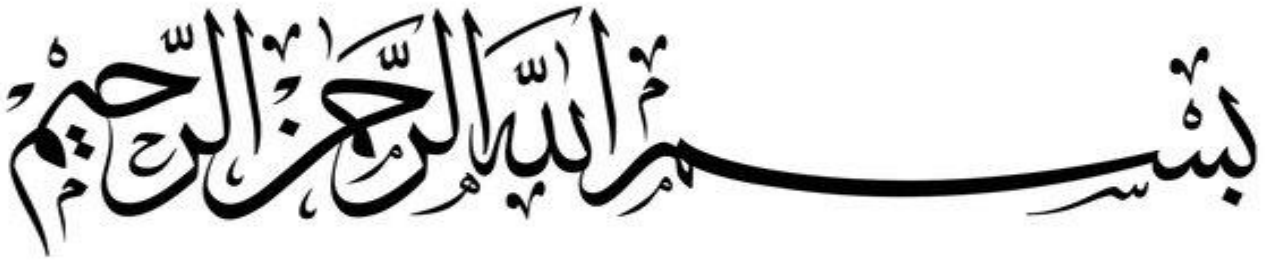
HİCRİ İKİNCİ ASIRDA İSLÂMÎ İLİMLER- 4

İKSAD ULUSLARARASI YAYINEVİ
Ankara-2022

العلوم الإسلامية
في القرن الثاني الهجري-4

İKSAD ULUSLARARASI YAYINEVİ
Ankara-2022



YAZARLAR

Ramazan Doğanay
محمدأمين نور محمد الأويغوري
Mehmet Dalkılıç
İbrahim Coşkun
Abdullah Ömer Yavuz
Fikret Soyal
Hande Nur Bozbuğa
د. عبد اللطيف تلوان
د. سعيد بدهان
حفاف نبيل
Mesut Akdoğan
Saim Gündoğan
Sabri Çap
محمد خليفة حسن

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Hidayet Aydar
Doç. Dr. Ziyad Alrawashdeh
Dr. Sevim Gelgeç
Dr. Bauyrzhan Botakarayev
Öğr. Gör. Khadeejeh Alrawashdeh
Arş Gör. Dr. Ayşenur Fidan
Arş. Gör. Mustafa Ergin
Zehra Fidan
Hatice Ece Erçin
Ahmet Acar
Muhammed Emin Uygur
Feyza Çelik
Zhanuzak Alimgerey

Copyright © 2022 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher,
except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law. Institute of Economic Development and Social
Research Publications®
(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)
TURKEY TR: +90 216 606 32 75
USA: +1 631 685 0 853
E mail: iksadyayinevi@gmail.com
www.iksadyayinevi.com
www.iksadinstitute.org
It is the responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
İKSAD Publications – 2022©

ISBN: 978-625-8423-82-2
Yayın tarihi - 14.01.2022

İÇİNDEKİLER

Yazarlar	Başlık	Sayfa
Ramazan DOĞANAY	TEORİ İLE PRATİK ARASINDA MÜRSEL HADİSLE AMEL: ŞEYBÂNÎ İLE ŞÂFİÎ ÖZELİNDE	1
محمدأمين نور محمد الأويغوري	العوامل السياسية في تشكيل المذهب الحنفي وتكوينه في القرن الثانى الهجري (دراسة تحليلية)	23
Mehmet Dalkılıç	HİCRİ İKİNCİ ASIRDA İSLAM MEZHEPLERİ VE COĞRAFİ DAĞILIMI	39
İbrahim Coşkun	MU'TEZÎLE'NİN DOĞUŞU VE KELAM'DA TEDVİN SÜRECİNİN BAŞLAMASI	61
Abdullah Ömer Yavuz	HİCRİ İKİNCİ ASIRDA MU'TEZİLÎ AİDİYETİN OLUŞUMUNDA TEMEL MESELELER	85
Fikret SOYAL	HİCRİ İKİNCİ ASIRDA BAĞDAT MUTEZİLE EKOLÜ VE TEVELLÜD NAZARİYESİ	98
Hande Nur Bozbuğa	KELÂMDA AHLÂKÎ DEĞER TARTIŞMALARINA FARKLI BİR YAKLAŞIM	116
د. عبد اللطيف تلوان د. سعيد بدهان	نشأة علم الكلام بالمغرب في القرن الثاني الهجري معالم وإضاءات	132
حفاف نبيل	التصوف الإسلامي في القرن الثاني الهجري	148
Mesut Akdoğan	İBNÜ'L-MUKAFFA'IN AHLÂK DÜŞÜNCESİNİN TASAVVUFÎ AÇIDAN ANALİZİ	168
Saim Gündoğan	HİCRİ İKİNCİ ASIRDA DİN FELSEFESİNİN İZLERİ	193
Sabri ÇAP	HİCRÎ İKİNCİ ASIR HIRİSTİYAN KAYNAKLARINA GÖRE HZ. PEYGAMBER VE İSLÂM	224
محمد خليفة حسن	منهج كتاب الأصنام لابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة	256

TAKDİM

Bu kitabı bu halde takdim etmeyi nasip eden Rabbimize hamd olsun.

Elinizdeki kitap **Asır Asır İslâmî İlimler** başığıyla yapmakta olduğumuz seri bir çalışmanın ikinci kitabıdır. Bundan önce bu kapsamda **Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler** (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, 2 cilt) kitabını neşretmiştik. Şimdi bu serinin ikinci kitabını takdim ediyoruz. Umarım Rabbim 3, 4, 5 ve diğer asırlarda İsâmî ilimlerin durumunu da işlemeyi nasip eder.

Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler kitabını, Kasım 2020 yılından itibaren hazırlamaya başladık. Edit Kitap olarak hazırladığımız çalışmamızda yer alacak çalışmaların niteliği, niceliği, sayfa düzeni, başlıklandırma sistemi, yazı stili, büyüklüğü, paragraf aralığı, dipnotlardaki yazının stili ve büyüklüğü, diziliş şekli, atıf sistemi, kaynakça kullanımı gibi hususlarda örnek bir şablon üzerinden bilgiler verdik.

Buna göre gönderilecek yazının niteliği ve yazarın dikkat etmesi gereken hususlarla ilgili şu açıklamaları yaptık: (1) Yazı mutlaka hicrî ikinci asırla, hicrî 100 ila hicri 199 yılları arasıyla ilgili olmalıdır; bundan öncesi veya sonrasıyla ilgili çalışmalar kabul edilmeyecektir. (2) Bu asırda yaşamış bir kişi, yazılmış bir eser, meydana gelmiş bir olay, yapılmış bir hizmet, kurulmuş bir müessese, verilmiş eğitim ve o dönemde mevcut eğitim sistemi, döneme ait bir kavram, bir konu, herhangi bir ilmin o dönemdeki genel durumu; mesea hicrî ikinci asırda tefsir, hicrî ikinci asırda hadis, hicrî ikinci asırda fıkıh, hicrî ikinci asırda kelâm, hicrî ikinci asırda akâid, hicrî ikinci asırda itikâdî mezhepler, hicrî ikinci asırda sîret, hicrî ikinci asırda tarih, hicrî ikinci asırda dinler, hicrî ikinci asırda fıkhî mezhepler, hicrî ikinci asırda kadınların ilme hizmetleri, hicrî ikinci asırda tercüme faaliyetleri, hicrî ikinci asırda felsefe, hicrî ikinci asırda mantık, hicrî ikinci asırda içtimâiyat, hicrî ikinci asırda islâmî sanatlar, hicrî ikinci asırda Arap dili ve belagati, hicrî ikinci asırda edebiyât, hicrî ikinci asırda İslâmiyetin gelişimi, hicrî ikinci asırda Müslümanlarla komşu ülkeler ve bunlarla münasebetler, hicrî ikinci asırda kıraatler, hicrî ikinci asırda Kur'an tarihi, hicrî ikinci asırda medreseler, hicrî ikinci asırda tasavvuf ve zühd… bütün bu ilimler ve bunlarla ilgili olarak meydana gelen gelişmeler kitabımızda yer alabilecektir. Bunların dışındaki konular çalışmaya alınmayacaktır. (3) Yazar, efradını câmî ve ağyârını mâni' bir başlık kullanmalı; başlık Türkçe ve Arapça ya da Türkçe ve İngilizce olmalıdır. (4) Çalışmada öz, özet gibi bir kısım olmamalı, Giriş ile başlamalıdır. (5) İşleyeceği konu/kişi/kavram/olay vesaireyi **tarihî arkaplanı** itibariyle ele almalıdır; o konuda başlangıçtan, kendi çalışmasını yapacağı döneme kadar neler olmuş-bitmiş bunları özlü bir şekilde yazmalıdır. (6) Bu çalışmada hangi **konular** üzerinde duracak, ana hatlarıyla bunları yazmalıdır. (7) Yaptığı çalışmanın aynısı veya benzer çalışmalar yapılmış mıdır yahut konuyla ilgili başka çalışmalar var mıdır? Şayet varsa bunlara değinmeli ve yaptığı bu çalışmanın onlardan farklı yanını belirtmelidir. (8) Eğer bu konuda herhangi bir çalışma yoksa veya benzer bir çalışma yapılmamışsa bunu da belirtmelidir, zira bu, çalışmanın **özgün** yanını oluşturmaktadır. (9) A**raştırma yöntemini** belirlemeli, bu çalışmayı hangi usul ve esaslar dâhilinde ve nasıl bir araştırmayla yaptığını belirtmelidir. (10) Bu çalışmayla **alana nasıl bir katkı** sağlamayı düşündüğünü belirtmelidir. (11) Sonuçta çalışma boyunca **elde edilen neticeler** üzerinde durmalı, bunları madde madde verebileceği gibi madde olmaksızın paragraflar halinde de verebilir, burada konuyu özetlemekten sakınmalıdır. (12) Sonuçta ayrıca çalışmada yaşanan

zorluklara değinmeli, varsa eksik kalan taraflardan bahsetmeli, mümkünse başkalarına bu alanda yapılabilecek çalışmalara dair **öneriler**de bulunmalıdır.

Bu ilkelerimizi Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak da hazırladık; sosyal medya mecralarında ilana çıktık. Kitap çalışmamıza ülkemizdeki birçok üniversiteden 70 civarında öğretim elemanı, ayrıca diğer bazı araştırmacılar yazı gönderdiler. Malezya'dan Pakistan'a, Irak, Katar, Kuveyt, Bielşik Arap Emrilikleri, Umman, Suudi Arabistan, Yemen, Ürdün, Filistin, Mısır, Cezayir, Mağrip ve daha başka bazı ülkelerden de 45 civarında akademsiyen iştirakte bulundu. Bunlar, editör heyetimiz tarafından şeklen gözden geçirildi; hicrî ikinci asırla ilişkili olup olmadığına bakıldı. Ayrıca bilim kurulumuza da danışıldı. Buna göre 75 civarında çalışma kabul edildi.

Bu arada çalışmamızla bağlantılı olarak **Hicrî İkinci Asrın, İslâmî İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri** adıyla çevrimiçi olarak uluslararası bir sempozyum düzenlendi. Kitabımıza yazı gönderen bazı araştırtmacılar, çalışmalarını bu sempozyumda kamuoyuyla paylaşma fırsatı buldular. Çalışmalarla ilgili eleştiri ve önerilere göre yazılar bir kez daha elden geçirildi. Böylece son şekli verildi.

Editörler olarak çalışmaların düzenlenmesinde büyük gayretler gösterdik. Defalarca uzun süren toplantılar yaptık, hangi çalışmalara nerede ve nasıl yer vereceğimizi kendi aramızda müzakere ettik. Bu arada yazılarını başka yerlerde yayımlamak isteyenler oldu, onları çıkardık. Netice itibariyle yetmiş yazıyı dizerek yayınevine teslim ettik. Yayınevinin yaptığı dizgiler tarafımızdan kontrol edildi, tespit edilen eksiklikler iletildi, düzeltilmesi istendi; bir kez daha kontrol yapıldı, sonra basıldı. Bütün bu aşamalardan sonra e-kitap olarak kamuoyuyla paylaşıldı.

Bu çalışmayla hicrî ikinci asır İslâmî ilimler açısından etraflıca incelenmiş oldu. Her bir araştırıcımız, kendi konusunu muhtelif kaynaklar ve yaptığı özgün araştırmalarla işledi. Bu çalışmada hicrî ikinci asırda ilim adına olup bitenler serdedildi. Bu hâliyle hicrî ikinci asırda olup bitenleri öğrenmek isteyenlerin vazgeçemeycekleri bir kaynak haine geldi.

Bu projeye başından itibaren destek veren editörlerimiz Doç. Dr. Ziyad Alrawashdeh, Dr. Sevim Gelgeç, Dr. Bauyrzhan Botakaraye, Araş. Gör. Dr. Ayşenur Fidan, Öğretim Görevlisi doktora öğrencisi Khadeejeh Alrawashdeh, Araş. Gör. ve doktora öğrencisi Mustafa Ergin, diğer doktora öğrencileri Zehra Fidan, Hatice Ece Erçin, ilahiyat uzmanı Muhammed Emin Uygur, yüksek lisans öğrencileri Feyza Çelik, Ahmet Acar ve ayrıca Zhanuzak Alimgerey'a çok çok teşekkür ederim.

Gerek bu edit kitabın basımını, gerekse Hicri İkinci Asrın, İslâmî İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri adlı uluslararası sempozyumumuzu destekleyen başta başkan Dr. Mustafa Latif Emek olmak üzere **İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araşatırmalar Enstitüsü**'nün (IKSAD) tüm personeline, bilhassa sürekli teşrik-i mesai içinde olduğumuz Kaldıgül Adilbekova'ya çok çok teşekkür ederim.

Edit kitabımızın ilim alemine hayırlar getirmesini temenni ederiz.

Editörler adına

Prof. Dr. Hidayet Aydar

التقديم

الحمد لله الذي وفقنا لتقديم هذا الكتاب بهذه الحُلَّة.

الكتاب الذي بين أيديكم هو الكتاب الثاني من سلسلة الأعمال التي أخرجناها تحت عنوان **العلوم الإسلامية عبر التاريخ**، كما كنا قد نشرنا كتاب **العلوم الإسلامية في القرن الأول الهجري** (اسطنبول: منشورات أنصار، 2020م، مجلدان). ونقدم الآن الكتاب الثاني في هذه السلسلة. ونرجو التوفيق من الله (تعالى) لاتمام مشروعنا البحثي في العلوم الإسلامية في القرون اللاحقة؛ الثالث والرابع والخامس وما بعدها.

لقد بدأنا في إعداد كتاب العلوم الإسلامية في القرن الثاني الهجري في نوفمبر عام 2020م. بإعداده ككتاب محرر، وحرصنا على تقديم هذا العمل وفق معيار أكاديمي عالمي؛ فأخذنا بعين الاعتبار الصفات الأساسية للأعمال المقبولة تتعلق بالجودة، الكمية، شكل الصفحة، نظام العناوين، نوع الخط، حجم، المسافة بين السطور، الحواشي؛ نظامها، وكيفية كتابتها ونوع خطها وحجمه، شكل صف الكتابة، نظام الاقتباس، ونظام كتابة لائحة المصادر والمراجع، وقمنا على إعدادها على شكل مواد كقواعد الرقن على شكل نماذج مع الأمثلة، وزودنا بها الباحثين ليخرج العمل متناسقاً ضمن معيار أكاديمي موحد.

