vacip olmanın kesinliğini adeta vurgulamaktadır. Nazar ile korkunun yok olacağı kanaati de nazarın vacip olmasını zorunlu kılar.⁴⁶ İnsan, kendisini ve çevresini anlamaya çalışır, mükellef olduğu kanısına sahip olur, bir yaratıcı fikrine ulaşır, O'nun razı olduğu ve hoşnut olmadığı fiiller olduğunu kabullenmeye başlar. Allah'ın yasakladığı bir suçu işlediğinde, akıllı varlıkların olumsuz fiilleri kınadığını tecrübe etmesiyle bir cezayla karşılaşabileceği hissi güçlenir. Bu da nazarı terk ettiğinde şiddetli bir korkunun (zarar) eşlik ettiği anlamına gelir. Bir anlamda nazar, bireyde oluşacak korkuyu yok etme motivinin mantıksal zeminidir. Ayrıca düşünüp sorgulama neticesinde bireyin bilmediğine vakıf olmaya yakın olması da pratikteki değerine işaret etmektedir.⁴⁷

İbnü'l-Melâhimî, "nazarı terkten korkutma" konusunda ayrıca Hz. peygamberi asıl (akıl yürütmeye çağırın) olarak görür. Ayrıca bir kitaba muhatap olmakla oluşacak korkuyu hâtır konumunda değerlendirir. Diğer taraftan her çağda ulema, akıl yürütme konusunda bir temsilci görevi görür. Eğitim-öğretim faaliyetleri, entelektüel çevre, düşünme konusunda uyarılar vb. nazar için teşvik edici faktörlerdir.⁴⁸ Dolayısıyla insanın içten gelen bir çağrıcı olmasa da dinî ve dünyevî koşullarıyla içinde bulunduğu çevre onu düşünmeye sevk eder.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Dârü'l-Edva: Tahran, 1980), 58.

⁴⁵ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 59.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/310.

⁴⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 76.

⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 76.

Böylece Mu'tezile'de insanın düşünme edimi, alternatif pek çok faktörün etkisiyle ihmalî düşünülemeyen bir olguya dönüşür. Hatta herhangi bir insan topluluğuna karışmayan ya da bir inançla temas etmeyen insanı Allah'ın korkutması, gönlüne veya duyu algısına bir mana (hâtır) atmasıyla gerçekleşir.⁴⁹ İbnü'l-Melâhimî, bir insan bir dağ tepesinde insanlardan çok uzak bir yerde yaşasa dahi aklî olgunluk ve teklifin şartları oluştuğunda nazarı terk etmeye karşı aklında bu korkuyu Allah'ın var edeceğini söyler. Öyleyse nazar, bilgiye giden (tümel) yol ise nazarın vacip olduğunu bilmek bundan daha önceliklidir. İbnü'l-Melâhimî, zarardan korunma ya da korku unsuru olmadan düşünme ediminin varlığını aklına getirmez. En azından bunun imkânını sorgulamaz. Çünkü ona göre her akıllı varlık, bunun zorunlu doğasını zihnen/kalben hisseder.⁵⁰ Kanaatimizce o, teklif devam ederken nazardan kaçınmanın imkânsız olduğunu dolayısıyla bir yaratıcı fikrine ulaşmanın vücûbiyetini vurgulamak istemektedir. Yaratıcı hakkında bilgi, insanda bedîhî ya da sezgisel olarak bulunmadığından akıl, zarûrî olarak O'nu keşif yönteminin nazar olduğunu anlamalıdır.⁵¹ Taklid, bu tür bir bilgiye ulaşmanın yolu olmadığı gibi Allah'ın ya da bir elçinin haberi de ancak öncesinde Allah'ı ve hikmetini bilme koşuluyla bir metoda dönüşür. Şu halde Mu'tezilî düşüncede nazarın dışında bu bilgiyi sağlayacak daha üstün bir bilme yöntemi yoktur.⁵²

Alternatif bir yol olarak nimete şükranlık duymanın zorunlu oluşuyla Allah'ın bilinebileceği iddiası, nazarın şartsız ilk vacip olma kaidesine engel teşkil etmez. Çünkü bir insanın verilen nimete tafsilatlı bir şekilde şükretmesi mümkün değildir. Ancak bir şart üzere şükretmesi mümkündür. Bu da bir şahsın, şayet bana nimet veren bir yaratıcı var ise ben onun nimetini itiraf edebilirim, kaydıyla ifade edilmesidir. İbnü'l-Melâhimî, nazarın vacip olmasıyla bu durumun -alternatif oluşturacak şekilde- ilgisini kurmaz. Ancak teklife konu olan başka bir vacibin nazara bitişmesinin imkânsız olmadığını göstermeye çalışır. Dolayısıyla nazarın vacip oluşuna nimete şükretmek gibi başka bir vacip bitişse nazarın vücûbiyetini yine de öncelemez. İbnü'l-Melâhimî, nazarın tercih edilen vaciplerden biri olabileceği düşüncesini kabul etme eğiliminde değildir. Namaz, oruç gibi Allah'a ibadet etmeyi sağlayan diğer şerî vacipler de ancak Allah'ı, birliğini, hikmetini ve ibadete müstahak olduğunu bildikten sonra geçerli ve hasen olur. Dolayısıyla kulluğu hak etmeyen bir varlığa ibadet etmediğinden emin olmak için kişi nazara ihtiyaç duyar. Bu sebeple semî deliller üzerinde nazar, Allah'ın bilmeye ulaştıracak evvelî bir yöntem olmadığından kişinin kendi özsel nitelikleri hakkında düşünmesi ya da âlemdeki hadislerle tanıklık edip cisim olmayan kadîm bir yaratıcının olması gerektiğini anlaması gibi aklî delillerle nazara yönelmesi gereklidir.⁵³

Nazarın her zaman bilgiye götüreceğinden nasıl emin olabilir? Akabinde bir cehaletin de oluşması mümkün müdür? Hımmâsî, akıllı birey, karmaşık ve şüpheli durumların

⁴⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 38.

⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 76.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/90.

⁵² İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 39; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 77.

⁵³ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 40; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*, 78.

bilincinde olsa da bütün nazarların hasen olduğunu bilir. Bazı nazarların da vacip olduğunu ihmali durumunda zarara uğrama riskinin de idraki içerisinde. Öyleyse hasen olduğunu bildiği bir şeyin kabih olma ihtimalini düşünmez.⁵⁴ Çünkü akıllı biri, düşündüğünde ve şüpheyi pekiştiren işlerden kaçındığında doğruya ve makule daha yakın olacağını tecrübe eder. Asıl sorun ise bireyin düşünme ve soruşturmayı terk etmesidir. Hımmâsî bunu bir benzetme üzerinden izaha çalışır. Bir yere gitmek isteyen kimsenin önünde tercih edebileceği iki yol vardır. Zeyd ilk yolun güvenli ve kestirme olduğunu, diğerinin tehlikeli ve uzun olduğunu iddia etmektedir. Amr da tam tersi iddiada bulunmaktadır. Bu durumda bireye düşen araştırması ve güven içerisinde oluncaya kadar sorgulamasıdır. Eğer öncesinde düşünmeksizin işi şansa ya da tesadüfe bırakırsa emniyet içerisinde olması mümkün değildir.⁵⁵ Bu nedenle nazar, tereddütlerin ve olasılıkların varlığı halinde zihinsel bir kesinliğe ulaştırarak güveni temin eden aslî faktördür. Ancak zaafı itibarıyla bireyler her zaman doğru düşünüp isabetli kararlar alamayabilir. Fakat düşünme sonucu hata yapmak, düşünmeyi (nazarı) reddetmek anlamına gelmez. Nazar, doğruya olduğu kadar hataya da yol açabilir. Fakat hem doğruyu hem de yanlış anlamının aracı yine nazardır. Asıl nazarı terk etmek kişiyi hataya sürükler ve bu, birey için daha tehlikeli ve riskli bir tercih olur.⁵⁶ Nitekim Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Ebû Haşim'e (ö. 321/933) göre kötü olanı talep kastıyla nazara yönelmek, nazarın hasen olan vasfına etki etmez. Bir insanın nazar ile maksadı kötülük ise bu yönde oluşan istek kabih iken, nazar her durumda hasendir.⁵⁷ Ebû Reşîd ed-Nisâbü'rî (ö. 641/0), Mu'tezile'nin nazarın hasen olduğu konusunda hem fikir olduğunu söyler. Çünkü nazar ile yeni bilgiler (tevlîd) üretilir, fayda elde edilir, zarara karşı temkîn oluşur, kabih olan şeylere fikrî duyarlılık oluşur. Kendisiyle zarardan kaçınıldığı bir şeyin vacip olma dışında bir hükmü yoktur. Vâcip olan bir şey de hasen'in dışında bir nitelik taşımaz.⁵⁸

Nazar, insanın diğer fiilleri gibi bir fiildir. İnsanın irade ve kudreti doğrultusunda ortaya çıkar. Bu sebeple güçlü ya da zayıf olması mümkündür. İnsanın fiillerinden olduğu için akıl yürüten biri, bu eylemiyle mükâfat ya da cezayı hak edebilir. Yine nazardan başka bir fiilin doğması da mümkündür. Nazar neticesinde doğan ilim ve marifet, bu durumda insanın ameli/ürünüdür. Dolayısıyla nazar ancak akıl ve temkin sahibi insandan sâdır olduğu zaman bilgi ortaya çıkar. Nazarın derecesine göre nazar ne kadar fazla olursa bilgiler artar, ne denli az olursa bilgi eksikliği fazlalaşır.⁵⁹ Bu bakımdan Mu'tezile, nazarın tevlîd edici işlevine dikkat çekmeye çalışır. İbn Metteveyh, nazar insanın fiilidir. Aynı şekilde bilgide ona aittir. Nazar ve

⁵⁴ Hımmâsî, *el-müinkız mine't-taklîd*, 1/259.

⁵⁵ Ayrıntılı nedenler için el-Hımmâsî, *el-Müinkız mine't-taklîd*, 1/257-258.

⁵⁶ Hanefî, *Mine'l-akîde ila's-sevra*, 1/288.

⁵⁷ Seyyîd Abdüssettar Meyhûb, *Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî ve erâihü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfi't-Diniyye, 2006), 153.

⁵⁸ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nisâbü'rî, *Mesâilü'l-hilâf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Y.y., 1979), 346.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/101; İsmüddîn Muhammed Ali, *Bevâkirü's-sekâfeti'l-İslâmiyye ve hareketü'n-nakl ve't-tercüme* (İskenderiye: Münşetü'l-Meârif, 1987), 119.

bilginin gerçekleşmesinde, kasıt ve devâ (var edici) etkendir, der.⁶⁰ Nazar, bilgiyi tevlîd eder.⁶¹ Nazar sonucunda zan ya da cehalet doğmaz. Delil üzerinde doğru bir şekilde akıl yürütüldüğünde bilgi oluşur. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf da nazarla birlikte meydana gelen ilim, bizim fiilimizdir, der. Câhız ise bilgilerin tümünün zarûrî olduğunu nazar anından tabiatı gereği bilginin doğduğunu söyler. Cüşemî, delil üzerinde akıl yürütüldüğünde hasen olduğuna yönelik bir itikadın/inanç meydana geleceği kanaatindedir. Ona göre nazarla birlikte doğrudan (ibtidâen) bir bilgi meydana gelse nübüvveti bilmek de o anda gerçekleşmelidir.⁶² Tûsî, tevellüdü kabule istekli değildir. Çünkü ona göre, âlemin değişken olduğ, her değişenin de mümkün olması gerektiği bilgisi bir şahsın zihninde meydana geldiğinde âlemin mümkün olduğunu bilmemesi imkânsızdır. Onun düşüncesinde bu imkânsızlığı bilmek zarûrîdir. Tevellüdü geçersiz kılan faktör ise bu şekilde bir bilgi, bir şahsın nefsinde oluştuğunda Allah'ın makduru altında olmasıdır. Dolayısıyla O'nun kudreti dışında gerçekleşmesi artık imkânsızdır. Eş'arîyye ise Allah'tan başka müessir olmadığı düşüncesi nedeniyle, nazardan sonra bilginin müessire muhtaç olduğ kanaatindedir. Öyleyse nazarla oluşan bilgi, Allah'ın fiilidir. Allah'a vacip olan bir şey olmadığından nazar sonrası bilginin gerçekleşmesi de vacip değildir. Esasında burada bilgi, her gün güneşin doğması olgusundaki gibi tekrarı nedeniyle sıradanlaşan bir adet üzere gerçekleşir. Allah'ın tekrar eden fiilleri dışında buna bir anlam yüklenemez. Mu'tezile ise bazı oluşların Allah'ın dışında müessir nedene bağlı olarak gerçekleşebileceği kanaatindedir. Eğer bir fiil bir vasıta olmaksızın doğrudan meydana geliyorsa mübâşir; ikincil bir nedene bağlı olarak meydana geliyorsa mütevellid fiillerdendir. Öyleyse akıl yürüten birinden bilgi, nazarın sonucunda doğmuştur. Nazarın akabinde ortaya çıkan bilgi de mütevellid vacip olarak nitelenebilir. Eş'arîler'de nazarın neticesinde Allah'ın bir bilgi yaratmaması mümkün iken Mu'tezile'de nâzırın fiiliyle bilginin doğması zorunludur.⁶³

Nazarın sonucunda bilgilerin tevlîd edildiği görüşünde Nazzâm'da (ö. 231/845) eklektik bir unsur göze çarpar. Onun, ilmi, kalbin hareketlerinden bir hareket olarak tanımlaması bilginin kalbin hareketinin zorunlu unsuru olduğunu gösterir. Bu durumda nazarın sonucunda doğan bilgi, Allah'ın fiili kabul edilebilir. Çünkü nazarın varlığıyla bilgiyi tevlîd edebilme tab/doğasını yaratan Allah'tır. Nazzâm'ın zihnindeki tab' fikri, Allah'ın varlığını ispat için de bir temel oluşturur. Ona göre âlemde zıt olan unsurların

⁶⁰ İbn Metteveyh, Eş'arîyye'nin nazarın sonrasında meydan gelen ilmin adet üzere gerçekleştiği iddiasına kısaca vurguda bulunur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/22; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/86.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/92-93; Ayrıntılı bilgi için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 195-196; İbn Metteveyh, akıllı birinin bilgileri iki şekilde elde ettiğini söyler. İlki, tevlîd ve sebebin müsebbebi gerektirmesi yoluyladır. Bu da ancak nazara temekkün (yetkinlik ve yeterlilik) ve nazarın vacip ve hasen olma niteliğinin bilinmesiyle gerçekleşir. Diğer de bilgileri edinmeyi (iktisâb) sağlayan özel bilgilerin akılda önceden var olması yoluyladır. Bu ise başlangıçta bir dâf ile gerçekleşmesidir ki tıpkı bir kimsenin uykusundan uyandırılması gibi nazar ve istidlâli hatırladığında bu hatırlatıcı (zıkr) onun için dâf olur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*, 3/236.