وبناءً على ما سبق؛ قدمنا التوضيحات التالية بخصوص نوعية المشاركات والأمور التي يلزم المؤلف الانتباه إليها: (1) يجب أن تكون المشاركات ذات صلة بالقرن الثاني الهجري، من عام (100هـ) إلى عام (199هـ)، ولن يتم قبول الدراسات قبل أو بعد هذه التواريخ. (2) تكون المشاركات حول؛ شخص عاش في هذا القرن، أثر أو مخطوط كتب بهذا العصر، حادثة وقعت، خدمة لها أثر، عمل مؤسسي، التعليم الموجود بذلك التاريخ ونظام التعليم المتاح في ذلك الوقت، المفاهيم التي تنتمي لتلك الفترة، موضوع ما، الحالة العامة لأي علم في ذلك الوقت. على سبيل المثال ، التفسير في القرن الثاني الهجري، الحديث في القرن الثاني الهجري، الفقه في القرن الثاني الهجري، الكلام في القرن الثاني الهجري، العقائد في القرن الثاني الهجري ، المذاهب العقائدية في القرن الثاني الهجري، السِّيرة في القرن الثاني الهجري،

التاريخ في القرن الثاني الهجري، الأديان في القرن الثاني الهجري، المذاهب الفقهية في القرن الثاني الهجري، خدمات المرأة العلمية في القرن الثاني الهجري، فعاليات الترجمة في القرن الثاني الهجري، الفلسفة في القرن الثاني الهجري، المنطق في القرن الثاني الهجري، العلوم الاجتماعية في القرن الثاني الهجري، الفنون الإسلامية في القرن الثاني الهجري، اللغة العربية والبلاغة في القرن الثاني الهجري، الأدب في القرن الثاني الهجري، تطور الحضارة الإسلامية في القرن الثاني الهجري، دول الجوار والعلاقات مع المسلمين في القرن الثاني الهجري، القراءات في القرن الثاني الهجري، تاريخ القرآن في القرن الثاني الهجري، المدارس في القرن الثاني الهجري، التصوف والزهد في القرن الثاني للهجرة... كل هذه العلوم والتطورات المتعلقة بها يمكن تضمينها في كتابنا هذا، ولن يتم تضمين مواضيع خارج هذا الإطار الذي أشرنا إليه في هذا الكتاب. (3) يجب على المؤلف؛ أن يكون عنوان مشاركته جامعة مانعة مستقلة أصيلة، كما يلزمه كتابة العنوان باللغتين التركية والعربية، أو التركية والإنجليزية. (4) يجب ألا تبدأ المشاركة بالخلاصة أو الملخص، بل يجب أن تبدأ بالمقدمة مباشرة. (5) يجب التعامل مع الموضوع/ الشخصية/ المفهوم/ الحدث، وما إلى ذلك، ابتداءً من خلفيته التاريخية؛ يجب أن يكتب حول موضوعه بإيجاز منذ بدايته إلى ما انتهت إليه في هذا الوقت (القرن الثاني الهجري)، ويقدمه على شكل مشاركة أصيلة. (6) ما هي الموضوعات التي ستتم مناقشتها في هذه الدراسة، كما يلزم كتابتها بخطوط عريضة. (7) هل أجريت نفس الدراسات أو دراسات أخرى مشابهة لهذه المشاركة؟ أم أن هناك دراسات أخرى حول هذا الموضوع؟ إذا كانت موجودة؛ فيلزم الباحث أن يذكرها، ويوضح الجانب المختلف في عمله، يذكر ما هي إضافته الجديدة . (8) إذا لم تكن هناك أية دراسة حول هذه المشاركة المقدمة أو إذا لم تكن هناك دراسة مماثلة لها، فيجب الإشارة إلى ذلك؛ لأن هذا الأمر يشكل جانب **الأصالة** للمشاركة. (9) يتوجب تحديد **منهجية الدراسة**، كما يلزم تحديد الأساليب والأصول المتبعة التي أجريت في هذا البحث. (10) يجب على الباحث أن يذكر **كيفية مساهمته في هذا المجال** من خلال دراسته. (11) وفي النتيجة؛ يلزم التأكيد على **النتائج التي توصل إليها** أثناء الدراسة، ويمكن سردها بنداً بنداً، أو على شكل فقرات، مع الحرص على تجنب تلخيص الموضوع هنا. (12) في الختام ، يتوجب أن يتطرق الباحث إلى الصعوبات التي

واجهها في دراسته، ويجب تناول الأجزاء المفقودة في الدراسة، وإن أمكن؛ تقديم **الاقتراحات** للباحثين حول العمل الذي يمكنهم القيام به في هذا المجال.

قمنا بإعداد هذه المبادئ لقواعد الرقن والكتابة باللغتين العربية والإنجليزية إلى جانب اللغة التركية. ومنا بإعلانها على وسائل التواصل الاجتماعي، استقبلنا حوالي (70) مشاركة من العديد من الجامعات في بلدنا (تركيا، بالإضافة إلى أنه تم استلام بعض المشاركات من باحثين من مؤسسات ليست جامعية. كما أرسل لنا حوالي (45) أكاديميًا من خارج تركيا؛ من ماليزيا، باكستان، العراق، قطر، الكويت، الإمارات العربية المتحدة، سلطنة عمان، المملكة العربية السعودية، اليمن، الأردن، فلسطين، مصر، الجزائر، المغرب العربي، السودان، وبعض الدول الأخرى. وتمت مراجعة هذه المشاركات رسميًا من قبل هيئة التحرير لدينا؛ وتم التحقق ما إذا كانت مرتبطة بالقرن الثاني للهجرة أم لا. كما تم استشارة لجنتنا العلمية تبعا لذلك، وعليه؛ تم قبول حوالي (75) مشاركة أكاديمية أصيلة من بين ما وصلنا.

في هذه الأثناء وفي سياق عملنا، نظم مؤتمر دولي على الإنترنت بعنوان **دور القرن الثاني الهجري في تكوين وتشكيل العلوم الإسلامية**، وقد أتيحت الفرصة لبعض الباحثين الذين كانوا ينوون المشاركة بأعمالهم كجزء في كتاب معنا بالمشاركة لأعمالهم مع الجمهور الحاضرين في هذا المؤتمر، وتمت مراجعة المقالات مرة أخرى حسب المداخلات والنقد العلمي والاقتراحات حول الدراسات، وعلى هذا تم إخراجها بشكلها النهائي.

ونحن كمحررين؛ لقد بذلنا جهودًا مضنية في تنظيم وتنسيق هذه الدراسات. كما عقدنا العديد من الاجتماعات الطويلة الدورية حول هذا الخصوص، وناقشنا فيما بيننا (أي/ أين/ كيف) الأعمال سنقوم بتضمينها في هذا الكتاب. في غضون ذلك؛ طلب بعض المشاركين سحب أعمالهم لنشرها في أماكن أخرى، لذلك قمنا بإزالتها من هذا الكتاب. نتيجة لذلك؛ قمنا بترتيب وتسليم سبعين مقالة إلى دار النشر، وتم تدقيق طباعة دار النشر من قبلنا، وتم إبلاغهم عن الأخطاء والنواقص التي ثبتناها، وطلب

تصحيحها، وبعد التصحيح من دار النشر قمنا بتدقيقها مرة أخرى قبل طباعتها، وبعد كل هذه المراحل تمت مشاركتها مع الجمهور ككتاب إلكتروني.

في هذه الدراسة؛ تم دراسة العلوم الإسلامية في القرن الثاني الهجري دراسة دقيقة، وقد أجرى باحثونا موضوعاتهم مستندين على المصادر المختلفة للخروج بأبحاث أصيلة. كما سُردت في هذه الدراسة متعلقات العلم منذ بداية القرن الثاني الهجري إلى منتهاه، وبهذا أصبحت هذه الدراسة مرجعاً لا يستغنى عنها لمن يريد التعرف على ما حدث في القرن الثاني للهجرة.

كما لا يسعنا أن نشكر محررينا من بداية هذا المشروع لنهايته على ما قدموه، وهم؛ أ.د. زياد الرواشدة، د. سفيم قالكيش، د. بويرازهان بوتاكاريا، المعيدة عائشة نور فيدان، المحاضرة خديجة الرواشدة (طالبة دكتوراة)، المعيد مصطفى إرقن (طالب دكتوراة)، وكل من طلبة الدكتوراة؛ زهراء فيدان، خديجة أجه أرجن. والباحث محمد أمين أويغور، وكل من طلبة الماجستير؛ فيضاء شلك، أحمد اجار، علاوة على ذلك نشكر أيضاً زهانوزاك عالمقريا.

كما نقدم جزيل شكرنا وعرفاننا لمن ساهم بطباعة كتابنا المحرر، ودعم مؤتمرنا دور القرن الثاني الهجري في تكوين وتشكيل العلوم الإسلامية؛ ونخص بالشكر رئيس **معهد الأبحاث الاجتماعية والتنمية الاقتصادية** (IKSAD)، والدكتور مصطفى لطيف أمك، وجميع موظفي المؤسسة وخصوصاً كالديقول عادلبيكوفا الذي تابعنا في جميع أعمالنا.

كما نرجو أن يحقق كتابنا الخير لدنيا المعرفة

باسم المحررين

البروفسور الدكتور هدايت آيدار

TEORİ İLE PRATİK ARASINDA MÜRSEL HADİSLE AMEL: ŞEYBÂNÎ İLE ŞÂFİÎ ÖZELİNDE

(العمل بالحديث المرسل بين النظرية والتطبيق: مقارنة بين الشافعي والشيباني)

Ramazan DOĞANAY
Arş. Gör. Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Research Assistant, Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith Kütahya, Turkey
ramazan.doganay@dpu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5140-9709

GİRİŞ

Hadis rivayetinin sistemleşmiş olduğu hicrî II. asırda hadis ilminin önemli alt disiplinleri teşekkül etmiş ve pek çok hadis usûlü kavramı sistemleşmeye başlamıştır. Hadis ilminde isnâd sisteminin daha aktif kullanılması akabinde ittisâl ve inkitâ kavramları hadisçilerin gündeminde önemli bir yer işgal etmiştir. Hadislerin isnâdı hakkında kullanılan en önemli kavramlardan biri olan mürsel, çok erken dönemlerde kullanılmış olmasına rağmen tarifi hakkında bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Zira mürsel hakkında pek çok tanım yapılmış, özellikle ilk iki asırda seneddeki diğer inkitâ çeşitleri olan munkatı, mu'dal, muallak, muan'an gibi hadis çeşitleri için de kullanıldığı görülmektedir. Mürsel kavramı hakkında ileri sürülen görüşleri kendi içerisinde umûmî ve husûsî manasına göre ikiye ayırmak mümkündür: Umûmî manasına göre senedin herhangi bir yerinde meydana gelen inkitâya irsâl denirken, husûsî manasına göre ise tâbiûnun aradaki vasıtayı atlayarak Hz. Peygamber'den rivayette bulunmasına itlâk edilmiştir. Buna göre mürselin geniş manasındaki kullanımı daha çok fukahâ tarafından yapılırken, dâr manasında kullanımı ise genellikle hadisçiler tarafından benimsenmiştir. Ancak hadisçilerden mürseli, umûmî lügat manasında kullanan kimseler de bulunmaktadır. Kezâ mürselin tarifinde olduğu gibi hücciyeti hususunda da pek çok görüş ileri sürülmüştür. Bunlar içerisinde mutlak ret, mutlak kabul ve şartlı kabul olmak üzere üç görüş bulunmaktadır. İttisâl ve irsâl konusu hadis usûlünün en önemli meselelerinden biri kabul edilmektedir. Bu hususta farklı yaklaşımlar bulunduğundan hadis âlimleri ve fukahâ irsâl konusunu etraflıca ele alıp incelemişlerdir. Ulemânın bu konuya yaklaşımları muhtelif olması sebebiyle görüş ayrılıklarının yaşanmasına da sebep olmuştur. Istılahların doğuş ve teşekkül döneminde yaşamış olan Şeybânî (ö. 189/805) ile Şâfiî (ö. 204/820), farklı yaklaşımları ilk kaynağından tanıma imkânı bulmuşlar ve mensubu oldukları

hususta Şâfiî'ye öncülük ettiği ve onu etkilediği söylenebilir. Nitekim onun, Şeybânî ile tanışması hayatında bir dönüm noktası olmuş, onun vesilesiyle re'y birikimini ilk kaynaktan öğrenme fırsatı bulmuştur. Şeybânî ve Şâfiî'nin irsâl/inkitâ mevzusuna yaklaşımları karşılaştırıldığında aralarındaki ilişkinin daha sıkı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada ilk olarak Şeybânî ile Şâfiî'nin mürsel hadise yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacak, ardından furû eserleri olan *el-Asl* ile *el-Ümm'*de yer alan mürsel hadislerin kritiği yapılarak mukayese edilecektir. Böylelikle tatbikatta mürsel hadisin kullanılıp kullanılmadığı, kullanıldıysa hangi kriterler çerçevesinde kullanıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şeybânî'nin mürsel hadis anlayışına dair müstakil bir çalışma bulunmazken, Şâfiî'nin mürsel hadise yaklaşımı hakkında iki makale ve bir sempozyum tebliği mevcuttur.[1] Ancak bu çalışmalar, Şâfiî'nin usûl eserlerinden hareketle onun konu hakkındaki görüşlerini tespit etmeye çalışırken Şâfiî'nin furû eserlerindeki mürsel hadis kullanımını dikkate almadan yapılmışlardır. Bu çalışmamız, aynı dönemde yaşamış olan ehl-i re'yin mümessili Şeybânî ile ehl-i hadîs'e yakın duran Şâfiî'nin furû eserlerinden hareketle mürsel hadise yaklaşımlarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Onların mürsel hadislere yaklaşımları noktasında sonraki kaynakların naklettiği bilgilerden ziyade, Şeybânî'nin *el-Asl* ile Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserlerindeki kullanımları dikkate alınacak ve elde edilen veriler karşılaştırılacaktır. Böylece bu çalışmayla, Şâfiî'den mürsel hadis hakkında nakledilen menfi tavır, kendi furû eserlerinden test edilecek ve onun mürsel hadise yaklaşımı Şeybânî'nin mürsel hadis anlayışıyla mukâyese edilerek aralarındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. MÜRSELİN TANIMI VE HÜCCİYETİ

Hadisin isnâdına yönelik kullanılan mürselin tarifi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hadisçiler arasında mürsel hadisin tanımı hususundaki yaklaşımları üç görüşle özetleyebiliriz. Hâkim ve İbn Salâh'a göre -kibâr-ı tâbiîn ve sigâr-ı tâbiîn ayrımı olmaksızın-

[1] Keskin, çalışmasında, mürsel hadisin tanımını yaptıktan sonra mürsel hadisin ulemâ arasındaki delil değerine ve Şâfiî'ye göre hücciyetine uzunca yer vermekte ve Şâfiî'nin, Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerine yaklaşımına değinmektedir. Yusuf Ziya Keskin, *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*, "İmam Şafiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri", *Kent Işıkları*, (2010), 184-200; Koçinkağ çalışmasında, mürsel hadisin tarifini yaptıktan sonra Şâfiî'ye göre mürselin hücciyetine değinmekte ve bu hususta Şâfiî'ye yöneltilen tenkîdler ve bunların değerlendirilmesine yer vermektedir. Mansur Koçinkağ, "İmâm Şâfiî ve Mürsel Hadis: Çağdaşçı Yaklaşımlara Dair Birkaç Mülâhaza", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/1 (2011), 117-125; Koçinkağ bu makalesinde de mürsel hadisin tanımını verdikten sonra ulemânın mürsel hadise yaklaşımına genişçe temas etmektedir. Ardından Şâfiî'ye göre mürselin hüccet değerine ve Şâfiî'ye bu hususta yöneltilen bazı tenkîdler ve bunların değerlendirilmesine yer vermektedir. Mansur Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", *JIRS: Journal of intercultural and religious studies* 7/7 (2014), 61-80. Bu çalışmalar, Şâfiî'nin usûl eserlerinde mürsel hadisle ilgili bazı ifadelerinden hareketle ve genellikle Saîd b. Müseyyeb'in mürseli hakkındaki ifadesi üzerinden onun mürsel hadise yaklaşımını ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak bizim çalışmamızda, Şâfiî'nin furû eserlerindeki kullanımı üzerinden mürsel hadise yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacak ve Şeybânî'nin mürsel hadis anlayışıyla mukâyese edilecektir.

tâbiînin sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber'den rivayeti mürsel kabul edilirken,[2] Hatîb (ö. 463/1071), Ebû Zur'a (ö. 264/878), Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi muhaddisûndan bir diğer grup ise senedin herhangi bir yerindeki kopukluğu irsâl olarak nitelemişlerdir. Bir diğer görüş olarak İbn Kattân'ın (ö.198/813) görüşüne ve Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'daki ifadesine göre sahabî dışında bir kimsenin '*Allah Resûlü şöyle dedi*' şeklindeki sözü mürsel olmakla nitelenmiştir.[3] İbn Salâh (ö. 643/1245) mürselin tarifi hakkındaki görüşler arasında, pek çok sahabîyle likâsı olan kibâr-ı tâbiînden birinin Hz. Peygamber'den haber vermesinin mürsel olarak nitelenmesinde hiçbir görüş ayrılığı bulunmadığını, bu hususta tâbiûnun yaşlarının dikkate alınmayıp hepsinin aynı kategoride değerlendirilmesinin meşhûr görüş olduğunu belirtmiştir.[4] Öte yandan mütekaddimûn dönemi Hanefî usûlcüleri ise mürseli munkatıyla aynı manada kullanmışlardır.[5]

Yukarıdaki malumat çerçevesinde mürsel kavramı yaklaşık olarak hicrî ikinci asrın sonlarına kadar munkatı manasında yani lügat anlamında kullanılırken, mezkûr zaman diliminden sonra özellikle de hadisçiler arasında mürselin tâbiûn nesliyle kayıtlanması ön plana çıkmış ve mürselin bu şekilde kullanımı daha fazla yaygınlık kazanmıştır.[6] Çoğu kavramın henüz gelişimini tamamlamaya devam ettiği hicrî ikinci asırda mürselin munkatıyla aynı anlamda kullanıldığı bariz bir şekilde görülmektedir. Bu bağlamda mürselin tarifinde vukû bulan görüş ayrılıkları, munkatı kavramı hakkında meydana gelmiştir. Nitekim bir yaklaşım, isnâdın bir yeriyle kayıtlamaksızın oluşan kopukluğu inkitâ olarak değerlendirirken diğer bir görüşe göre isnâdda sahabeye varmadan meydana gelen inkitâyla kayıtlanmıştır.