⁶² Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsan, 2018), 397.

⁶³ Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 60-61.

kendiliklerinden bir yerde birleşmeleri mümkün değildir. “Nazzâm, soğğun sıcakın zıttı olduğunu gördüm ve iki zıttın bir yerde kendiliğinden birleşmediklerine tanık oldum. Buradan anladım ki o ikisini bir araya getiren ve doğalarının aksine onları birleşmeye zorlayan biri var. Zorlanan ve engel altında kalan şey, zayıftır. Onun zayıflığı ve zorlayanın iradesi altına girmesi, hâdis olduğunu ve benzersiz şekilde onu var eden birinin varlığını kanıtlar. Allah’ın ateş, su, toprak ve havayı bir araya getirmesi bunların sonradan yaratıldığının ve onları bir araya getirenin insan olmadığının apaçık delilidir. Bunun yanında cisimleri var etme, onları bir iradenin etkisi altına sokma ve tabiatlarının dışına çıkarma onların zayıf olduklarını gösterir. Zayıf olmaları ise hâdis olduklarına delildir. Hâdis olduklarına göre onların oluş kaidelerini düzenleyen bir muhdis olmalıdır. Çünkü hâdisin muhdis var olması imkânsızdır.”⁶⁴ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla onun düşüncesinde nazar, Allah hakkında bilginin fitrî/tab’ kaynağıdır ve duyuların idrakinden soyut anlamlar çıkarabilme yetisidir.

Kâdî Abdülcebbar ise Allah’ı bilmenin istidlâlî olduğuna delil getirirken, bu bilginin belirli bir yonteme ve akıl yürütmeye dayalı olması gerektiğini söyler. Dolayısıyla bu bilgi, akıl yürütme sonucunda tevîd edilmelidir. Akıl yürütme fiilinin öznesi insan olduğuna göre nazar yoluyla elde edilen bilginin fâili yine insanın kendisidir. Kaldı ki sebebin fâiliyle sonucun fâili farklı kişiler olamaz. Akıl yürütme insanın fiili ise bu fiilin zarûrî olması da düşünülemez. Çünkü zarûrî, her halükarda insanın iradesi dışında gerçekleşen bilgidir.⁶⁵ Mu’tezile -genel anlamda- bütün insanların düşünmeye güç yetirebilme açısından fitrat temelinde eşitliğini savunur ve akıl noktasında insanlar arasında herhangi bir ayrıcalık mümkün görülmez.⁶⁶ Akıllı her insan, en asgarî bilgi düzeyi olarak bir yaratıcı bilgisine ulaşabilir. Bu nedenle Mu’tezile, Allah’ı bilmenin herkesin en birincil nazarî görevi olduğunda ısrarcıdır. Nihayetinde Allah’ı bilmenin yanında O’nunla ilişkili diğer hususları bilme arzusu, furû meseleleri de bilmeye götürür. Hatta şüphelere açık olsa da cüz, tafra, kümun, mudâhale gibi konularda da nazar imkânsız değildir. Üstelik nübüvvet hakkında nazara yönelen biri risâletle ilgili beyanları kabul etmek için doğruluğu üzerinde tefekkür edebilir. Kâdî Abdülcebbar’ın vurgulamak istediği, öncelik sonralık sırasının gözetilmesidir. Korkunun oluşmasında öncelik asıl olana yani düşünmemenin oluşturacağı korkuya olmalıdır.⁶⁷ Bu korku ve zararın izale yöntemi de öncelikle nazardır. Öyleyse nazar, mükellefin ilk fiilidir ve diğer bilgilerin varlığı da onunla doğrudan ilişkilidir. Nihayetinde Mu’tezile’nin kastı, zarara neden olan bu korkuyu sona erdirecek ‘düşünme’ yetisinin bir yöntem olduğunu fark etmektir. Sözü edilen bu korkunun düşünme fiiliyle birbirini bütünleyen ilişkisi ise bir sonraki başlığımızda yer alacak temadır.

⁶⁴ Ebü’l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *el-İntisâr-Mu’tezile Müdafaası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 76-77; Ayrıca bk. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-aklî fi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Merkezü’s-Sekâfi’l-Arabî, 2003), 50.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü’l-usûli’l-hamse (Mu’tezile’nin Beş İlkesi)*, 1/86.

⁶⁶ Muhammed Abdurrahman Merhaba, *Mine’l-felsefeti’l-Yunanîyye ila’l-felsefeti’l-İslâmîyye* (Beyrut: Avidat, 2007), 2/635.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/325.

3. DÜŞÜNMEYE ÇAĞIRAN TABİİ VE TECRÜBİ FORM: HÂTİR

Mu'tezile bilgi teorisinde aklın yönelimleri için hâtır önemli bir kavramdır. Genel kanaate göre hâtır, insanı düşünme ve akıl yürütmeye sevk eden ve onu zihinsel olarak harekete geçiren bir mekanizmadır. Nazarî bilginin oluşmasında ilk hareket noktası da hâtırdır.⁶⁸ Mu'tezile, insanın aslî hakikatlerin bilgisine özellikle de varoluşsal ilkelere aklın ulaşabileceğini kabul eder. Aklın aslî ilke ve hakikatleri idrakten aciz kalması durumunda ise bir melek, elçi ya da başka bir uyarıcı vasıtasıyla akla yardım edileceğini savunur. Bu türden bir yardım ile akıl desteklendiğinde teklif ve buna bağılı olarak nazar zorunlu hale gelir. Hatta Bağdat Mu'tezilesi bu yardımın önemini ısrarla vurgular. Onların düşüncesinde insana rehberlik edecek aslî ilkelerin bilgisi hakkında havâtır önemli rol oynar. Öyle ki bireyin tam manasıyla olgunluğa erişip teklife muhatap olması havâtırın varlığına bağılıdır. Dolayısıyla insanın sahip olduğu (evvelî) bilgiler ve bilgi elde etme kuvveti (iktisab), hâtırın ontik zeminini oluşturur ve insan nazarın iyi olduğu bilgisine ayrıca zorlanmaz.⁶⁹