Netice olarak mürsel ile munkatının müterâdif kullanımının hem lügat cihetiyle daha uygun hem de ilk iki asırdaki kullanımı açısından daha yaygın olduğu söylenebilir. Zamanla mürsel kavramı hadisçilerin çoğunluğu nezdinde, tâbiûnun aradaki vasıtayı zikretmeksizin

[2] Ebû Amr Osman b. Abdirrahman İbn Salâh, *Ma'rifetu envâi ilmi'l-hadîs*, thk. Nurûddîn 'İtr (Dımeşk: Dâru'l-fikr, 2012), 51; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*, thk. Muhammed Osmân el-Huşt (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1985), 34-35; Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 63-64; Muhammed Hasan Heytû, *el-Hadîsü'l-mürsel hücciyetuhu ve eseruhu fi'l-fikhi'l-islâmî* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1989), 9-10; Ayrıca mürselin bu meyânda kullanım örnekleri için bk. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *el-Merâsîl*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986), 117-118, 120, 121.

[3] Heytû, *el-Hadîsü'l-mürsel*, 9-10.

[4] İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 51.

[5] Meselâ bk. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Usûlü'l-fıkh el-müsemmâ bi el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), III/146-149; Mürsel hakkındaki diğer görüşler için bk. Ebû Abdillah Bedruddîn Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (Dâru'l-kutubî, 1994), III/463-473; Abdülmecîd Türkmânî, *Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2015), 443-462.

[6] Bu hususta ayrıca bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 63-65; Heytû, *el-Hadîsü'l-mürsel*, 9-10.

Hz. Peygamber'den rivayette bulunması olarak görülmüş, fukahâ ise isnâdın herhangi bir yerindeki zâhirî inkitâyı irsâl olarak değerlendirmiştir. Bu itibarla fukahânın mürsel tarifinin kapsamına munkatı, muallak, müdelles, muan'an, mu'dal ve mübhemü'l-isnâd kavramları da girmiştir.[7] Öte yandan hadisin senedinde kimliği gizlenen râvînin rivayetinin durumu tartışılmış, mürseli delil kabul etmeyenler bunları inkitâ sebebiyle reddederken, mürseli hüccet alanlar ise bu rivayetleri mürsel kapsamında değerlendirip onlarla amel etmişlerdir.

Mürsel hadisin tarifindeki görüş ayrılığı sebebiyle hücciyetinde de ihtilâf meydana gelmiştir. Bunları, mürseli mutlak olarak delil saymayanlar, adl bir kimsenin mürselini mutlak olarak delil alanlar ve şartlı kabul taraftarları olmak üzere üç grupta incelemek mümkündür. Mezkûr görüşlerden ilki hadisçilerin çoğuna ve bazı fukahâya aittir. Nitekim Müslim (ö. 265/875), kitabının mukaddimesinde şöyle demektedir: "*Rivayetlerden mürsel, bize ve haberlerde uzman kimselere göre hüccet değildir*".[8] Mürsilin adl olması koşuluyla mürseli mutlak olarak delil aldıkları söylenen âlimleri arasında Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)ve Mutezilî bazı âlimler gelmektedir.[9] Üçüncü görüş olan şartlı kabul ise net bir şekilde Şâfiî tarafından dile getirilmiştir.[10] Tirmizî (ö. 279/892), mürseli kabul etmeyen kimselerin, hadisçilerin güvenilir olmayan kimselerden de rivayette bulunmalarını gerekçe gösterdiklerini ifade etmiş ve buna örnekler vermiştir.[11]

Ebû Dâvud (ö. 275/889), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes ve Evzâî (ö. 157/774) gibi âlimlerin mürselle amel ettiklerini, Şâfiî'nin birtakım şartlar ileri sürerek bunun önüne geçtiği ifade etmiştir.[12] Tirmizî hadisçilerin kâhir ekseriyetine göre mürselin sahih

[7] Mürselin, mezkûr diğer kavramlarla ilişkisi hakkında bk. İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 52-53; Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmiü't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1986), 23-32; Polat, *Mürsel Hadisler*, 68-78.

[8] Müslim, *Müslim(Mevsuâtü'l-Hadisi'ş-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü'ş-şeyh (Riyâd: Dâru's-selâm, 2008), 680; Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. ed-Duktûr Hemmâm Abdürrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1987), 529-531; Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî, *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1940), 15, 39; Heytû, *el-Hadîsü'l-mürsel*, 12; Polat bu görüşü benimseyen ulemânın naklî delillerinin pek isbâteli olmadığını, bunun mukabilinde sundukları aklî delillerden mürsel anh'ın bilinmemesi ve sika bir râvînin rivayetinin tadîl sayılmaması gibi itirazlarının yerinde olduğunu kaydetmiştir. Geniş bilgi için bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 129-139.

[9] İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 55; İbn Receb, *Şerhu İlel*, 543; Nevevî, *et-Takrîb*, 35; Heytû, *el-Hadîsü'l-mürsel*, 12; Hatîb, bu meseleye bir bâb tahsîs etmiş, orada âlimlerin çoğuna göre mürselin hüccet olduğunu, mürseli delil almayanların da itibâr amacıyla onu yazdıklarını ifade etmiştir. el-Bagdâdî el-Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 2007), II/190; Bu görüşü benimseyen kimseler ve sundukları deliller hakkında bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 117-129.

[10] İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 32-33, 53-54; Mürseli şartlı kabul edenler ve ihticac ettikleri deliller hakkında bk. el-Alâî, *Câmiü't-tahsîl*, 50-87; Heytû, *el-Hadîsü'l-mürsel*, 12-32; Mürselin hücciyetine dair üç yaklaşım hakkında ayrıca bk. Keskin, *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*, 188-191.

[11] İbn Receb, *Şerhu İlel*, 530-531.

[12] Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Risâle Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenih*, thk. Muhammed es-Sabbâg (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, t. y.), 24; Dihlevî, hicrî ikinci asırda ulemânın hem mutasıl hem de

olmadığını, pek çok kimsenin onu zayıf kabul ettiğini ifade etmiştir.[13] Öte yandan Ebû Dâvud, müsned rivayetlerin yokluğu halinde mürselin delil olarak kullanılabileceğini, ama mürselin muttasıl seviyesinde olamayacağını belirtmiş ve bazı hadis otoritelerinin eserlerinde mürsel rivayetlerin bir hayli fazla olduğunu vurgulamıştır.[14]

Diğer taraftan Hanefî usûlcülerinden Cessâs (ö. 370/981), İsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836), irsâlı yapan kimsenin âlim olmasını şart koştuğunu söyler. Onun verdiği bilgilere göre Îsâ b. Ebân'ın mürsele yaklaşımı, zamanının din imamlarından biri irsâlde bulunur, ilim ehli de ondan bu rivayeti kabul ederse o zaman bu mürsel makbuldür. Ama insanların kendisinden mürsel hadisi nakledip de mürselini almadıkları kimsenin hadisinin mevkuf olacağını söylemiştir. Îsâ b. Ebân'a göre bu şartlara uyan mürsel, müsnedden daha kuvvetlidir.[15] Kezâ Cessâs, ashâbına göre sahabe ve tâbiûn mürsellerinin makbul olduğunu, kendisine göre hadisin âdil ve sika kimselerden rivayet edilmesinin bilinmesi durumunda etbâu't-tâbiînin de Mürselleriyle amel edileceğini ifade etmiştir. Kerhî (ö.340/952) ise asır ayrımı yapmamış,[16] ama mürsilin sadece âdil kimselerden irsâlde bulunan adl biri olmasını şart koşmuştur.[17]

Tarihi seyir içerisinde mürsel sahabe döneminde bir vâkıa olarak mevcut olduğu görülmektedir. Buna örnek olarak Hz. Ömer (ö. 23/644) ile komşusunun dönüşümlü olarak Allah Resûlü'nün meclisine gidip öğrendikleri bilgiyi birbirlerine aktarmaları[18] ve Berâ b. Âzib'in (ö. 71/690), sahabenin naklettiği her şeyi bizzat kendisinin Hz. Peygamber'den işitmediği, birbirlerinden duyduklarını O'na nispet ettikleri yönünde gelen ifadesi gösterilmektedir.[19] Sahabenin genellikle birbirlerinden rivayette bulunması ve âdil olmaları hasebiyle sahabe mürsel ulemânın çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.[20] Diğer taraftan İbn Sirîn'in (ö. 110/729) "*Önceleri isnâdı sormazlardı. Ne zaman ki fitne vuku buldu "bize hadisi kimden aldığınızı söyleyin" demeye başladılar...*" şeklindeki meşhûr sözü,[21] irsâl

mürsel hadise temessük ettiklerini belirtmiştir. Şâh Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullahi'l-bâliga*, thk. es-Seyyîd Sâbık (Beyrut: Dâru'l-cîl, 2005), I/249.

[13] İbn Receb, *Şerhu İlel*, 529.

[14] Ebû Dâvud, *Risâle*, 25.

[15] el-Cessâs, *el-Fusûl*, III/145; Bu hususta Hatîb de bazen mürsel bir rivayetin daha kuvvetli olabileceğini ifade etmiştir. el-Hatîb, *Câmi'*, II/191.

[16] Hanefî ulemâsının ilk üç neslin mürsellerini kabul etmesinin başlıca nedeni, ilk üç neslin Hz. Peygamber tarafından tezkiye edilmiş olması gelmektedir. Bk. el-Cessâs, *el-Fusûl*, III/145.

[17] Türkmânî, *Dirâsât*, 453.

[18] Buhârî, *Buhârî(Mevsuâtü'l-Hadisi'ş-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü'ş-şeyh (Riyâd: Dâru's-selâm, 2008), böl. İlim, 27.

[19] el-Cessâs, *el-Fusûl*, III/150.

[20] İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 56; Nevevî, *et-Takrîb*, 35; Mürsil râvînin rivayetlerinin genellikle sahabeden olduğu biliniyorsa bu durumda onun mürsellerinin kabul edileceği belirtilmiştir. Bk. İbn Receb, *Şerhu İlel*, 557; Sahabe mürseli hakkında bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 108-115.

[21] İbn Receb, *Şerhu İlel*, 539-540.

uygulamasının sahabe döneminde yaygın olduğunu göstermektedir. İsnâd uygulamasının sistemleşmeye başlamasıyla birlikte tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn âlimlerinden pek çoğu isnâdı, hadisin sıhhati için vazgeçilmez bir kıstâs olarak görmüşlerdir.[22]

Hicrî ikinci asra kadar geçen süreç içerisinde mürsele karşı menfi tavır zaman zaman görülmüş olsa da Şâfiî bu süreci tamamen değiştirmiş ve mürselin kabulünü tek tek saydığı ölçütlere bağlamıştır. Şâfiî öncesinde isnâd sisteminin henüz tam yaygınlaşmaması ve bazı rivayetlerin bölgesel bir yapıya sahip olması gibi etkenlerle irsâl uygulaması, dönemin usûlü gereği etkin bir şekilde kullanılmıştır. Şüphesiz pek çok kimsenin irsâl uygulamasına başvuranların çeşitli gerekçeleri bulunmaktadır. Bunların başında da rivayetin ihtisâr edilmesi, Allah Resûlü'ne zamansal yakınlık ve rivayet silsilesinin bilinmesi gibi etkenler gelmektedir.[23]

Diğer taraftan yukarıda geçtiği üzere Ebû Dâvud her ne kadar irsâl uygulamasına ilk defa karşı çıkan kimsenin Şâfiî olduğunu belirtmiş[24] olsa da ondan önce Zührî (ö. 124/742), İbn Sirîn gibi âlimlerin de mürseli tenkid ettikleri nakledilmiştir.[25] Nitekim Zührî'nin, hadisin isnâdını nakletmeyen İshak b. Abdullah b. Ebî Ferve'ye "*Allah senin cezanı versin ey İbn Ebî Ferve! Sen bize isnâdı (ipi sapı) olmayan hadisleri mi naklediyorsun!"* diyerek uyarmıştır.[26] Zührî'nin aksine Irâk re'y yaklaşımının temsilcilerinden İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), döneminin rivayet metoduna göre irsâl uygulamasını etkin bir şekilde kullanmıştır. Nitekim o pek çok yerde Hz. Peygamber veya İbn Mesûd'la (ö. 32/652) arasındaki vasıtayı zikretmezdi.[27] Yahyâ b. Mâin (ö.233/848) onun mürsellerini, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713),, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Şa'bî'nin (ö.104/722) mürsellerine tercih etmiştir.[28] en-Nehaî dışında tabiûndan Saîd b. Müseyyeb Hasan ve başkalarının, Hz. Peygamber'den rivayette bulunup isnâdı zikretmeye ihtiyaç duymadıkları, kendilerine sened sorulduğunda bunu

[22] Polat, *Mürsel Hadisler*, 34-38.

[23] el-Alâî, *Câmiü't-tahsîl*, 87; Polat bu hususta pek çok gerekçe sıralamaktadır. Bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 78-82.

[24] Ebû Dâvud, *Risâle*, 24.

[25] Zührî her ne kadar irsâl uygulamasını tenkid etmiş olsa da kendisi bu metodu uygulamıştır. Ancak onun rivayette bulunduğu kimselerin adını vermeye muktedir bir hâfız olması sebebiyle mürsellerinin zayıf olduğu belirtilmiştir. İbn Receb, *Şerhu İlel*, 535.

[26] İbn Receb, *Şerhu İlel*, 529.

[27] el-Cessâs, *el-Fusûl*, III/148-149; A'meş, İbrahim'e Abdullah b. Mesûd'dan gelen rivayetlerin isnâdını vermesini söyleyince şöyle cevap vermiştir: "Eğer ben sana tek bir kişi kanalıyla Abdullah'tan nakilde bulunduysam o, sadece adını verdiğim kimse kanalıyladır. Ama "Abdullah dedi" dediysem bu, pek çok kimse kanalıyla Abdullah'tan nakledilmiştir, demektir". İbn Receb, *Şerhu İlel*, 531; Dârekutnî, İbrahîm'in İbn Mesûd'dan olan bir rivayetinin mürsel olduğunu ama sahîh olduğunu kaydetmiştir. Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-tetabbu*, thk. eş-Şeyh Ebû Abdirrahmân Mukbil b. Hâdî el-Veddâî (Beyrut, 1985), 233.

[28] Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 119.

zikrettikleri kaydedilmiş ve sahabenin de durumunun böyle olup pek çok hadisin bu yöntemle rivayet edildiği belirtilmiştir.[29]

2. ŞEYBÂNÎ İLE ŞÂFİÎ'NİN TEORİK OLARAK MÜRSELE YAKLAŞIMLARI

Yukarıda zikredilen bilgiler ışığında Şeybânî ile Şâfiî'nin eserlerinde mürsel hakkındaki açıklamalara ve irsâl uygulamasına bakıldığında Şeybânî'nin kendi eserlerinde mürselin tarifi ve hücciyetine dair bir açıklama yer almazken, muhatabı Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü üzerinden onun mürsel yaklaşımını tespit etmek mümkündür. Nitekim Şâfiî'nin sıklıkla dikkat çektiği ve bir teori geliştirmiş olduğu konulardan biri de mürsel bahsidir. Şâfiî bu meseleyi bazen de Şeybânî gibi âlimlerle tartışmıştır. Bu itibarla Şâfiî'nin eserleri, muhataplarının görüşleri hakkında önemli bir takıp ipuçları sunmaktadır. Meselâ Şâfiî bir konuda esere ittibâ edilmesi gerektiğini söyleyen Şeybânî'ye "*Eser bizim dediğimiz gibidir. Çünkü sen, mevsûlün munkatıdan dan esbet olduğu hususunda bize muhâlefet etmiyorsun. Bizim bu konudaki eserimiz ise mevsûldür. Eğer her ikisi birlikte munkatı olsaydı senin ve bizim görüşümüzün aslı, 'iki hadis ihtilâf ettiğinde kıyâsa en uygun olanını alırız' şeklindedir"* diyerek cevap vermiştir.[30] Bu diyalogdan anlaşıldığı üzere Şeybânî ile Şâfiî nezdinde muttasıl, munkatıdan daha kuvvetlidir.[31] Yine Şeybânî ile Şâfiî, munkatı ile mürseli müteradif olarak kullanmıştır.

Bir başka örnek olarak kasâme bahsinde Şeybânî'nin, İbn Müseyyeb ve İbn Büceyd'in Hz. Peygamber'den naklettikleri hadislerle ihticâc eden Şeybânî'ye, İbn Müseyyeb'in hadisinin munkatı olması sebebiyle alınamayacağını, mu'tasıl hadisin alınmaya daha layık olduğunu söylemiştir.[32] Devamında Şâfiî, İbn Büceyd ile İbn Şihâb'ın hadislerini de inkitâ gerekçesiyle tenkid etmiş ve "*Ne biz ne sen mürseli sâbit görmeyiz*" diyerek Şeybânî'nin meseleye yaklaşımı hakkında önemli bilgiler vermiştir.[33]

Şâfiî'nin, *er-Red alâ Muhammed b. el-Hasen* adlı eserinde Muhammed b. el-Hasen'e "*Sen Sevrî'den o Îsâ b. Ebî İzze'den o, Şa'bî'den o da İbn Mesûd aracılığıyla Hz.*

[29] el-Cessâs, *el-Fusûl*, III/149; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afganî (Kâhire: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1993), I/361; İbn Receb, muhaddisler ile fukahâ arasında hakikî bir görüş ayrılığı olmadığını şu sözleriyle beyan etmiştir: "Hadis hâfızları, tek tek her hadisin sıhhatini ararlar. Onların usûlüne göre senedinde irsâl olan bir hadis bu kopukluk sebebiyle zayıftır. Fukahânın benimsediği ise, bu mürselin muhtevasıdır. Birtakım karineler söz konusu muhtevanın sahîh bir aslı olduğuna delalet ederse onu kabul ederler. Fukahânın mürselle amel etmelerinin aslı budur". İbn Receb, *Şerhu İlel*, 543-544.

[30] Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2011), VII/610.

[31] Bu hususta ayrıca bk. Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2011), VIII/774.

[32] Şâfiî, *el-Ümm (İhtilâfu'l-hadîs)*, thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2011), X/294.

[33] Şâfiî, *el-Ümm (İhtilâfu'l-hadîs)*, X/295-296.

Peygamber'den O'nun beş dirhem çalan bir hırsızın elini kestiğini rivayet ediyorsun" diyerek İbn Mesûd'dan gelen bir rivayeti ona karşı delil getirmesi üzerine Şeybânî bu rivayetin maktû (munkatı) olması sebebiyle hüccet olmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Şâfiî ile Şeybânî karşılıklı olarak birbirlerinin rivayetlerini inkitâ (irsâl) sebebiyle tenkid etmişler ve meselenin sonunda Şâfiî *"Sizin hadisiniz de bizim bilmediğimiz bir kişiden maktûdur*" yanıtını vermiştir.[34] Bu örnekten görüldüğü üzere Şeybânî ile Şâfiî, mürsel ile munkatıyı aynı manada kullanmakla birlikte, ilerleyen zamanlarda hadisin metnine yönelik bir kavram haline gelecek olan maktû ile senedle ilgili bir terim olan munkatıyı müterâdif olarak kullanmışlardır.

Yine Şâfiî, Zührî'nin Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Muâviye'den olan rivayetiyle ihticâc eden Şeybânî'ye şöyle demiştir: "*Sen Zührî'nin Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer veya Osmân'dan olan mürselini kabul ediyor musun? Biz de bununla sana karşı delil getirelim? O dedi ki: Mürsel hiçbir kimseden kabul edilmez. Şüphesiz Zührî'nin mürseli de son derece çirkindir. Biz dedik ki: Sen mürseli kabul etmekten imtinâ edince, bu da mürsel olunca ve sana göre Zührî'nin mürseli çirkin olunca sen bu iki cihetten reddetmiş olmadın mı?*".[35] Kezâ bir kâfire karşılık bir müminin öldürülmesi meselesinde Muhammed b. el-Hasen'in "*Bize İbnü'l-Beylemânî'nin hadisi olarak Hz. Peygamber'in bir kâfire karşılık bir mümini öldürdüğü rivayet edildi*" diyerek nakilde bulununca Şâfiî'yle aralarında şu diyalog gerçekleşmiştir: "*Bizim ve senin onu rivayet eden kimseye karşı olan hüsn-i zannımızdan dolayı munkatıyı sâbit gördüğümüzü varsayalım; biri munkatı diğeri de ona aykırı bir munkatı hadis rivayet edilse bu durumda hangisini sahîh kabul etmemiz daha uygundur? Onu rivayet edeni sıdkla bildiğimizin hadisini mi sâbit kabul ederiz yoksa zanla rivayetini sâbit kabul ettiğimizinkini mi? O dedi ki: Aksine, muttasıl olarak sâbit kabul ettiğimizinkini. Bunun üzerine ben dedim ki: Bizim hadisimiz muttasıldır, İbnü'l-Beylemânî'nin hadisiyse munkatıdır. Ayrıca İbnü'l-Beylemânî'nin hadisi hatalıdır*".[36]

İşte bu ifadeler Şeybânî ve Şâfiî'nin mürsele karşı mesafeli durduklarını göstermektedir. Bir başka örnek olarak Şâfiî tedbîr (müdebber) konusunda tartıştığı bazı kimselerin (Şeybânî) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'in müdebber kölenin hizmetini sattığı şeklindeki rivayeti nakletmeleri üzerine aralarında şöyle bir diyalog geçer: "*Ben ona dedim ki: Bildiğim kadarıyla hadisi sâbit olan bir kimse bunu Ebû*

[34] Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2011), IX/93; Munkatı ile mürselin müterâdif olarak kullanıldığı bazı örnekler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2011), II/569; III/72-73.
[35] Şâfiî, *Ümm*, IX/139-140.
[36] Şâfiî, *Ümm*, IX/137-138; Şâfiî, *el-Ümm (İhtilâfu'l-hadîs)*, X/310.

Ca'fer'den nakletmemiştir. Eğer hadisi sahîh olan bir kimse rivayet etmiş olsaydı yine de pek çok gerekçeden dolayı onda senin lehine bir hüccet olmazdı. O 'onlar nedir?' diye sordu. Dedim ki: Başkası ona muhâlif olmasa da sen munkatıyı kabul etmiyorsun. Hal böyle iken nasıl kendisine sâbit muttasıl rivayetin muhalefet ettiği munkatıyı sahîh kabul ediyorsun?".[37]

Bir başka örnek olması için oturarak imamlık yapma meselesinde Câbir el-Cu'fî (ö.128/746) kanalıyla Şa'bî'nin Hz. Peygamber'den "*Benden sonra kimse oturarak imamlık yapmasın*" şeklindeki buyruğunu naklettiğini, ancak bu hadisle ihticâc edilemeyeceğini belirtmiştir. Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin de kendisiyle aynı kanaatte olduğunu ama Ebû Yusuf (ö. 182/798) ile Muhammed b. el-Hasen'in hocalarına muhalefet ettiklerini ifade etmiş ve onların da bu hadisi mürsel olması ve insanların kendisinden hadis almaktan imtinâ ettikleri bir kimseden nakledilmesi sebebiyle sahih görmediklerini söylemiştir.[38]

Yukarıda geçtiği üzere Şâfiî'nin tanıklığı dışında, Şeybânî mürsel hadis hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamış, ancak onun görüşleri muhâlifi Şâfiî'nin eserlerinde yer almıştır. O, her ne kadar mürsele dair net bir ifade kullanmamış olsa da kimi ifadeleri isnâda teşvik ettiğini, kaynağı belirtilmeden nakledilen bilgiden de sakındırdığına işaret etmektedir. Nitekim o, Medîne ehlini tenkid ederken şöyle demiştir: "*Ehli Medîne dedi ki: Evet, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın insanlar namaz kılarken onların önünden geçtiği bize ulaşmıştır. Onlara denildi ki: Bu, Mâlik b. Enes tarafından Sa'd'dan Mürsel olarak rivayet edilmektedir. Onun senedini vermemiştir ve kimseden de rivayet etmemiştir. O sadece 'Sa'd'ın bunu yaptığı bana ulaşmıştır' demiştir*".[39]

Buna mukabil Şâfiî, irsâl meselesine ayrı bir önem atfetmiş, haber-i vâhidin devamı olarak mürsel bahsine detaylı bir şekilde inceleyerek teorisini ortaya koymuştur. Şâfiî sıklıkla hadis uzmanı manasında kullandığı ehl-i hadisi referans alarak onların munkatı rivayetleri kabul etmediklerini ifade etmiş,[40] seneddeki inkitâ sebebiyle pek çok rivayeti tenkid etmiştir.[41]

[37] Şâfiî, *Ümm*, IX/335.

[38] Şâfiî, *Ümm*, VIII/540-541; Şâfiî'nin benzeri tenkidi için bk. Şâfiî, *el-Ümm (er-Risâle)*, thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2011), I/98.

[39] Şeybânî, *Kitâbu'l-hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Keylânî el-Kâdirî (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 2006), I/149.

[40] Bk. Şâfiî, *Ümm*, III/288; IV/117-118, 448-449; VII/368-369; Şâfiî, *el-Ümm (İhtilâfu'l-hadîs)*, X/222; Ayrıca bk. Şâfiî, *Ümm*, II/569.

[41] Bu bağlamda Şâfiî "Biz, Rebîa'nın hadisine dayanarak Hişâm b. Urve'nin hadisinin zayıflığına hükmettik' diyen er-Rebî'ye şu yanıtı vermiştir: 'Siz bu görüşe ancak, hadis ve delilleri bilmemenizden dolayı vardınız. Rebîa'nın hadisi, onun gibisi sahîh olamayan mürsel bir hadistir. Biz, Hişâm b. Urve'nin babasından hadisini, Hişâm b. Urve babası kanalıyla isnâd etmedikçe sahîh kabul etmiyoruz. Esved'in Aişe vasıtasıyla Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetler de munkatıdır. Ubeyd b. Umeyr'in hadisi Hişâm'ınkine muvafakat etmiştir. Öyleyse siz nasıl sâbit olmayan bir hadisi sâbit olana karşı delil getirdiniz? Hatta o en sahîh şekilde

Nitekim bu hususta şöyle demiştir: "*Cezalar ve tevkîtleri hakkında Hz. Peygamber'den mürsel hadisler rivayet edilmiştir. Biz onların inkitâından dolayı onları terk ettik*".[42] Şâfiî, bir hadisin munkatı olmasının o hadisin terki için kâfi olduğunu belirtmiştir.[43] Meselâ o, İbrahim'in, Ali (ö. 40/661) ve Abdullah b. Mesûd'la likâsının olmaması sebebiyle onlardan rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.[44] Kezâ Şâfiî, muttasılın munkatıdan daha sâbit olduğunu ifade etmiştir.[45] Şâfiî, munkatının hüccet değerini, çeşitlerini ve bunun diğer hadisler karşısındaki konumunu soran muhalifine "*Allah Resûlü'nün sahabîlerini gören tâbiîlerden biri, Resûlullah'tan munkatı bir hadis rivayet ederse birkaç yönden ona bakılır"* dedikten sonra mürselin şu şartları taşıması halinde hüccet olacağını ifade etmiştir:

1- Mürsel hadis başka bir tarikten müsned olarak gelirse.[46]
2- Mürsel rivayetin, muteber râvîlerce rivayet edilen başka bir mürsel tarafından desteklenmesi durumunda.[47]
3- Sahabî kavlinin mürseli desteklemesi halinde.[48]
4- Ulemânın fetvasının, mürseli desteklemesi halinde.[49]
5- Mürsil, mürselün ahn'ın adını verdiğinde o kişinin sika olduğu görüldüğünde.
6- Mürsil râvî, rivayetinde sikalara iştirâk ederse.[50] Bu kıstâslardan ilk dördü rivayetle, diğer ikisi ise râvîyle alakalıdır.

Şâfiî, bu şartları taşımayan mürsel bir rivayetin kabul edilmesinin câiz olmadığını, yukarıda verilen kıstâslardan birinin bulunmasının, mürselin bir aslının olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir. Devamında Şâfiî, mürselin anlamında meçhullük olduğu için onun asla mu'tasıl derecesinde hüccet olamayacağını ifade etmiştir. Şâfiî, bazı mürsellerinin

sâbit olsa da -belirttiğim gibi- ne Urve'nin ne de Enes'in hadisine muhalefet etmez, ona muvafakat da etmez. Onun bizim hadisimizle manaca bir bağlantısı da yoktur. İşte bu sizin hadis ve deliller hususundaki cehaletinizdir". Şâfiî, *Ümm*, VIII/539.

[42] Şâfiî, *Ümm*, VII/368-369; Şâfiî'nin inkitâ/irsâl sebebiyle yaptığı başlıca tenkidler için bk. Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/218-219; II/569, 648-650; III/72-73; IV/117-118, 448-449; Şâfiî, V/285; VII/252-253; VIII/58-59; IX/46, 425.

[43] Şâfiî, *Ümm*, IV/448-449.

[44] Şâfiî, *Ümm*, II/236-237.

[45] Şâfiî, *Ümm*, VII/606-607.

[46] Meselâ bk. Şâfiî, *Ümm*, VIII/539; Şâfiî, *el-Ümm (İhtilâfu'l-hadîs)*, X/307.