Mu'tezilî epistemolojide düşünen biri, vahiyden önce kendinde iki hâtır (uyarıcı) bulur. Bunlardan biri, yaratıcıyı bilmeye, nimet verene şükretmeye, hayır ve iyilik üzere davranmaya çağırır. Diğeri de bunun aksine yönlendirmelerde bulunur. Daha sonra akleden biri, kurtuluşa motive eden hâtırını seçerken helâke çağırandan kaçınır. Ali el-Esvârî'nin (ö. 240/854) "insanda iki zıdda uygun bir kudret vardır" düşüncesi de bireyin iki zıt arasında tereddüt yaşamasına neden olan hâtırını çağırılmaktadır. Zıtlar arasında insanın birini seçmesiyle tereddüt hali sona erer. Mu'tezile'de istitâa olarak isimlendirilen zıtlar arasında tereddüt halinden sonraki tercih edebilme yetisi, Nazzâm'ın hâtırla ilgili görüşlerine de temel oluşturmuştur. Ona göre ilki bir işin yapılmasını; diğeri de terk edilmesini emreden/çağırın iki hâtırın olması gerekir.⁷⁰ Hâtırın insan zihninde/kalbinde yarattığı etki de korku unsuruna dayanır. Bir yaratıcının var olma olasılığı insanın aklına geldiğinde bir korku (hâtır) oluşur. Korku, zarar görme endişesiyle kişide kaçınma motivini pekiştirir. Bireyin düşünmeye başlaması ise içsel bir uyarıyla harekete geçmesidir.⁷¹ Kâdî Abdülcebbar'ın hâtır olarak isimlendirdiği bu insanî form, nazar terk edildiğinde büyük bir zararla karşılaşacak olmanın yarattığı korkudur. Mükellef zarardan kaçınmanın gerekli olduğunu aklen bildiğine göre

⁶⁸ Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 247; Hâtır, söz söyleyen muhatabın konuşmasında olduğu gibi "mananın kalbe girmesi"dir. Kalbin havâtır ile etkilenmesi aklî olgunluk göstergesidir ve bu da ancak teklif ile tamam olur. Ebû Ali'ye göre hâtır bir canlının kalbinden başka yerde bulunmayan bir tür araz olup fikr ile zikir arasında bir şeydir. Burada zikir ilim iken fikr, ilme sebep olan nazar türüdür. Havâtır, şeyler hakkında bir uyarı, dikkat çekmedir ve bilgiden önce bulunur. Bu yüzden doğrudan bir ilim oluşturmaz. Ebû Haşim'e ve Belhî'ye göre hâtır, Allah, melek ya da şeytan tarafından insana telkin edilen bir sözdür. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-lüğa-Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 90-91.

⁶⁹ Tabiatıyla bu düşünce aklın tek başına temel hakikatleri ve ahlakî erdemleri idrak edemeyeceği anlamına gelmemelidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (Bağdat: Matbaatü'r-Râbita, 1951), 2/39-40.

⁷⁰ Huseyn Müriüve, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefetü'l-arabiyyeti'l-islamiyye* (Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2002), 3/358; İnsanın iradesi dışında oluşan bu manalar, havâtır, ilham, hevâcis, vesvese gibi farklı isimlerle de anılır. Ayrıntılı bilgi için bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 247; Havâtırın nitelikleri konusunda ayrıca bk. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâtî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 50-51.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/310; Cüşemî, *Uyânü'l-mesâil fi'l-usûl*, 399-400.

nazarı terk etmenin zararlarını da bilebilir. Bu uyarıcı ve yönlendirici bilgiyi insanda var eden fâil ise Allah'tır.⁷² Kâdî Abdülcebbar'a göre insanın ilk teklifi de Kur'an ve sünnetin mevcut naslarından değil, zihinde ibtidâî bir korkudan kaynaklanır. İstidlâl vasıtasıyla doğru bilgiye iletecek yolu bulma isteği, insanın korkudan kaçınma ve güvenlik arayışının bir tezahürüdür.⁷³

Hanefî, havâtırın mahallinin şuur olduğunu ve çağrışımlar ilettiğini söyler. O, havâtırın bilinçte kendiliğinden doğduğunu ileri sürer. Havâtır, benlik bilgisinden başka bir formdur. Çünkü insan, kendi halini bildiği sürece havâtır ve devâînin gerekli olmadığı söylenemez. Zira insanın benlik bilgisi de hâtır ve dâî ile gerçekleşir. Ona göre hâtırın gizemli ve bilinemez bir yönü yine de vardır. Aksi halde bedihî, sezgisel ya da istidlâlî bilgi türünde olması gerekir.⁷⁴ Hâtır, devâîyle bağlantısı nedeniyle içsel şuur eylemidir. Bazen delalet yönüyle uyarana yakın bir hal olurken; bazen de nazara çağırıcı bir motiftir. Dolayısıyla nazarı terk etme korkusu gibi bir devâî şeklinde de olabilir. Hâtır, akıl sahibi olmakla var olan dâîlerden sonra zihinde meydana gelir. Kaldı ki bu hal, çocuk, deli ve unutkanın zihninde gerçekleşmez.⁷⁵ Devâî, peygamberin uyarısı da dâhil dışarıdan gelerek kişide korku ve endişeye neden olan her şeyi; hâtır ise kişinin kendi bireysel bütünlüğünde bilincine doğan ahlakî kaygıyı ifade eder.⁷⁶ Şu halde hâtır bir şuur hali ise akıl sahibi varlıkta yokluğu düşünülemeyen içgörüdür. Bu bağlamda İbn Metteveyh, "bir kimse aklını sem'/dinden ne kadar uzak tutarsa tutsun kendisine ulaşan bir hâtırın, resulün ya da Allah'a çağırıcı bir liderin gelmesine engel olamaz", der. O, bir elçi ya da benzeri çağırıcıyı yapacak biriyle karşılaşmama durumunda korkuyu meydana getirecek başka nedenlerin varlığını zorunlu görür. Bu da belirtildiği üzere Allah'ın yarattığı bir hâtırla kişiyi uyarmasıdır. İbn Metteveyh'e göre Mu'tezile hâtıra ihtiyacı bir şartla vacip görmektedir. Bu şart da yerine geçecek başka bir şeyin olmamasıdır. Hâtıra ihtiyacın gerekçesi ise hasen olacak şekilde teklifin varlığının zorunlu olmasıdır. Bu da ancak korku unsuruyla mümkündür. Korku içeren gerekçenin yokluğu durumunda ise Allah'ın başka bir çağırıcıyı var etmesi gerekir.⁷⁷ Dolayısıyla onların düşüncesinde hâtır, ancak alternatif bir hâtır ile telafi edilebilir ki bu da onun başka şekillerde de olsa mutlak varlığı demektir.

Mu'tezile, düşünmemenin yaratacağı korku ile hâtır arasında ontik bir bağ kurar. Akıl olgunluğa erişen bireyler, Allah'tan ya da melekler aracılığıyla gelen ilahî uyarılar (havâtır) sayesinde bilme sürecine motive olurlar. Allah, sorumluluk sahibi bazı ruhlarda, bedenlerin varlığı, yaratılıp yaratılmadığı, onları kimin yarattığı ve benzeri sorular üzerinde düşünmemenin tehlikesine dair korku yaratır. Ancak bazı insanlar, bu tür sorular üzerinde herhangi bir uyarıya ihtiyaç duymadan derinlemesine düşünebilirken; bazıları da yalnızca

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/317; Ayrıca bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 248-249.

⁷³ Ayrıntılı bilgi için bk. Martin McDermott, *Nazariyyâtü İlmî'l-Kelam inde's-Şeyh Müfîd*, çev. Ali Hâşim (Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, h. 1412/1991), 102.

⁷⁴ Hanefî, *Mine'l-akîde ila's-sevra*, 1/325-326.

⁷⁵ Hanefî, *Mine'l-akîde ila's-sevra*, 1/328; Hâtırda bulunması gereken şartlar için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 179-186.

⁷⁶ Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, 48-49.

⁷⁷ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklif*, 3/247.

cehaletin sonuçlarından korktuklarından gereğince düşünebilirler. Ne şekilde olursa olsun bu tür korkular, insanları düşünmeye sevk eder ve bu da onların Allah'ı, O'nun mükâfat ve cezaya dair esaslarını kavramalarına olanak tanır. Burada Kâdî Abdülcebbar, ilahî havâtırla karıştırılabilecek şeytanî fısıltılara karşı da uyarır. Bu şekilde o da iki hatırdan söz eder. İlki, yapmayı emreden; diğeri de kaçınmaya çağırın hâtırdır. İnsanın ihtiyar sahibi olabilmesi için o, bu yönde bir tereddüttün varlığını gerekli görür. Bu ikisini birbirinden ayırabilmek için Allah'tan gelen havâtırın, akli sadece akli düşüncenin önemine yönlendirdiğini, diğelerinin ise kötülük yapmaya çağırabileceğini fark etmek gerekir.⁷⁸ şu halde akıllı biri, gerçekleşmesi olası görülen büyük bir zarardan korkutulduğunda doğal olarak kendisinde bir korku oluşur. Oluşan korkuyu savuşturmanın yolu da sadece nazardır. Taklit ve benzeri yöntemlerin bu korkuyu izale etmesi mümkün değıildir.⁷⁹ Öyleyse sadece akıl yürütme ve bilgi bu korkuyu sona erdirecek ise korkuya neden olan faktörler nelerden oluşur? İbn Metteveyh, korkunun nedenlerine dair genel bir tasnif yapar:

1. İnsanların farklı görüşlerini işitmek
2. İnançlarıyla birbirlerini saptırmaları
3. Birbirlerini tekfir etmeleri
4. Risk ve tehdit içerikli tanıklıklar
5. Bir davetçinin, vaizin, kıssacının anlatımları
6. Kitaplarda yer alan benzer ifadeler
7. Nimetin izlerini kendinde görmekle bir nimet verenin olabileceğine dair kuşku
8. Nimetin sahibi bilinmez ise O'nun tarafından kınama ve cezanın hak edileceğı endişesi
9. Bütün bunlar gerçekleşmez ise Allah'ın ya da bazı meleklerin kalbine atacağı hâtır.⁸⁰

İnsanın zikredilen bu tür uyarılardan kaçınması mümkün değıildir. Ancak burada, Allah'ın bir hâtır ile kalbi uyarması en son seçenek gibi durmaktadır. Daha öncesinde insan yaşamı, düşünmeye yöneltecek pek çok çağırıcı ve uyarın ile çevrelenmiştir. Öyleki İbn

⁷⁸ Maha Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali* (London and New York: Routledge, 2017), 66-67.

⁷⁹ İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/18.

⁸⁰ Sözü edilen hâtır, Allah'a davet eden birinin çağırısı gibidir. Ayrıtlı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/17-18; Karşılaştırma için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1/112; Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*, 3/244-245; Kâdî Abdülcebbar, tecrübî olmadığı için dinî alandaki endişeyi dünyevî alandaki endişeden ayırır. O, dinî aladaki endişeyi bir emâre olarak peygambere ve şuura doğan çağırılarla ilişkilendirir. Ayrıtlı bilgi için bk. Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, 49-50; iki nazar türü arasında bir karşılaştırma için ayrıca bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 209.

Metteveyh, Allah'ın korkutmasını, korkuyu oluşturan nedenleri var etmesiyle ilişkilendirir.⁸¹ Dolayısıyla Mu'tezile açısından bir din ve kültür içerisinde varlığını idame ettiren insan için düşünmeyi terk gibi bir fiil mümkün değildir. Peki, herkeste akıl yürütmeyi ihmal korkusu oluşur mu? Bazı kişilerde böyle bir korkunun oluşmaması ve bu nedenle nazarın vacip olmaması gibi bir durum söz konusu mudur? Yukarıda zikredilen korku nedenleri böyle bir ihtimale imkân tanımaz. Bir bakıma insan, düşünmeme gibi zihni bir konforu yaşantısı içerisinde tecrübe edemez. Kaldı ki bugün için düşünüldüğünde insanın düşünmeme ve bilgiden mahrum kalma endişesi daha da etkin hale gelmektedir. Çünkü insanlar, farklılıkları ve benzerlikleri zihinlerine yönelen sanal uyarılarla tecrübe edebilmektedir. Elbetteki klasik ulemanın kendi çağlarının uyarıları ile meseleyi izaha çalışmaları insan olmanın temel karakteristiğine özel bir vurgudur. Dolayısıyla uyarıların çeşitliliği artabilir; fakat uyarıların nesnesi her halükarda akıl ve düşünmedir.⁸² Benzer bir tasnifle Hımmâsî de korkudan kaçınmayı engelleyecek bazı nedenlere işaret eder. Örneğin, akıl sahibi biri; insanların görüşlerindeki farklılıkları iştir, birbirlerini saptırdığını fark eder, her görüş sahibinin kendisinin hak, muhalifinin batıl üzere olduğu iddiasına tanık olur. Ayrıca topluluk içerisinde yaşayan insanlar bunları deneyimler ya da dinî konulardan söz eden insanların sözlerine şahit olurlar. Yahut da sahip oldukları nimetlere teşekkür etmeleri gerektiğine ve bunların bir yaratıcısı olabileceğine dair kendilerinde bir uyarı hissederler. Bu durumda şükran duyulması gereken varlığı bilmeyi arzularlar. Teşekkür etmezlerse sahip olduklarının elden gitme olasılığı karşısında zarar görme endişesi taşırlar. Nimet verene teşekkür edilmediği takdirde kınamayı hak edebileceklerini düşünürler. Bütün bunlara rağmen yine korku oluşmazsa Allah, onların kalbine/zihnine bir hâtır atar ve niçin korkmaları gerektiğini bu içsel çağrıcı kendilerine hatırlatır. Bu hatırlatıcının uyarısıyla da akıl yürütmenin vacip olduğunu bilirler.⁸³ Çünkü korku, bir haldir ve kişiye ait bir fiildir. Kâdî Abdülcebbar, varoluşsal olan bu hali, çağrı (dâî) kavramıyla şâhid alana; hâtır ile de Allah'a dayandırır.⁸⁴

Cüşemî de korku unsurunu ısrarla vurgular ve Ebü'l-Hüzeyl'in aksine hâtırla olan bağıntısını canlı tutar. Ona göre korkuyu bilmek zarûrîdir. Bu nedenle ya hâtır ya da korkuyu sağlayan hâtır yerine başka bir motiv olmalıdır. Bir çağrıcı ses, onu davet ettiğinde korku meydana gelir ve insan düşünmek için yönlendirilmiş olur. Aksi halde Allah, insanın kalbinde

⁸¹ Aksi halde korku özel bir zanna dönüşür ki Allah'ın kullar söz konusu olduğuna zanna dayanması mümkün değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*, 3/245.