[47] Şâfiî, mürselin başka bir rivayetle desteklenmesi halinde onu tercih etmiştir. Nitekim bu hususta şöyle demiştir: "İki hadis ihtilaf ettiğinde hakkında hiçbir şüphe olmayan bize göre şayet o hususta ondan başka delil yoksa alınmaya daha uygundur. Osmân'ın hadisi gibi muttasıl olmasa da ona muvâfakat eden rivâyet de vardır". Şâfiî, *el-Ümm (İhtilâfu'l-hadîs)*, X/194.

[48] Meselâ bk. Şâfiî, *Ümm*, III/73-75, 316.

[49] Meselâ bk. Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/60-61; Sehâvî, maktû bir haberin, mürseli takviye edebileceğini belirtmiştir. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân Sehâvî, *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahmân el-Hudayr ve Muhammed b. Abdullah b. Füheyd (Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2005), I/191.

[50] Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/214-215.

kaynaklarının bir olabileceğini bundan dolayı da onun sıhhatine hükmedilemeyeceğini, bu tür rivayetlerin iyice incelendiğinde söz konusu mürsel hadisin kaynağımım doğruluğuna işaret etmediğinin görüleceğini ifade etmiştir. Daha sonra ise kibâr-ı tâbiînin mürselleri hakkında şu tespitleri yapmıştır: "*Kibâr-ı tâbiînden sonrakilere gelince, onların mürsellerini şu sebeplerden dolayı kabul eden hiç kimseyi bilmiyorum: Onlardan bir tanesi, çünkü onlar, kendisinden rivayette bulundukları kimseler hakkında çok gevşektirler. Bir diğeri ise, mürsel olarak rivayet ettikleri hadisin kaynağının zayıf olduğunu gösteren pek çok delil vardır. Bir diğer sebep ise, hadisin manasını çok saptırmalarıdır. Haberlerde mananın saptırılması çoğalınca yanlış anlamaya ve kendisinden hadisin kabul edildiği kimsenin za'fına sebep olabilir"*.[51]

Şâfiî'nin '*Kibâr-ı tâbiînden sonrakilere gelince'* şeklindeki ifadesi onun Şeybânî gibi mürseli munkatıyla aynı manada kullandığını göstermektedir. Kezâ o, tâbiûnun büyükleri ile küçükleri arasında ayrım yapmış, mürselin altı şarttan birini taşıması halinde bunun, mürselin bir aslına bulunduğuna işaret ettiğini ifade etmiştir. Şâfiî, sigâr-ı tâbiîn ve sonraki râvîlerin, rivayette mütesâhil olduklarını ve hadislerin manasını daha çok saptırdıklarını belirtmiştir.

Şâfiî Allah Resûlü'nün sahabîlerini gören kibâr-ı tâbiînin mütekaddimleri ile sahabîlerden bazılarını gören tâbiîler arasında ayrım yapmasının sebebi olarak, sahabîlerin çoğunu görmeyen tâbiîlerin çok yanılmalarını zikretmiş ve sonrakilerin durumlarının da aynı olduğunu belirtmiştir. Kezâ Şâfiî, hadiste, sahih ve mevzu hadisleri ayırt etmede otorite olan ve güvenilir râvîler arasında ilk sıralarda yer alan İbn Şihâb gibi bir âlimin bile, Süleymân b. Erkam'ı mürüet ve ilim sahibi ve akıllı biri olarak görmüş, hüsnü zanda bulunarak rivayetini kabul ettiğini delil getirerek, başkasına hiç güvenilemeyeceğini ifade etmiştir.[52]

3. ŞEYBÂNÎ İLE ŞÂFİÎ'NİN PRATİKTE MÜRSELE YAKLAŞIMLARI

Şeybânî ile Şâfiî'nin teorik olarak benimsemiş oldukları kurallara tatbikatta ne kadar riayet ettiklerini görmek için *el-Asl* ile *el-Ümm* incelendiğinde *el-Asl*'da 144, *el-Ümm*'de ise 487 mürsel rivayet olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan *el-Asl*'da mevcut olan 62 mübhemü'l-isnâd rivayet ile isnâdı olmayan veya munkatı senede sahip olan 912 hadisle birlikte kitaptaki 1957 rivayetin 1118'i munkatı, 839 ise muttasıldır. Buna mukabil *el-Ümm*'de mevcut olan toplam 4996 rivayetin 2803 tanesi muttasıl, 991'i munkatı olup ve 1202'sinin ise isnâdı bulunmamaktadır. Kezâ Şâfiî, 289 rivayette hocasının adını gizleyerek

[51] Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/214-216.
[52] Şafii, *el-Ümm*, I,216-219,

tadîlde bulunmuş ve 100 rivayetin senedinde mübhem râvi bulunmaktadır. Sonraki dönem manasıyla mürseller, mübhemler ve munkatıların toplamı 2193 olmaktadır. Bu çerçevede Şeybânî ve Şâfiî'nin mürseli kullandıkları geniş manasına göre *el-Asl*'da 1118, *el-Ümm*'de ise 2193 munkatı/mürsel rivayet bulunmaktadır. Sonraki dönemlerde istikrâr bulan ıstılaha göre ise *el-Asl*'da 144, *el-Ümm*'de ise 487 mürsel rivayet bulunmaktadır. Mürselin dâr manasıyla *el-Asl* ve *el-Ümm*'de yer alan mürsellerin mürsillere göre dağılımı şu şekildedir:

	el-Asl		*el-Ümm*	
	İrsâlde bulunan râvîler	Mürsel rivayet sayıları	İrsâlde bulunan râvîler	Mürsel rivayet sayıları
1	İbrahim en-Nehaî	24	Saîd b. Müseyyeb	54
2	Hasan-ı Basrî	17	Zührî	35
3	Saîd b. Müseyyeb	17	Atâ b. Ebî Rebâh	32
4	el-Kelbî	8	Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali	28
5	Muhammed b. İshak	8	Tâvus	27
6	Zührî	7	Süleymân b. Yesâr	25
7	Atâ b. Ebî Rebâh	4	İbrahim en-Nehaî	23
8	Tâvus	4	İbn Sirîn	13
9	Mekhûl	4	Hasan-ı Basrî	12
10	İbn Sirîn	3	Amr b. Şuayb	12
11	Âmir eş-Şa'bî	3	Mücâhid	11
12	İkrime	3	Atâ b. Yesâr	11
13	Mücâhid	3	Mekhûl	11
14	Ebû Ca'fer	3	İbn Cüreyc	10
15	Amr b. Şuayb	2	Urve b. Zübeyr	9
16	Ebû Kilâbe	2	Muttalib b. Hanteb	6
17	Ebu'l-Melîh	1	Yahyâ b. Saîd	6
18	Şurayh	1	Şa'bî	6
19	Zeyd b. Ali	1	Ömer b. Abdülazîz	5
20	Hakîm b. Umeyr	1	Zeyd b. Eslem	5
21	Abdurrahmân b. Ebî Leylâ	1	Amre	5
22	Şehr b. Havşeb	1	Muhammed b. el-Münkedir	4
23	Abdullah b. Abdurrahmân	1	Safvân b. Süleym	4
24	Abdurrahmân b. Yezîd	1	Ca'fer b. Muhammed	4
25	Matîr	1	Sevr b. Yezîd ed-Dîlî	4
26	Muhârib b. Disâr	1	Abdrrahmân b. el-Beylemânî	4
27	Ebû Yahyâ el-A'rec	1	Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe	3
28	Mûsâ b. Talha	1	el-Kelbî	3
29	Dahhâk b. Müzâhim	1	İkrime	3
30	Yahyâ b. Ebî Kesîr	1	Yûsuf b. Mâhek	3

31	İbn Ebî Müleyke	1	İbn Ebî Zi'b	2
32	Cüveybir b. Dahhâk	1	Ali b. Hüseyin	2
33	Mübhem mürseller	16	Ebu'l-Huveyris	2
34			Ebu'z-Zinâd	2
35			Ya'yâ b. Ca'de	2
36			Abdullah b. Ebî Bekr	2
37			Şurayh	2
38			Kabîsa b. Züeyb	2
39			Yezîd b. Abdullah b. Kusayt	2
40			Ebû Seleme b. Abdurrahmân	1
41			Âsım b. Damre	1
42			Nu'mân b. Mürre	1
43			Muhammed b. Kays b. Mahreme	1
44			Ebû Katâde	1
45			Ebû Hâmid	1
46			Abdurrahmân b. Büceyd b. Kayzî	1
47			Abdurrahmân b. Harmele	1
48			el-Hâris b. Abdurrahmân	1
49			el-Kâsım el-Ezrakî	1
50			Ebû Bekre	1
51			Nâfi b. Cübeyr	1
52			Abdullah b. Abdurrahmân b. Ma'mer	1
53			Sâlih b. Havvât b. Cübeyr	1
54			Abbâd b. Temîm	1
55			Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd	1
56			Muhammed b. Abbâs	1
57			Yezîd veya Nevfel b. Abdülmelik el-Hâşimî	1
58			Muhammed b. Amr	1
59			Katâde	1
60			İshak b. Abdullah	1
61			Ebû Umâme Sehl b. Huneyf	1
62			Rebîa	1
63			Ebu'n-Nadr	1
64			Mâlik	1
65			Mûsâ b. Ukbe	1
66			Amr b. Dinâr	1
67			Ziyâd b. Ebî Meryem	1
68			Ebû Seleme	1
69			Ebu'ş-Şa'sâ	1
70			Ma'mer	1

71			İbn Ebî Necîh	1
72			Sadaka b. Yesâr	1
73			Atâ el-Horâsânî	1
74			es-Sâib b. Yezîd	1
75			İbn Ebî Müleyke	1
76			Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr	1
77			Amr b. Yahyâ el-Müzenî	1
78			el-Hasen b. Ebi'l-Hasen	1
79			Hamel b. Mâlik b. Nâbiga	1
80			Meymûn b. Mihrân	1
81			Ziyâd b. Sa'd	1
82			Nâfi	1
83			İrâk b. Mâlik	1
84			Ubeydullah b. Adî b. el-Hiyâr	1
85			Abdurrahman b. Ebî Bekre	1
86			Ali b. Büzeyme	1
87			Beşîr b. Yesâr	1
88			Ziyâd b. İlâka	1
89			Muhammed b. İshak	1
90			Ebu'z-Zübeyr	1
91			Yezîd b. Rûman	1
92			Mübhem mürseller	30

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde her iki eserdeki mürsel sayılarına bakıldığında *el-Asl*'da ilk sırada İbrahim en-Nehaî'nin mürsellerinin geldiği görülmektedir. İbrahim'in söz konusu mürsellerinin büyük bir kısmı Hz. Peygamber ve İbn Mesûd'tandır. *el-Asl*'da mürselleri önemli bir yer tutan diğer iki isim ise Hasan- Basrî ile Saîd b. Müseyyeb'tir.[53] Netice olarak *el-Asl*'daki 144 rivayetten 58 tanesi bu âlime aitken, 16 tanesi mübhem mürsel kapsamında olup mürsilin adı zikredilmemiştir. Geriye kalanları ise 29 farklı kişiye aittir.

Kezâ bu açıdan *el-Ümm*'e bakıldığında ilk sırada 54 mürsel rivayetle Saîd b. Müseyyeb'in geldiği,[54] onu 35 mürsel rivayetle Zührî'nin takip ettiği görülmektedir. Yine bu Mürsellerden 32'si Atâ'ya, 28'i Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali'ye, 27'si Tâvus'a, 25'i

[53] İbn Receb, Hasan-ı Basrî'nin "kâle Resûlullah" dediği hadislerden bir iki tanesi dışında çoğunun isnâdı olduğunu belirtmiştir. İbn Receb, *Şerhu İlel*, 530; Ahmed b. Hanbel, Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerinin en sahih mürseller olduğu, İbrahim'inkilerin orta halli (lâ be'se bihâ) olduğunu ifade etmiştir. İbn Receb, *Şerhu İlel*, 539.

[54] İbn Receb, mütekadimûn dönemi hadis ulemasının, İbn Müseyyeb'in mürsellerini araştırdığını, inceleme neticesinde onun mürsellerinin en sahihi mürseller olduğu kanaatine vardıklarını kaydetmiştir. İbn Receb, *Şerhu İlel*, 555-557.

Süleymân b. Yesâr'a ve 23'ü İbrahim en-Nehaî'ye aittir. Bunların dışında *el-Ümm*'de 30 tane mübhem mürsel yer almaktadır. Geriye kalan 233 mürsel rivayet ise 84 farklı mürsile aittir.

Bir diğer husus Şâfiî, sünnete uyma hususunda Yüce Allah'ın bize bir tercih hakkı vermediğini söylemiş, ardından arz hadisine karşı ihticâc etmiş olduğu erîke hadisini mürsel olarak vermiş ve delil olarak kullanmıştır.[55] Görüldüğü üzere o, teorisini üzerine tesis etmiş olduğu erîke hadisini mürsel olarak kaydedip hüccet kabul etmiştir.[56]

4. ŞEYBÂNÎ İLE ŞÂFİÎ'NİN MÜRSEL RİVAYETLERİ NAKLETME SEBEPLERİ

Yukarıda belirtildiği üzere Şeybânî, rivayetin kaynağının belirtilmemesini tenkid etmiş ve hadisin sıhhati için isnâdı önemli bir kıstâs olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan Şâfiî ise haber-i vâhid için aradığı şartlar arasında hadisin isnâdının muttasıl olması ve râvîlerinin sikalardan meydana gelmesini vazgeçilmez bir ölçüt olarak görmüştür. Bu açıdan Şâfiî, Şeybânî'den ayrılmış, bir hadisin sahih olabilmesi için başka bir delile veya kritere gerek duymayacağını belirtmiştir. Şeybânî'nin zaman zaman isnâda yönelik değerlendirmeleri olmasına rağmen *el-Asl* adlı furû eserinde pek çok mürsel rivayet bulunmaktadır. Diğer taraftan Şâfiî de başta haber-i vâhidin hücciyeti konusunda ve başka yerlerde sıklıkla tekrarladığı isnâdın muttasıl olması kriterine *el-Ümm*'de pek çok yerde uymadığı görülmektedir. Şeybânî ile Şâfiî'nin eserlerinde mürsel/munkatı rivayetlere yer verme gerekçeleri olarak şunlar zikredilebilir:

1-Mütâbaât-şevâhid uygulaması:

Şeybânî ile Şâfiî'nin eserlerinde munkatı rivayetlerin yer almasının temel nedenlerinden biri, bu rivayetlerin şâhid/destekleyici olarak verilmiş olmasıdır. Nitekim Şeybânî, bazı mürsel rivayetleri takviye amacıyla nakletmiş,[57] bazı mürsel rivayetleri ise takviye etme yoluna gitmiştir.[58] Diğer taraftan mürsel rivayetlerin destekleyici olarak

[55] Şâfiî rivâyeti şu şekilde nakletmiştir: "Bize Süfyân b. Uyeyne, Ömer b. Ubeydullah'ın azadlısı Sâlim Ebû'n-Nadr-Ubeydullah b. Ebî Râfi'-babası (Ebû Râfi') kanalıyla Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu haber verdi: 'Koltuğuna oturup da kendisine benim bir emir ve yasağım gelince "bilmiyoruz, Allah'ın kitabında ne bulursak ona uyarız" diyen birinizle karşılaşmayayım. Süfyân b. Uyeyene "Bana bu hadisi Muhammed b. el-Munkedir de Peygamber'den Mürsel olarak rivayet etti" demiştir". Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/40, 185.

[56] Şâfiî, mürsel olarak nakletmiş olduğu erîke hadisiyle ihticâc ederken, kendisine göre erîke hadisinin karşısında yer alan arz rivayetini senedinde inkitâ olduğunu ileri sürerek reddetmiştir. Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/98.

[57] Bazı örnekler için bk. Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2012), III/37, 268; Şeybânî, *Hucce*, I/468-474.