⁸² Ancak şu husus belirtilmelidir ki İbnü'l-Melâhimî; "bu türden korkuların her halükarda, kendisine nazarın vacip olduğu kimsede bulunması gerektiğini ileri sürmüyoruz. Bazı durumlarda zorunlu olacağından söz ediyoruz", der. Diğer taraftan insanın kendi içerisinde oluşan korkudan kaçınması mümkündür. Ayrıca kendinde oluşan korkunun varlığını anlamlandıramayabilir. Burada nazarı terk korkusuyla amaçlanan, nazarın vacip olduğunun bilinmesidir. Bazı koşullarda terk korkusu var olduğunda mükellef vacip olduğunu bilir ancak oluşan korku devam etmeyebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-din*, 446.

⁸³ Hımmâsî, *el-Münkız mine't-taklîd*, 1/256.

⁸⁴ Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*, 50; Korkunun farklı nedenlerini takip için ayrıca bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 207-208.

kendisini hatırlatacak bir uyarı var eder.⁸⁵ şu halde korku, nazarın terki halinde Allah tarafından yaratılan hâtır nedeniyle gerçekleşir. Cüşemî'ye göre, Allah'ı bilme noktasında nazarı terk nedeniyle oluşacak korkunun emaresi akıldaki formdur. Dolayısıyla düşünende bir korku meydana geldiğinde kastedilene ulaşmak için hâtır yeterlidir. Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbar da düşünme neticesinde oluşan korku halinde hâtırın yeterli olacağı kanaatinde. Ebu Haşim ise yeterli olmayacağını başka bir hâtırın olması gerektiğini ileri sürer.⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar için havâtır, Allah'ın sorumlu kişilerin zihinlerini derin düşünmenin önemine yönlendirmek için kullandığı bir yöntemdir. Ancak havâtır, Allah ile mistik bir ilişki biçimini teşvik edebilecek doğüstü fenomenler olarak görme taraftarı değildir. O, Allah'ın bu yolla bireylerle konuşmadığı konusunda ısrarcıdır. Buna karşın havâtırın, derin düşünmenin önemi konusunda insanı ikna eden bir tartışma biçimi olmasını da mümkün görür. Ancak şu tarz bir sorunun yöneltmesi olasıdır. Allah, belirli biriyle kişisel ilişki kurmadan, onu ikna etmek için nasıl bir iletişim şekli yürütebilir? Bu soru, Ebû Ali el-Cübbâî'nin havâtırın kelimeler olduğu görüşünü reddetme nedenidir. Aksi halde Kur'an, Allah'ın yalnızca Musa ile konuştuğunu bildirmesine rağmen bunun herkesle konuştuğu anlamına gelebileceği sonucu akla gelebilir.⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar'ın iddiasına göre eğer Allah, Ebû Ali'nin iddia ettiği gibi⁸⁸ bu sözleri veya fikirleri kalbimizde inanç olarak yaratsaydı, o zaman bunların doğrudan rasyonel düşünceye yol açması gerekirdi. Ancak bu uyarılarla ilgili deneyimiz, insanı düşünceye zorlamak yerine sadece onu motive ettiği şeklindedir. Bu nedenle havâtır ile bir şüphenin oluşması mümkün değildir. Çünkü uyarılar, şüphe şeklinde akla gelseydi, o zaman bunlar düşünmeye yol açmazdı. Dolayısıyla havâtır, bedenın veya duyuların eylemleri olarak sınıflandırılmalıdır. Ancak zihinde var oldukları için yazılı veya işaretlerle verilmiş değildir. Nihayetinde Kâdî Abdülcebbar, havâtırın anlaşılır bir dilde verilen kelimeler (manalar) olması gerektiğine karar verir. Bunlar bir melek tarafından ya da Allah'tan aktarılmış olabilir. Havâtır, nebevî bir bilgi işlevine sahip olmadığı için de Allah'ın bunlarla belirli kişilerle kişisel bir iletişim kurduğu söylenemez. Bu sebeple o, Kur'an'ın işlevi gibi tüm insanlarla konuştuğu anlamıyla ele alınmasını şart koşar.⁸⁹ Kaldı ki onun endişesinin vahiy sorunuyla ilgili olması mümkündür. Çünkü havâtır, kişisel düzeyde ilahî konuşmadan oluşuyorsa, o zaman mantıksal olarak vahiy (türünde) kabul edilmelidir. Bir anlamda

⁸⁵ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 401.

⁸⁶ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 401-402.

⁸⁷ Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought*, 67; Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/350-351.

⁸⁸ Ebû Ali el-Cübbâî, hâtır, şura doğan samı ve bir tür inanç (itikât) olarak anlarken; Ebû Hâşim el-Cübbâî, havâtırın kelam olduğunu ileri sürmüştür. Kâdî Abdülcebbar ise bu kavramı mana olarak tanımlamıştır. İtikât ve zan olmamakla birlikte her ikisine sebep olan bir mahiyet arz ettiğini dile getirir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, 55-57; Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 247-248; Her iki bilginin görüşlerini izlemek için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/350-352; İbn Metteveyh, Ebû Hâşim'in hâtır, Allah'ın ya da emri altında bir meleğin mükellefin işitme/algı duyusu içerisinde yarttığı gizil (hafî) bir söz olarak tanımladığını zikreder. Ebu Ali'nin ise bu görüşü reddediğı hâtırın kelam olduğu görüşüne işaret eder. Ebû Haşim, Ebû Ali'nin hâtır, bir çağrıcının/davetçinin çağrısı konumunda gördüğü bilgisine de yer verir. Bu da hâtırın bir kelam olduğu görüşüne atıftır. Tartışmanın ayrıntısı için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkira fi-ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, thk. Sami Nasr Lütfü-Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, ts.), 393.

⁸⁹ Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought*, 67.

Tanrı'nın belli kişilere iletmiş olduğu sözlere dönüşür. Bu nedenle o, havâtırın kelimeler şeklinde değil, kelimelerin anlamının aktarılması olarak ve ilahî kişisel konuşma değil, ilahî rehberlik/lütuf şeklinde alınması gerektiğini ileri sürer.⁹⁰

Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre eğer bu korkular -Ebû Haşim'in iddia ettiği üzere- sözlü (kelam) olsaydı, o zaman sadece dili anlayanlara yöneltilebilirdi ve dolayısıyla sağır olanların ilahî yardımdan hariç tutulması gerekirdi. Kâdî Abdülcebbar ise tam tersine uyarıların peygamberlerin tecrübeleri gibi işitilen sözler olmadığını, kelimelerin anlamları olarak zihne iletilen sözler olduğunu yineler. Bu anlamlar, içinde buldukları kişiler tarafından anlaşılır ve sonrasında korkuya neden olur, bu da farklı soruları zihne getirir ve düşünmeye sevk eder. Kâdî Abdülcebbar, sağırın ve dili kullanmayan diğer kişilerin bu şekilde uyarılamayacağı konusunda Ebu Ali ile aynı fikirdedir. Ayrıca insanları düşünmeye sevk eden uyarıların, Ebu Ali'nin iddia ettiği gibi sadece havâtır ile sınırlı olmaması gerektiğini düşünür. Burada bireyin ihtiyacına göre diğer uyarı yöntemleri de etkilidir.⁹¹ Hanefî'nin aktarımıyla hâtırlar, söz ve inanç olabilir. Her halükarda her ikisi de şuur/bilinç fiillerindedir. Hâtır, anıların birleşiminden, içsel konuşmadan ve devam eden bilinçli yaşamın etkisiyle nefiste oluşan manalardır. Havâtır, diyaloglardan, duyulan ya da okunan bir şeyden ya da yüzdeki, gözlerdeki, ten rengindeki ya da vücudun hareketindeki bir jest ya da ifadeyi görmekten dahi oluşabilir. Hâtır, algılayanın varlığı ile gerçekleşir. Hâtır, nazardan sonra yakîne dönüşen bir zandır.⁹² Bu ifadeler insanı düşünmeye yönelten ve düşünmeyi terk korkusunu var eden pekçok faktörün varlığına işaret etmektedir. Fikri (düşünür olmayı) harekete geçiren de ihtiyaçlar, tecrübeler, talepler ve olgulardır. Bir anlamda insan için 'düşünmeme' gibi bir seçeneğin varlığı, kendi varlığı ve tecrübî olgular açısından mümkün değildir. Zira salt faydayı olana ulaştırın (bilgi) ve zarardan (cehalet) kaçınmayı sağlayan bu türden lütuflar teklifin sıhhati için de gereklidir.

Sonuç olarak düşünme, bilgiden yoksun olan fâile, kalbinde çeşitli yollardan biriyle beliren bir hâtırın yarattığı kaçınılmaz korkuyu hafifletme imkânı sunar. Mantıklı bir kişi, teolojik tartışmaları duyar veya okursa, inanmayanlara ahirette verilecek cezaya ilişkin uyarılarla karşılaşır, bir yaratıcının varlığının gerçek bir olasılık olduğunu doğrulayan delillere ihanet ettiğini fark ederek korkuyu içinde yaşar. Eğer bu güdüye dış bir etken etki etmiyorsa, Allah onu doğrudan fâilin kalbinde zorunlu olarak var eder. Bu eskatolojik korkunun kaçınılmazlığı bir kez tesis edildiğinde, düşünme görevi, fâilin başına gelmesini beklediği herhangi bir zarardan kaçınmasının zorunlu olduğu yönündeki Mu'tezilî etik öncül aracılığıyla tasdik edilir. Mu'tezilî bilginler bunu, realist anlamda bir görev olarak görürler: Kendine zarar vermek kötüdür, çünkü bu bir tür davranış yanlıştır ve yanlış yapmak da doğası gereği kötüdür. İkinci argüman ise şu şekilde işler. Allah'ın bilgisine sahip olmak fâil için bir

⁹⁰ Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought*, 68; Ayrıntılı bir açıklama için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 170-176.

⁹¹ Elkaisy-Friemunt, *God and Humans in Islamic Thought*, 67-68; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/342, 351-352;

⁹² Hanefî, *Mine'l-akide ila's-sevra*, 1/326-328.

görevdir. Bu bilgiye ulaşmak için derinlemesine düşünmek gereklidir. Bir görevi yerine getirmek için gerekli olan eylemin kendisi de bir görev haline gelir. Dolayısıyla düşünmek ve akıl yürütmek (aslî) bir görevdir.⁹³ Kısacası insan, aklıyla/zihin konuşan, anlamları biçimlendiren ve fikirler üreten bir varlıktır.⁹⁴ Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153), Mu'tezile'nin hâtır teorisini nefsin kelamı ve konuşması şeklinde ifade eder. İçsel konuşma da insanın kendine konuşması ya da kendi içinden gelen bir sözle zihnî diyaloga girmesiyle düşüncenin harekete geçmesidir. İnsanı diğer canlılardan ayıran da bu içsel konuşmayı yapabilmesidir. Buna göre nazar ve istidlal sürecinde adeta insan onay ve red ikilemiyle kendisiyle konuşur. Zihninde kategoriler oluşturur, elemesi gerekeni eler, kabul edilmesi gerekeni benimser. Karar kıldığı her ne ise o, aklın verdiği bir hüküm olur. Mürüvve, Mu'tezile'nin bu düşüncesi nedeniyle insan tanımlarını yeniden formüle eder. Artık insan, mantıkçıların tabiriyle konuşan canlı değildir. O, akıllı, düşünen, düşüncesiyle konuşan, dilsel öğelerden soyutlanmış içindeki sözle diyaloga giren bir varlıktır.⁹⁵ Böylece onlar, teolojik düşünmenin rasyonel bir görev olduğunu, vahye başvurmadan da insanın bilebileceğini ve bir yaratıcıya (Allah) inanabileceğini göstermeye çalışırlar.

SONUÇ, TARTIşMA VE ÖNERİLER

Mu'tezile, aklın otoritesine yüksek güven duyan ve dinî ya da dünyevî her alanda akıllı yetkin kılan bir ekoldür. Onlar, delil aradıklarında ilahî bir lütuf olan akla dayanmışlar, bilgiye ulaşmanın yolu olarak da akıl yürütmenin vacipliğini bilgi nazariyelerinin esası kabul etmişlerdir. Allah'ın bir gaye üzere insanda var ettiği akıl yürütme yetisinin tüm mükelleflerde eşitliğini savunmuşlar, bu tabîi yetiyi, bir elçi ya da haber olmaksızın bilgilere ve Allah hakkında bilgiye ulaşmanın aslî ölçütü kabul etmişlerdir. Onların düşüncesinde akıl, bilende bir bilgi bütünlüğü oluşturduğu için evvelî bilgilerin nazarla tamamlandığını ileri sürmüşlerdir. Nazarı da vaciplerin ilki kabul ederek, Allah hakkında bilginin zorunlu yöntemine dönüştürmüşlerdir. Bireyin dinî ya da dünyevî bir zarardan kaçınma endişesiyle dışsal ya da içsel etkiyle oluşan çağrının düşünme edimiyle varoluşsal ilişkisini ısrarla vurgulamışlardır. Çünkü düşünmeye sevk eden doğal eğilimin insanın bilen ve algılayan olmasıyla ilişkisini kurduklarından akıllı varlıkların bundan istisna edilmesini mümkün görmemişlerdir. Mu'tezile'ye göre nazar, alternatifi olmayan ve bireyi akıl yürütmeye zorlayan muayyen vaciplerin ilkidir. Bu kaide, nazarın işlevine sahip başka bir vacibin varlığına imkân tanımaz. Dolayısıyla diğer vaciplerin de öncelikle bu esasın varlığına bağılı olduğu onlar açısından gayet açıktır. Allah'ın ancak nazarla bilineceği ilkesinden hareketle dinî bütün emir ve hükümlerin bu yasa doğrultusunda geçerlilik kazanacağı onların temel argümanı olmuştur. Diğer taraftan insanı düşünür kılan ve bilgisizlik korkusunu var eden faktörler, teklif süresince tecrübe edilebilir bir olgudur. İçinde bulunulan kültür, entelektüel

⁹³ Ayman Shihadeh, "The existence of God", *The Cambridge Companion To Classical Islamic Theology* ed. Tim Winter (New York: Cambridge University Press, 2008), 199; Bağıntı için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muġnî*, 12/325.