[58] Meselâ bk. Şeybânî, *el-Asl*, II/147-148; III/22, 23, 74, 359; VI/353, 378-379.

nakledilmesi uygulaması *el-Ümm*'de daha yaygındır.[59] Ayrıca Şâfiî, mürseli destekleme yoluna da gitmiştir.[60]

2-Mürselin başka tarîkten müsned olarak gelmiş olması:

Şeybânî ile Şâfiî'nin eserlerinde mürsel rivayetlere yer vermelerinin bir diğer sebebi olarak da naklettikleri bazı mürsel rivayetlerin başka tariklerden muttasıl olarak gelmiş olmasıdır. Bu itibarla Şeybânî bazı mürsel rivayetlerin muttasıl şeklini de nakletmiş,[61] senedini zikretmediği pek çok rivayetin isnâdını *el-Asl*'ın muhtelif bölümlerinde,[62] *el-Âsâr*[63] *el-Hucce*,[64] ve *el-Muvatta*'da zikretmiştir.[65] Bunun dışında o, kimi zaman *el-Asl*'ın bir yerinde muttasıl olarak vermekle yetinirken[66] bazen de ilgili hadisi pek çok yerde müsned haliyle vermiştir.[67]

Buna mukabil yukarıda belirtildiği üzere Şâfiî, mürselin kabul şartlarından biri olarak onun başka tarikten müsned olarak gelmesini şart koşmuştur.[68] Nitekim o, ehl-i hadîsin imamı Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerini detaylı bir şekilde araştırdığını ve onların başka tariklerden müsned olarak geldiğini tespit ettiğini belirtmiştir. Şâfiî, kendisine İbn Müseyyeb'in mürselini kabul edip, başkasınınkileri reddetmesinin nedenini soran muhatabına şu şekilde cevap vermiştir: "*Bizler İbn Müseyyeb'in munkatı olarak rivayet ettiklerini muhakkak müsned olarak bulduk. Hakkında bildiğimiz kadarıyla o ancak sika marûf kimselerden bu hadisleri nakletmiştir. Dolayısıyla her kimin durumu bu şekilde olursa onun munkatı'ını kabul ederiz. Biz ondan başkasına baktığımızda ise o kimselerin mechûl ve kendisinden rivayet alınmayan kimselerin adını verdiğini görüyoruz. Onlar, hem Hz. Peygamber'den hem de O'nun ashâbından görmediği kimselerden kendisini destekleyecek bir şey olmayan müstenker irsâllerde bulunuyor. Hâl böyle olunca biz, bu kimselerin hadisleri arasında fark olduğu için onların aralarında fark gözettik. Biz bir kimsenin tarafını tutmadık. Aksine biz, bu hususta açıkladığımız şekilde onun rivayetinin sıhhatine işaret edecek apaçık delalete göre görüş*

[59] Bazı örnekler için bk. Şâfiî, *Ümm*, II/248-249, 439; III/249, 283-284; IV/94; V/631, 652; Şâfiî, VI/198, 729.
[60] Bk. Şâfiî, *Ümm*, III/314.
[61] Bu hususta bazı örnekler için bk. Şeybânî, *Asl*, II/150; Şeybânî, *Asl*, III/74, 432.
[62] Bazı örnekler için bk. Şeybânî, *Asl*, III/36, 362, 395; V/114.
[63] Bu hususta bazı örnekler için bk. Şeybânî, *el-Asl*, I/109, 136, 138, 170, 359; Şeybânî, *el-Âsâr,* thk. Hâlid el-Avvâd (Kuveyt: Dâru'n-nevâdir, 2011), I/78, 89, 137, 142.
[64] Bazı örnekler için bk. Şeybânî, *Asl*, I/10; Şeybânî, *Hucce*, I/315.
[65] Bazı örnekler için bk. Şeybânî, *Asl*, II/280, 413, 418, 419, 437.
[66] Bazı örnekler için bk. Şeybânî, *Asl*, II/137, 147-148, 168; V/252-253, 355, 388.
[67] Bazı örnekler için bk. Şeybânî, *Asl*, III/36, 362, 395; V/114;VII/227, 285; VIII/459.
[68] Şâfiî bazen, mürsel hadisi naklettikten sonra "bu hadis müsned olarak da rivayet edilmektedir" demiştir. Şâfiî, *el-Ümm (İhtilâfu'l-hadîs)*, X/307.

beyan ettik".[69] Şâfiî'nin ifadesinden açıkça anlaşıldığı üzere onun, sadece İbn Müseyyeb'in mürsellerini kabul ettiği ileri sürülemez. Zira kendisi durumu İbn Müseyyeb gibi olan kimselerin mürsel rivayetlerinin kabul edileceğini beyan etmiştir.[70]

3- İrsâli yapan kişiye güven duyulması:

Şeybânî ile Şâfiî'nin mürsel rivayetleri nakletmelerinin bir diğer sebebi ise kendi ilim geleneklerinde yer alan imamlara duydukları güvendir.[71] Bu çerçevede el-*Asl*'da yer alan mürsellerin çoğunluğu İbrahim en-Nehaî,[72] Hasan el-Basrî,[73] İbn Sirîn[74] ve Atâ b. Ebî Rebah'a[75] aitken, *el-Ümm*'de ise Saîd b. Müseyyeb,[76] Zührî,[77] Süleymân b. Yesâr,[78] Atâ b. Ebî Rebâh,[79] Muhammed b. Ali[80] ve Tâvus'a aittir.[81] Bu bilgilerden hareketle *el-Asl*'da ilk sırada re'y yaklaşımının temsilcisi en-Nehaî'nin mürselleri yer alırken,[82] *el-Ümm*'de ise hadis yaklaşımının müessisi Saîd b. Müseyyeb'in mürselleri ilk sırada gelmektedir. Bu da Şeybânî ile Şâfiî'nin mensup oldukları ilim geleneklerinin imamlarının mürsellerini kabule daha yatkın olduklarını göstermektedir. Buna örnek olarak Şâfiî, Süleymân b. Yesâr ile Urve'nin Ömer b. Hattâb'tan olan mürsel rivayetlerinin, muhalifinin rivayette bulunduğu kimsenin mürselinden daha iyi olduğunu belirtmiştir.[83]

[69] Şâfiî, *Ümm*, IV/390; Ayrıca Şâfiî, İbn Müseyyeb'in Ömer b. Hattâb'tan semâı olmadığını söyleyen Şeybânî'ye "Ondan hıfzettiği iddia edilmektedir" şeklinde cevap vermiştir. Şâfiî, *Ümm*, IX/140-141; Şâfiî'nin önce muttasıl olarak, daha sonra da mürsel haliyle naklettiği bazı rivayetler için bk. Şâfiî, *Ümm*, III/113-114, 249; IV/94; V/591, 631, 652; VI/198, 729; VII/546; Şâfiî'nin önce mürsel olarak, daha sonra muttasıl haliyle naklettiği bazı rivayetler için bk. Şâfiî, *Ümm*, II/543; VI/208; VIII/577.

[70] İbn Salâh, Şâfiî'nin kriterlerine uyan başka kimselerin mürsellerini de kabul ettiğini ifade etmiştir. İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 54; Şâfiî'nin, İbn Müseyyeb'in dört mürseliyle amel etmediği belirtilmiştir. Bu hususta bk. Abdülazîz Hüseyin Utûre, *el-İmâm eş-Şâfiî ve eseruhu fî ilmi'l-hadîs* (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2016), 273.

[71] Hâkim kendilerinden en çok mürsel rivayet edilen tâbiûn ulemâsını bölgelere göre ayırmış, Medîne'de Saîd b. Müseyyeb, Mekke'de Atâ b. Ebî Rebâh, Mısır'da Saîd b. Ebî Hilâl, Şâm'da Mekhûl ed-Dimaşkî, Basra'da Hasan el-Basrî ve Kûfe'de İbrahim en-Nehaî'den çokça mürsel rivayet nakledildiğini kaydetmiştir. Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve kemiyyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Riyâd: Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî', 2010), 175.

[72] en-Nehaî'nin bazı mürselleri için bk. Şeybânî, *Asl*, I/362; II/150, 192; III/36; V/114, 358, 359; VIII/494; IX/520.

[73] Hasan-ı Basrî'nin bazı mürselleri için bk. Şeybânî, *Asl*, I/364; III/270; V/71; VI/363.

[74] İbn Sirîn'in bazı mürselleri için bk. Şeybânî, *Asl*, III/21; IX/518.

[75] Atâ'nın bazı mürselleri için bk. Şeybânî, *Asl*, III/25; V/168; XI/519.

[76] İbn Müseyyeb'in bazı mürselleri için bk. Şâfiî, *Ümm*, II/356, 372, 435, 549, 555.

[77] Zührî'nin bazı mürselleri için bk. Şâfiî, *Ümm*, II/309-310; III/522; V/401; VIII/22.

[78] Süleymân b. Yesâr'ın bazı mürselleri için bk. Şâfiî, *Ümm*, III/85; VIII/92, 581, 648, 649, 659.

[79] Atâ'nın bazı mürselleri için bk. Şâfiî, *Ümm*, II/409, 416-417, 511; III/284.

[80] Meselâ bk. Şâfiî, *Ümm*, II/405;V/408; VII/323, 365.

[81] Meselâ bk. Şâfiî, *Ümm*, II/631; III/11, 146, 283-284; IV/9; Şâfiî'nin Tâvus'un fıkhına dair vurgusu için bk. Şâfiî, *Ümm*, IX/47; Tâvus'un Muâz'a yetişememesine rağmen Muâz'ın durumunu herkesten daha iyi bildiğini kaydetmiştir. Şâfiî, *Ümm*, III/22.

[82] İbrahim, rivayet pek çok tarîkten geldiğinde aradaki vasıtayı hazfederdi. Bu hususta bk. Şâfiî, *Ümm*, VIII/434-435.

[83] Şâfiî, *Ümm*, VII/606-607.

Yukarıda zikredilenler âmillerin, Şeybânî ile Şâfiî'nin mürsel rivayetlere yer vermesinin başlıca sebepleri olduğu söylenebilir. Bunların hâricinde Şeybânî, senedi herkes tarafından bilinen ve meşhûr olan rivayetin isnâdını zikretmemiştir.[84] Şeybânî, senedi ulemânın çoğu tarafından bilinen bazı hadislerin isnâdını zikretme ihtiyacı duymamıştır. Meselâ ihrâmlı bir kimsenin evlenmesinin câizliği meselesinde Medînelilerin buna cevâz vermediğini söyledikten sonra uzunca izahta bulunmuş ve Hz. Peygamber'in ihrâmlı iken Meymûne bnt. Hâris'le evlendiğine dair mürsel rivayetleri yer vermiştir. Şeybânî, bu hususta pek çok âsârın geldiğini vurgulamış ve böyle bir meselenin Medîneliler tarafından bilinmemesini hayretle karşılamıştır.[85] Bir başka örnek olarak Şeybânî, bir kimsenin berhayat olan başkasının yerine haccetmesine cevâz vermeyen Medînelileri, mesele hakkında gelen âsâr üzerinden tenkid etmiş ve bu hususta gelen pek çok rivayeti mürsel olarak vermiştir. Burada Şeybânî, kendine göre söz konusu rivayetler meşhûr olduğu için onları mürsel olarak rivayet etmede bir mahzur görmemiştir.[86]

Öte yandan Şâfiî, teoride vazetmiş olduğu kurallara uymamakla suçlanmamak için munkatı rivayetlere yer verme gerekçesi olarak şöyle demektedir: "*Munkatı olarak yazdığım her hadisi, çoğunluktan öğrenen ilim sahiplerinin ekseriyetinin nakline dayanarak rivayet eden kimselerden muttasıl veya meşhur olarak işittim. Fakat iyice ezberimde olmayan bir hadisi, Kitâb uzar endişesiyle buraya koymaktan hoşlanmadım. Bir kısım kitaplarım da kayboldu. Hıfzımda olanlardan bazısını ilim sahiplerinin bildikleriyle kontrol ettim ve kitap uzun olacak endişesiyle onları özetleyerek her açıdan derinlemesine ele almadan yeterince bilgi verdim*".[87] Görüldüğü üzere Şâfiî, munkatı rivayetleri nakletmesinin sebebi olarak *Kitâb*'ının kaybolmasını ve bazı rivayetleri hatırlayamamasını gerekçe göstermektedir. *el-Ümm* incelendiğinde onun sıklıkla bazı rivayetleri hatırlayamadığını kaydetmiştir.[88] Nitekim o bu hususta şöyle demektedir: "*Bu hususta hatırlayamadığım hadisler bulunmaktadır. Bunlardan bir mürsel hadis aklıma geldi ki o da şudur*".[89]

[84] Bu hususta bazı örnekler için bk. Şeybânî, *Asl*, I/9, 35, 51, 182, 322, 342, 365; IV/401, 432; V/79; X/193, 256; Ayrıca bk. Şeybânî, *Hucce*, I/468-474.
[85] Bk. Şeybânî, *Hucce*, I/465-474.
[86] Şeybânî, *Hucce*, I/474-483.
[87] Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/198-199; Bir başka yerde ise şöyle demektedir: 'Bunlardan hatırıma gelenlerden bir kaçını inşâallah zikredeceğim'. Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/245.
[88] Meselâ bk. Şâfiî, *Ümm*, II/10, 23, 313, 638, 657; III/149; IV/8; V/424, 604, 698; VII/8, 9, 434; VIII/85, 195, 598; Şâfiî, *el-Ümm (İhtilâfu'l-hadîs)*, X/65.
[89] Şâfiî, *Ümm*, VIII/598; Ayrıca Şâfiî bu bağlamda şöyle demektedir: "Bunlardan hatırıma gelenlerden birkaçını inşâallah zikredeceğim'. Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/245; Bu çerçevede Şâfiî'nin 'Çünkü bununla birlikte yazdığımız ve bunun dışındaki rivâyetlerin genelinde selâmdan sonra tehlîl ve tekbîr zikredilmemiştir" demiştir. Şâfiî, *Ümm*, II/288; Yine "İbrahim b. Ebî Yahyâ bu hadisi nakletti ben ise onu yazmadım" diyerek

Bir diğer husus, tespitlerimiz neticesinde *el-Ümm*'de yer alan hadisler arasındaki mürsel rivayetlerden Mâlik kanalıyla alınanların, Süfyân b. Uyeyne'den gelenlerden daha fazla olduğu görülmüştür. Bu durum, Şâfiî'nin Mısır'a giderken beraberinden İbn Uyeyne'nin kitaplarını alıp, Mâlik'in kitaplarını götürmemesiyle izah edilebilir.

Şâfiî'nin mürselin kabul kriterleri arasında, ulemânın görüşünün mürsele muvafakat etmesini zikretmiştir. Uygulamada bakıldığında Şâfiî'nin bu kıstâsı zaman zaman kullandığı görülmektedir. Nitekim Şâfiî, "*Mirasçıya vasiyet yoktur*" hadisinin munkatı olmasına rağmen, bütün âlimlerin onu icmâen almaları sebebiyle onunla amel ettiğini belirtmiştir.[90] Kezâ Şâfiî, "*Velisiz ve iki âdil şâhid olmadan nikâh olmaz*" hadisini verdikten sonra "*Bu, her ne kadar Hz. Peygamber'e varmadan munkatı olsa da ilim ehlinin büyük çoğunluğu bunu benimsemektedir*"[91] diyerek mürselin icmâyla desteklendiğini vurgulamıştır.

SONUÇ

Hadisçiler ve fukahâ arasında ihtilâfa konu olmuş temel meselelerden biri mürsel hadislerdir. Bu hususta yapılan tartışmalara bakıldığında mürseli kabul edenler, mutlak olarak reddedenler ve şartlı kabul edenlerin naklî ve aklî pek çok delile başvurdukları görülmektedir. Kezâ şartlı kabul edenlerin de kendi içlerinde farklı birtakım kriterler gözettikleri dikkat çekmektedir. Şüphesiz mürselin hücciyetine dair ileri sürülen üç görüşten Şâfiî'nin de benimsemiş olduğu şartlı kabulün hadis ilminin mantalitesine daha uygun olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada Şeybânî'nin *el-Asl* ile Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı furû eserleri üzerinden mürsel hadise yaklaşımları incelenmiştir. Buna göre Şeybânî, pek çok yerde mevsûl hadisin daha sâbit olduğunu, mu'tasıl rivayetin alınmaya daha öncelikli olduğunu kaydetmiş ve Şâfiî'yle olan pek çok diyaloğunda munkatıyı tenkid etmiştir. Ayrıca Şeybânî, mürsel kavramını munkatıyla aynı manada kullanmıştır.

Buna mukabil Şâfiî, mürsel hadis meselesini detaylı bir şekilde ele almış, *er-Risâle*'de haber-i vâhidin tespitinden sonra mürsel konusunda da bir teori geliştirmiştir. O da Şeybânî gibi munkatı ile mürseli aynı manada kullanmıştır. Şâfiî teorik olarak mürsel hadisle ameli belli kriterlere bağlamıştır. O, mürsel ve munkatı rivayetleri pek çok yerde tenkid etmiş, bir hadisin sıhhati için vazgeçilmez bir kıstâs olarak ittisâli görmüştür. Şâfiî'nin mürselin kabulü

hadisi yazmadığına dikkat çekmiştir. Şâfiî, *Ümm*, III/605; Şeybânî'nin hadisin isnâdını hatırlayamadığını söylediği herhangi bir ifadeye rastlamadık. Sadece tek bir meselede, bir ifadenin Ebû Hanîfe'ye ait olup olmadığını hatırlamadığını beyan etmiştir. Şeybânî, *Asl*, VIII/381.

[90] Şâfiî, *Ümm (er-Risâle)*, I/60-61.

[91] Şâfiî, *Ümm*, VI/432.

için vazetmiş olduğu kriterlerin son derece makûl kıstâslar olduğu söylenebilir. Ancak bu şartlara uygulamada ne kadar riayet edildiği tartışma konusudur. Şâfiî, Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerini incelediğini, onun rivayetlerinin başka tariklerden müsned olarak geldiği sonucuna ulaştığını ifade etmiştir. Şâfiî'nin bu uygulamasından da görüldüğü üzere o, vazetmiş olduğu kriterlere uyan mürsellere açık kapı bırakmıştır.

Teorik olarak mürseli tenkid eden Şeybânî ile Şâfiî'nin furû eserlerinde, *el-Asl*'da 144, *el-Ümm*'de ise 487 mürsel rivayet (sonraki dönem dâr anlamıyla) bulunduğu tespit edilmiştir. *el-Asl*'daki mürsel rivayetlerin çoğu, sırasıyla İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî ve Saîd b. Müseyyeb'e aitken, *el-Ümm*'de ise ilk sırada Saîd b. Müseyyeb'in mürselleri gelmektedir. Onu Zührî ile Atâ b. Ebî Rebâh'ın mürselleri takip etmektedir. Görüldüğü üzere her iki âlimin de dönemlerinin rivayet metodundan uzak kalamadıkları ve irsâl uygulamasına karşı olmalarına rağmen mürsel rivayetleri aktardıkları görülmektedir.

Bir diğer husus Şeybânî'nin kendi eserlerinde mürsel hadis hakkında açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Onun bu konudaki düşüncesi Şâfiî'nin eserlerinden tespit edilmiştir. Buna mukabil Şâfiî ise mürsel rivayetleri pek çok yerde tenkid etmiş, ehl-i hadisin (hadis uzmanı) mürseli sâbit kabul etmediğini belirtmiştir. Şâfiî, mürselin kabulünü belli kriterlere bağlamış olmasına rağmen kendisi pek çok mürsel rivayeti nakletmiştir. Şeybânî ile Şâfiî'nin mürsel hadisleri nakletme gerekçelerinin başında, mürsel rivayetin eserin başka yerinde isnâdının verilmiş olması gelmektedir. Bu çerçevede Şeybânî'nin, bir eserinde mürsel olarak naklettiği rivayeti, başka bir eserinde müsned olarak naklettiği çokça görülen bir vakıadır. Kezâ onların pek çok mürseli mütâbaât kabilinden verdikleri görülmektedir. Bunların dışında Şeybânî'nin senedi meşhûr olan pek çok hadisin isnâdını vermediği de dikkat çekmektedir. Şâfiî, tatbikatta kurallarına riayet etmediğini fark etmiş, hadisleri munkatı/mürsel olarak rivayet etme gerekçesi olarak kitabının yanında olmamasını, bazı hadisleri yazmamış olmasını, bundan dolayı da hadisleri hatırlayamamasını göstermiştir. Şâfiî'nin mürsel hakkındaki görüşleri ve uygulamaları bu açıdan değerlendirildiğinde onun teorik olarak orta yolu tuttuğu, ama uygulamada kendi kıstâslarına riayet edemediği söylenebilir.

Netice olarak Şâfiî'nin mürsel hadisi sahîh olarak görmemesi ve onun kabulünü belli şartlara bağlamış olmasına rağmen uygulamada bu kriterlere harfiyen uymadığı görülmektedir. Şeybânî de mürsel rivayetlere mesafeli olmasına rağmen güven duyduğu kimselerin mürselleriyle ihticac etmiş, bazı mürsellerin isnâdını aynı eserde veya başka kitabında vermiştir. Şâfiî de vazetmiş olduğu kriterlere uyan mürselleri kabul ettiği gibi,

onlara uymayan pek çok mürseli de rivayet etmiştir. Bu çerçevede her iki âlimin teoride mürsele karşı olmaları, tatbikatta ise bazı gerekçelerle mürseli kabul etmiş olmaları Şeybânî ile Şâfiî arasındaki ilişkiye de işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Alâî, Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî el-*Câmiü't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 2. b., 1986.

Buhârî. *Buhârî(Mevsuâtü'l-Hadisi'ş-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*. nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü'ş-şeyh. Riyâd: Dâru's-selâm, 4. b., 2008.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Usûlü'l-fıkh el-müsemmâ bi el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. IV Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. b., 1994.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlzâmât ve't-tetabbu*. thk. eş-Şeyh Ebû Abdirrahmân Mukbil b. Hâdî el-Veddâî. Beyrut, 2. b., 1985.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah. *Hüccetullahi'l-bâliga*. thk. es-Seyyîd Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1. b., 2005.

Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1. b., 1986.

Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Risâle Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenih*. thk. Muhammed es-Sabbâg. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, B. y., t. y.

Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve kemiyyeti ecnâsihi*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Riyâd: Mektebetü'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî', 2. b., 2010.

Hatîb, el-Bagdâdî el-. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 1. b., 2007.

Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-. *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 2. b., 1940.

Heytû, Muhammed Hasan. *el-Hadîsü'l-mürsel hücciyetuhu ve eseruhu fi'l-fıkhi'l-islâmî*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1. b., 1989.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. ed-Duktûr Hemmâm Abdürrahîm Saîd. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1. b., 1987.

İbn Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman. *Ma'rifetu envâi ilmi'l-hadîs*. thk. Nurûddîn 'İtr. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 17. b., 2012.

Keskin, Yusuf Ziya. *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*. "İmam Şafii'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri". *Kent Işıkları*, 184-200.

Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî ve Mürsel Hadis: Çağdaşçı Yaklaşımlara Dair Birkaç Mülâhaza". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/1 (2011), 117-125.

Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı". *JIRS: Journal of intercultural and religious studies* 7/7 (2014), 61-80.

Müslim. *Müslim(Mevsuâtü'l-Hadisi'ş-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*. nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü'ş-şeyh. Riyâd: Dâru's-selâm, 4. b., 2008.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürrî. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*. thk. Muhammed Osmân el-Huşt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1. b., 1985.

Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. b., 2015.

Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. b., 2010.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahmân el-Hudayr ve Muhamme db. Abdullah b. Füheyd. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1. b., 2005.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afganî. II Cilt. Kâhire: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1. baskı., 1993.
Şâfiî. *el-Ümm*. thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib. 11 Cilt. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 4. b., 2011.
------- *el-Ümm (er-Risâle)*. thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib. 11 Cilt. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 4. b., 2011.
------- *el-Ümm (İhtilâfu'l-hadîs)*. thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib. 11 Cilt. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 4. b., 2011.
Şeybânî. *el-Âsâr,*. thk. Hâlid el-Avvâd. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-nevâdir, 2. b., 2011.
---------- *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1. b., 2012.
---------- *Kitâbu'l-hucce alâ Ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasan el-Keylânî el-Kâdirî. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1. b., 2006.
Türkmânî, Abdülmecîd. *Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2. b., 2015.
Utûre, Abdülazîz Hüseyin. *el-İmâm eş-Şâfiî ve eseruhu fî ilmi'l-hadîs*. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1. b., 2016.
Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedruddîn. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. 8 Cilt. Dâru'l-kutubî, 1. b., 1994.

العوامل السياسية في تشكيل المذهب الحنفي وتكوينه في القرن الثاني الهجري (دراسة تحليلية)

(Hicrî İkinci Asırda Hanefi Mezhebinin Oluşumu ve Şekillenmesinde Siyasi Amillerin Rolü Analitik Bir Araştırma)

الفقه السياسي/ محمدأمين نور محمد الأويغوري[1]

Wapadar777@gmail.com
orcid.org: 0000-0003-4212-7459

المقدمة:

قد تكوّن المذهب الحنفيكأقدم المذاهب الفقهية، وتلقى قبوله وانتشاره بين المسلمين.وتشكّله كمذهب فقهي تعود إلى أوائل القرن الثاني الهجري، نسبة إلى الإمام أبو حنيفة عام 120هـ الذي صعد على كرسي الإفتاء والتدريس خلفاً لشيخه حماد بن أبي سليمان. في حين أن لم يكن هناك تفرقة بين علوم رواية الأحاديث والفتاوى والكلام الجدلي (العقيدة). وحُظي المذهب بالانتشار والقبول من قبل الأمة ومركز السلطة المستقر بيد العباسيين أولا، ثم الأمويين.

نعتقد أن هناك أسبابا سياسية لعبت دورا هاما في تشكيل المذهب في منهجية موحدة وأساليب منضبطة لكل مدرسة من مدارس الفقه آنذاك. وذلك من خلال مواجهة المذهب الحنفي للتحولات السياسية والعلمية حينها، فلما رأت السلطات السياسية مكانة هذا الصرح العلمي وتأثيره في الناس أرادت استغلاله في ضبط عامة الناس عند الاختلاف في العبادة والمعاملة، والخلافات الاجتماعية والسياسية. كما نرى محاولة السلطات السياسية تقليل خطر نشأة المعارضة بين العلماء وعامة المسلمين على السلطة، وبادرت بتولية الإمام على القضاء لاستغلال مكانته في شرعنة سلطاتها وتكتيم أفواه المعارضين في الحجة والحوار مع أنه رفض ذلك.فهذه الورقة تتناول نبذة من حياة الإمام أبي حنيفة ومكانته الفقهية وموقفه السياسي ثم تتكلم عن العوامل السياسية في تشكيل المذهب الحنفي وأهم أسبابه في تأسيسه داخل المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، ثم تتناول عن العوامل السياسية الخارجية في مرحلة تأسيسيه كمذهب فقهي، التي تنتهي بوفاة الإمام الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت 204 هـ).

الكلمات المفتاحية: أبو حنيفة، المذهب الحنفي، الدواعي السياسية، تطور الفقه. الفقه السياسي، القرن الثاني الهجري.

[1] الماجستير الفقه والأصول من معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية بجامعة إسطنبول. ماجستير السياسة الشرعية / جامعة طرابلس – لبنان. Wapadar777@gmail.com

مقدمة:

يعتبر المذهب الحنفي من أقدم المذاهب الفقهية تشكّلاً، وأكثرها قبولا وانتشارا بين المسلمين. وتعود أصولها إلى الصحابي المجتهد عبد الله بن مسعود، الذي حظي بتربية رسول الله صلى الله عليه وسلم من صغره، ثم روى بفقه الفاروق عمررضي الله عنهما. وترجع نشأة تشكّله كمذهب فقهي إلى أوائل القرن الثاني الهجري، وتحديداً سنة 120 هـ، وذلك يوم أن جلس أبو حنيفة على كرسي الإفتاء والتدريس خلفاً لشيخه حماد بن أبي سليمان. فكان هذا العام شاهداً على نشوء أول مذهب فقهي معتمد.في حين أن لم يكن هناك تفرقة بين علوم رواية الأحاديث والفتاوى والكلام الجدلي (العقيدة). وحُظي بالانتشار والقبول من قبل الأمة ومركز السلطة المستقر بيد العباسيين أولا، ثم الأمويين.

وكانت بداية هذه الفترة مربطاً لسلسلة بين عصر التابعين وبين عصر أتباع التابعين، والذي بزغت شموس الاجتهاد وأعلام الفقهاء والاستنباط، كالفقهاء السبعة من التابعين، مُنْهلّينَ من ينابع حلقات العلوم لأعلام الصحابة رضوان الله عليهم، كعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وأنس بن مالك وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين. كما يعتبر القرن الثاني الهجري مقدمةً لوضع أحجار الأسس لكل من الفقه والتفسير ورواية الأحاديث،وبداية لانتشارها إلى الأمصار والمدن بعد أن كانت منحصرة في المدينة ومكة والكوفة والبصرة من العراق إلى أطراف الرقعة الإسلامية.

كما أن لنشأة الفرق الكلامية لها دواعي وأسباباً كانت تعلب دورا عند ظهورها، كانت هناك أسباب كامنة وعوامل لعبت دورا بارزا في تشكيل المذهب الحنفي وتكوينه؛ كبعض الظواهر السياسية والأحداث والوقائق، وظهور الفرق السياسية أو النزعات التي كانت تؤثر في الشؤون السياسية واستقرار السلطة والمجتمعلهذه الفترة. وكذلك مواقف السلاطين من دور العلماء في مواجهة الأزمات السلطوية من الداخل وتعضيد سلطتهم ومشروعيتهم بهم عند الأمة، والتحديات التي تأتي من الخارج إلى عمق المجتمع في هذا العصر.

فأول من فرّع في الفقه وخص به هو الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى،[2]وقد أقر له بذلك الإمام الشافعي رحمه الله تعالى "الناس كلهم عيال على أبي حنيفة في الفقه"،[3]وبنشأة الفقه كعلم مستقل عن مجمل العلوم الإسلامية في بداية القرن الثاني بادر الفقهاء وخاصة مؤسسوا المذهب الحنفي إلى تشحيذ العقول وهمم التلاميذ الملمين بالفقه في الاستنباط والاجتهاد أكثر من كونها ظواهر حروف النصوص، وذلك في منهجية موحدة وأساليب منضبطة؛ فنستطيع هنا أن نقول إن أول من بادر بأهمية هذه هو الإمام أبو حنيفة نعمان بن ثابت رضي الله عنه الذي قسم الفقه إلى نوعين، أولهما الفقه الأكبر – وهو التوحيد أو العقيدة– والثاني الفقه الأصغر وهو الفقه الذي نعرفه.

وفي حين كانت الأمور تدور حول تداول متون الأحاديث ومناقشات التفاسير وحدود حروف النصوص؛ تتناول هذه الدراسة العوامل والأدوار التي لعبت دورا في تشكيل المذهب الحنفي كمذهب فقهي، ومبادرة الفقهاء إلى مراجعة فتاواهم حسب المنازعات السياسية والفرق المتعارضة، والعوامل التي دفعتهم إلى التعمق في فهم لب الأدلة الأحكام الشرعية والاستدلال بها، وليست بمجرد وقوفهم عليهاعند إصدار فتواهم. وقد تبرز هذه الدراسة دور المذهب الحنفي السياسي في القرن الثاني الهجري من خلال تناول العوامل السياسية الداخلية والخارجية في تكوينه وتشكيله، استعراضا بعض أهم التحولات السياسية التي لعب الأحناف دورا فيها.