⁹⁴ Allah, insanı, ruhi yapısını her yönden geliştirecek ilahî bilgilerin özleriyle var eder. İnsan, bu özlerin farkına varıp yararlanmak istediğinde O'nun varlığını ikrar eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Şemmeri, *el-Vücdü'l-ilahi inde İbn Ebi'l-Hadid*, 70.

⁹⁵ Mürüvve, *en-Nezeâtü'l-mâddiyye fi'l-felsefetü'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 3/359-360.

ortam, farklı fikirler, insanların ihtilafları, dinî konulardaki tartışmalar vb. dışsal faktörlerin etkisiyle insanlar düşünmeye çağrılırken (devâî) bunlardan yoksun olduğunda onlar, Allah'ın yaratacağı bir hâtır (iç ses/konuşma/söz/inanç) ile benliklerinde kendilerini düşünen varlık olarak bulurlar. Dolayısıyla Mu'tezile, bilgiden yoksun olan her fâili düşünmeye yöneltecek pek çok alternatifin varlığına güven duyar. Öyleyse bireyi akıl yürütmeye çağıran farklı seçeneklerin olduğu teklif sürecinde akıllı varlığın bilgisizliği tercih etmesi mümkün olmadığı gibi cehalet nedeniyle kendisini mazur göstermesi de imkânsızdır. İnsan basit bir nazar üzerinden Allah'ın varlığı bilgisine ve adalet ilkesinin en aslî unsurlarına erişim sağlayabilir. Çünkü bilen/algılayan bir varlık, bildiğinden hareketle bilmediğine ulaşabilecek akli formasyona hazır halde yaratılmış ve bu sebeple mükellef kılınmıştır.

Yazarlık Katkısı

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüş olup, herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / اهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريد إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Alî ez-Zeydî, İbnü'r-Reşîd el-Kâsım b. Muhammed. *el-Esas li-akâidi'l-ekyâs*. Sa'da: Mektebetü Ehlü'l Beyt, ts.
- Ali, İsamuddîn Muhammed. *Bevâkirü's-sekâfeti'l-islâmiyye ve hareketü'n-nakl ve't-tercüme*. İskenderiye: Münşetü'l-Meârif, 1987.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2006), 29-56.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Avcı, Metin. *İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Can, Seyithan. "Allah'a İman'ın Psiko-Sosyal Temelleri (Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Bir Değerlendirme)". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık/2020), 473-501.
- Demir, Osman Nuri. "Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3943-3958. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1026148>.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devât) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Durmuş, Nuray. "Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 452-476.
- Ebu Hilal el-Askerî, *el-Furûq fi'l-lüğa, Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Ebû Reşîd en-Nisâburî, Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. *Mesâilü'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*. thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: y.y., 1979.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, 2003.
- Elkaisy-Friemunt, Maha. *God and Humans in Islamic Thought Abd al-Jabbar Ibn Sina and al-Ghazali*. London and New York: Routledge, 2017.
- Hâkim el-Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme. *er-Risâle fi-nasîhati'l-âmmeh*. thk. Cemal eş-Şâmî. B.y.: y.y., h.1438/2016.
- Hâkim el-Cüşemî. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsan, 2018.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-akîde ila's-Sevra*. Kahire: Hindawî, 2017.
- Hatipoğlu Yakut, Büşra Nur. "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 187-216. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1023433>.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntisâr-Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Hımmasî, Sedüddîn Mahmûd er-Râzî. *el-Münkız mine't-taklîd*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, h. 1414/1993.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklîf*. thk. Jan Peters. Kahire: Dâru'l-Meşrîk, 1986.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkira fi-ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*. thk. Sami Nasr Lütfü-Faysal Bedir Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.
- İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben. Beyrut: Matbaatü'l-Katulikîyye, 1965.

- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitabü'l-fâik fi-usûli'd-din*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'l-Melâhimî. *Kitabü'l-mu'temed fi-usûlid-dîn*. thk. Wilferd Madelung. Tahran: Müessesetü Mutalaâti İslami, 2012.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî. *Keşfü'l-murâd fi-şerhi'l-tecrîdi'l-itikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemiyyi, 1988.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî. *el-Muğnî fi-ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Hıdr Nabha. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Khan, Diwan Taskheer. "Mu'tazilism: An Introduction to Rationality in Islam". *International Journal of Engineering and Applied Sciences (IJEAS)* 4/10 (2017), 60-62.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Mcdermott, Martin. *Nazariyyâtü ilmi'l-kelam inde-ş-şeyh müfîd*. çev. Ali Hâşim. Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, h. 1412/1991.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Merhaba, Muhammed Abdurrahman. *Mine'l-felsefeti'l-Yunaniyye ila'l felsefeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Avidat, 2007.
- Meyhûb, Seyyîd Abdüsettar. *Ebû Reşîd en-Nisâbûrî ve erâühü'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfi't-Diniyye, 2006.
- Mürüvve, Huseyn. *en-Nezeâtü'l-mâddiyye fi'l-felsefeti'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Farâbî, 2002.
- Nader, Albert Nasri. *Felsefeti'l-Mu'tezile*. Bağdat: Matbaatü'r-Râbita, 1951.
- Nâtık-Bilhak, Ebu Tâlib Yahyâ b. al-Husayn b. Hârûn al-Buthânî. *el-Hakâiku'l-ma'rife fi-ilmi'l-kelâm*. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali's-Sekâfiyye, 2003.
- Nerîr, Ali Muhammed. *Mu'teziletü'l-Yemen Devletü'l-Hâdî ve fikrühû*. Beyrut: Dârul-Avde, 1981.
- Okumuş, Namık Kemal. "Gün ve Geleceği Iskalama Tercihinin Aşkın Formu: Kutsal Gelenek Perspektifi". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 24-47. <https://doi.org/10.5281/zenodo.805748>.
- Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdîl-Quğât Abû'l-Hasan 'Abd Al-Jabbâr Bin Aḥmad Al-Hamadânî*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Shihadeh, Ayman. "The existence of God". *The Cambridge Companion To Classical Islamic Theology* ed. Tim Winter. 197-217. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Suruş, Abdülkerim. *el-Kabz ve'l-bast fi-ş-şerîa'*. Beyrut: Darü'l-Cedid, 2002.
- Şemmerî, Rauf. *el-Vücudü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadîd*. Meşhed: Mecmeu'l-Buhusi'l-İslâmî, h. 1392/1972.
- Şerif el-Murtazâ, Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, "el-Hudûd ve'l-hakâik", *Resâilü'l-Murtazâ*, haz. Seyyid el-Mehdî er-Recâî. 259-298. B.y.: y.y., h. 1405/1984.
- Şerîf el-Murtazâ. *ez-Zehîra fi-ilmi'l-kelâm*. thk. es-Seyyîd Ahmed El-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyyi, h. 1411/1990.
- Şerîf el-Murtazâ. *Şerhü cümelü'l-ilm ve'l-amel*. thk. eş-Şeyh Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî. Tahran: Dârü'l-Üsve, h. 1409/1988.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Telhîsu'l-Muhassal*. Dârü'l-Edva: Tahran, 1980.

Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an-hakâik-i-ğavâmizi'l-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.