أولا:الإمام أبي حنيفة مؤسس المذهب الحنفي وفقههالسياسي

1. حياة الإمام أبي حنيفة وعلم الفقه

ولد الأمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في عام 80هـ في مدينة الكوفة في أسرة ذات أصول فارسية على أرجح الأقوال،[4]في أيام الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (65-

[2] ابن الحنائي، الحميدي، علاء الدين علي بن أمر الله. طبقات الحنفية، المجلد الأول، ص160-161.

[3] ينظر الذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، تحقيق الكوثري والأفغاني، ص 17-18. مناقب أبي حنيفة للموفق ص 284.

[4] ينظر أبو زهرة محمد. أبو حنيفة؛ حياته وعصره– آراؤه وفقهه، ص 15، ط الثانية. دار الفكر العربي، القاهرة، مصر. 1948م.

86هـ/685-705م). ونشأ الإمام في الكوفة وتربى بها وعاش أكثر حياته متعلما ومجادلا ومعلما. وعندما ننظر في ظروف أسرته قد يستفاد أنه من أهل اليسار، وكان أبوه تاجرا متدينا من أهل اليسار يحترف النجارة،[5] ولذلك توجه الإمام إلى حفظ القرآن في سنه المبكر.

وأدرك جماعة من صغار الصحابة رضوان الله عليهم، كأنس بن مالك (ت93هـ) وعامر بن الطفيل (102هـ) وعبد بن الحارث بن جزء الزبيدي (توفي سنة بضع وثمانين من الهجرة) وسهل بن سعد الساعدي (ت/88/91هـ). ونشأ في عهد التابعين، وتفقه وأفتى معهم،[6] بتوفيق من الله له حظي بأصحاب اجتمعوا له كأبي يوسف بن إبراهيم الأنصاري (113-182هـ)[7] المقدم في علم الأخبار والحسن بن زياد اللؤلؤي (116-204هـ) المقدم في السؤال والتفريع وزفر بن الهزيل (110-158هـ) المقدم في القياس ومحمد بن الحسن الشيباني (132-189هـ) المقدم في الفطنة وعلم الإعراب والنحو والحساب.[8]

وقد كانت الكوفة معقل للملل والنحل المتضاربة والأهواء —والعراق عموما-، ويعيش فيه فيه مدنيات قديمة أخرى ومدارسها أنشأت قبل الإسلام، ومازالت تدرس فيها فلسفة اليونان والنصرانية تتجادل عقائد الإسلام، كما كانت في العراق حينها آراء تتضارب في السياسة وأصول العقائد وفي باديته الخوارج والشيعة؛ فرأى الإمام هذه الأجناس والآراء وابتدأ يجادل مع المجادلين ونازل بعض أصحاب هذه الأهواء بما توحي به السليقة

[5] ينظر المرجع السابق.

[6] هناك آراء في عدم لقياه بالصحابة مع أنه عاش في زمنهم، ولكن الثابت بروايات عديدة موثقة أنه لقي جماعة منهم وروى عنهم. لمزيد من التفاصيل ينظر مناقب أبي حنيفة وصاحبيه، طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد بمطابع مكتبة إمداديو ملتان باكستان، ص708. وفي طبقات الحنفية، ص162.

[7] الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري قاضي القضاة، ولد سنة 113هـ، حدث عن هشام بن عروة ويحيى بن شعيد الأنصاري وعطاء بن السائب والأعمش وأبي حنيفة ولزمه وتفقه به وهو أنبل تلامذته وأعلمهم. وأخذ عنه العلم محمد بن الحسن ومعلى بن منصور وهلال الرأي وابن سماعة وغيرهم. وحدث عنه يحي بن معين أحمد حنبل وغيرهم. ومن مؤلفاته الخراج والمبسوط وأدب القاصي. توفي سنة 182هـ.

[8] طبقات الحنفية، ج1، ص160.

المستقيمة. ومع ذلك تعارف الإمام مع الثقافة الإسلامية التي كانت في عصره، فضلا عن حفظه القرآن ومعرفته من الحديث وقدرا من النحو والأدب والشعر، وجادل الفرق المختلفة في مسائل الاعتقاد ومناقشتها بأسلوبه الذي صارت له بعد ذلك طريقة في فهم أصول الدين.

ولكنه كان مشتغلا بمهنة التجارة في الأسواق لا في حلقات العلماء إلا قليلا، حتى لاح لبعض العلماء[9] ما فيه من ذكاء فطني وعقل علمي وقوة فكرية؛ فأوصاه بمجالسة العلماء وأن يختلف إليهم كما يختلف إلى الأسواق. وقد لازم الإمام حمادا ثمانية عشر سنةومات حماد وهو في الأربعين. وقد نجد أنه يكثر رحلة الحج ويلاقي في مكة ومدينة بالعلماء، فلا شك في أن تكون في هذه القاءات مذاكرة علمية ومدارسة فقهية. يقول الشيخ محمد أبو زهرة: "ممن روى عنهم ومن دارسهم كانوا من الفرق الضالة؛ فلقد ثبت أنه دارس زيد بن علي زين العابدين، وجعفر الصادق من أئمة الشيعة، وعبد الله بن حسن بن حسن بن أبي محمد النفس الزكية..."،[10] وبذلك تعارف على الفرق الكلامية والسياسية.

2. تأسيس المذهب الفقهي (الحنفي)

مع ملازمة الإمام أستاذه حماد بن أبي سليمان ولقياه من الفقهاء والمحدثين وتتبعه التابعين أينما كانوا وأينما ثقفوا وخصوصا التابعين الذين اتصلوا بصحابة كانوا ممتازين في الفقه والاجتهاد أصبح يملك ملكة فقهية واجتهادية، وحتى قوله: "تلقيت فقه عمر وفقه علي وفقه عبد الله بنن مسعود وفقه عبد الله بن عباس عن أصحابهم"،[11] يصادف بداية بروز المذهب الحنفي لحين ورث أبو حنيفة –رحمه الله تعالى– منصة التدريس والتلقين والإفتاء

[9] يذكر أن الإمام الشعبي –ويقال إنه حماد بن أبي سليمان– أوصى لأبي حنيفة أن يتجه إلى العلم والاشتغال به دون أن يغرق في التجارة، فقبل نصيحته بقدر اكتفائه لاستقامة حياته. لمزيد من التفاصيل ينظر كتاب المذهب الحنفي؛ مراحله وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته، لأحمد بن محمد نصر الدين النقيب، ص 48. مكتبة الرشد، الرياض. وينظر الكتاب أبو حنيفة؛ حياته وعصره– آراؤه وفقهه، ص 21-23.

[10] ينظر الكتاب أبو حنيفة؛ حياته وعصره– آراؤه وفقهه، ص 27.

[11] ينظر القاسمي مجاهذ الإسلام، دراسات فقهية وعلمية، شخصية أبي حنيفة رحمه الله تعالى، ص 203، دون ط، مجمع الفقه الإسلاميو الهند. دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان. دون تاريخ.

من أستاذه حماد بن أبي سليمان (ت120هـ)[12] وهو من عن إبراهيم النخعي (ت96هـ)[13]، وعلقمة (ت61) والأسود (ت75هـ) ومسروق (ت62هـ)، وهم أخذوا العلم عن فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.[14] وبهذه السلسلة العلمية زاع سيته إلى الأطراف وتلقى القبول من عامة المسلمين.

3. سياسة عصر الإمام أبي حنيفة

كانت فترة بني الأمية قد واجهت العديد من المشاكل من الداخل والخارج، بدءاً من أيام عبد الملك بن مروان بن الحكم عام 65هـ. ومع ذلك، سيطر الأمويون على نصف العالم أو أكثر. كان الحكام الآخرون يخافون من الدولة الأموية وكان عليهم أن يأخذوها في الاعتبار عند اتخاذ خطواتهم.إذ إنها كانت قوية بما يكفي للسيطرة على العالم كله لولا بعض الانتفاضات من الداخل. هذه الثورات هي سبب عدم تمكن الأمويين من السيطرة على العالم. عبدالملك ب. كما كانت هناك انتفاضات عديدة ضد مروان. نتيجة لانتفاضة ابن الزبير بدعوى الخلافة ، بقيت منطقة الحجاز تحت سيطرته تسع سنوات ، ويمكن أن تنتهي سيطرته بصراع طويل وموت آلاف الناس.

فلما رأت السلطات السياسية حينئذ مكانته العلمية وتأثيره في الناس أرادت ضبط السلطة السياسية وإخماد المعارضة باستغلال مكانته لشرعنة سلطاتها وتكتيم أفواه المعارضين في الحجة والحوار. كما استغلت منه في محاولة توحيد عامة الناس في العبادة والمعاملة، وتقليل خطر اختلاف علماء المسلمين وعامتهم. ومن ثم بدأت تبرز شخصيات الإمام الأعظم وأتباعه في الساحات السياسية كما في حلقات وكراسي العلم، وشرع بجرأته في تشغيل العقل السليم في الاجتهاد والاستنباط،وبمواقفه الجادة مع السلطات الظالمة من جهة، والحوار والمناظرة مع بعض الفرق المنحرفة من جهة أخرى.

[12] حماد بن أبي سليمان الكوفي أحد أئمة الفقهاء،

[13] الإمام الحافظ أبو عمران إبراهيم بن يزيد قيس، أحد أعلام الحديث والفقه. روى عن كبار التابعين، وكان مفتي الكوفة.

[14] طبقات الحنفية، ص171.

وقد نلاحظ معايشة الإمام وأصحابه مع المجتمع: كان يُتابِعُ أخبار الحياة السياسيّة في عصرِهِ، ولم يتغافل عمّا يحدث في مختلف بلاد العالم الإسلاميّ، وهذا ما ينبغي على العالم في كلّ زمان، ألاّ ينعزلَ عن المجتمع من حولِهِ بحجّة اشتغاله بعلوم الشرع، فرعايتُهُ لحقوق الأمّة أولى من رعايتِهِ لحقّ علمِهِ عليه، أو لحقّ طلاب العلم عليه.

فإنّ الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه قد عاصر لفترة طويلة الحكمَ الأمويّ كما عاصرَ فترةً من الحكم العبّاسيّ، وقد كان فيما بينهما جملةٌ من الظواهر السياسيّة والانقلابات والثورات أدّت إلى تغيّر واجهة الحكمِ من الدولة الأمويّة إلى الدولة العبّاسيّة، وشهدَ الإمامُ خلال تلك المدّة تغيّر عدد من الأمراء والدول والخلفاء، وكانت له معهم مواقف تستحقّ أن تُدرس لنتعرّف من خلالها إلى فقهه السياسي عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى. فاقتفاءاً بالإمام أبي حنيفة قد ظهرت أنشطة أصحابه في السلطة والعمل بولاية القضاء، كأبي يوسف وغيره.

ثانيا: العوامل السياسية الداخلية في تشكيل المذب الحنفي

قد يمكننا النظر في عوامل التشكيل أو التشكّل الداخلية للمذهب الحنفي من عدة نواحي، ولا يمكن الحصر فيها، فنقول: من ضمن هذه العوامل:

1. الصراعات الداخلية وكثرة المعارضة السياسية: قد يرى المتأمّل فيما سجله المؤرّخون حول تاريخ تلك الفترة من الزمان أنّ الأحداث السياسية لم تكن صغيرة الحجم، بل كثرت الوقائع واختلاف الأجناسبين القوميات حديث العهد بالإسلام. كما يمكن أن نرى، أن كانت السنوات الأولى للإمام أبي حنيفة رحمه الله فترة انتفاضات وصراعات. وبهذه الصراعات قد تراجعت الفتوحات الإسلامية والإنجازات العسكرية التي توسعت إلى بلاد الأتراك من الشرق وإلى بلاد البزنطيين والأرمن من الشمال وحتى إلى بلاد الأندلس من العرب. وقد التحمت الفوضى السياسية داخل المجتمع بين أطراف القوى المتنازعة للسلطة وبين الفرق العقدية التي

تحاول تفكيك لحم الدولة ووحدة الأمة المتشكلة لفترة مدتها حوالي مئاة سنة، ابتداءاً من نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين.

2. العامل الاجتماعي السياسي في المجتمع: انتشار البدع في الاعتقاد التي تبدأ من أواخر عهد الخلفاء الراشدين، حتى حملت بعض السلطات الناس على هذه البدعفي تلك الفترة. كما قال ابن عبد الحكم: "سمعت الشافعيّ يقول: لما وليَ يزيد بن الوليد دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه"،[15]فدعت الحاجة الاجتماعية إلى فكرة جامعة تجمع أغلبية الأمة؛ فظهور شخصيات الفقهاء بمواقفهم السياسية والاجتماعية في السلطة والمجتمع أدى إلى تشكّل المذهب الحنفي كاتجاه فقهي لتنزيل النصوص الشرعية على الواقع السياسي والاجتماعي بدون إعاقة أو ميوعة، وانفتاح سليم عبر التقارب بين الفرق المتخاصمة بأسلوب الجدل والمناظرات والرأي والاجتهاد. كما جدد المراجعة إليها التي تستند عليها كل فرقة أو طائفة لشرعنة تحركاتها السياسية.[16] واستقل توجه هذا التأسيس العلمي كفرع مستقل من العلوم الإسلامية ويختلف عما سبقه من التفرقة الطوائفة والتفرع الدينية. ومن ثم يتبين أمامنا خصائص المذهب لحل مشاكل واقع تلك الفترة الحساسة سياسيا، وليكسب شعبيته بين السلطات والرعايا، فمجملها كالتالي:

1) المرونة والسلسة في فهم النصوص الشرعية، على عكس أغلب فقهاء أهل الحجاز.

2) الانفتاح للمناظرة والحوار العلمي نحو الفرق الضالة والمضلة، كالخوارج والمرجئة والجهمية والقدرية وغيرها.

3) كونه مذهب جماعة ودولة وليس مذهب فرد: إذ كان له نفوذ قوي في دوائر الدولة.

[15] الذهبي، أبي عبد الله، شمس الدينمحمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبيّ، (ت 748 هـ)، تاريخ الإسلام ووفيّات المشاهير والأعلام، بتحقيق: عمر عبد السلام التدمريّ، ج8، ص312، دار الكتاب العربيّ، ط2، (1413 هـ – 1993 م).

[16] اكتفيت بالإشارة إلى أحسن ما جاء في هذا المقام هو ما ذكره الإمام محمد أبو زهرة في كتابة أبو حنيفة؛ حياته وعصره– آراؤه وفقهه، ص 407-410.

4) تدريب الإمام أصحابه على استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية، ونضجت مهارة وعقول أصحابه المجتهدين في الأحكام ومشروعيتهم من قبل الناس.

5) شدة المنافسة بين المدرستين، الرأي والاجتهاد التي يمثلها العراق، والجمهور الذي يمثل إغلبها الحجاز.

3. الاستقامة السياسية للإمام أبي حنيفة كممثل مذهبه في شؤون الدولة السياسة: ربما هذا من أكثر ما نجده في روايات الكتب التاريخ والسير التي سجلت مواقف الإمام أبي حنيفة السياسية. قد يمكن لنا خلاصة أهم ما يتعلق بموضوعنا هناوينبغي أن نقف عندها بالفقرة الآتية:

1) إنّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم تظهر مواقفهُ المضادة للأمويّين بشكلٍ جليٍّ إلا بعد ثورةِ زيدِ بن عليٍّ رضي الله عنه، كما ذكر في الفقرة السابقة. وفي هذا إشارةٌ إلى أنّه لم يكن منهجه أن يُنازِعَ الأمرَ أهلَهُ، لكن حين يصيرُ الخيارُ متاحًا بين اثنين، حاكم ظالمٍ لا يُنكَرُ ظلمُهُ، وحاكمٍ يُرجى عدلُهُ فإنّ العاقل الموفّق من يميل إلى العادل وينأى بنفسِه عن مناصرة الظالم أو الوقوف في صفّه. كما جاء "أنّ الإمام زيد بن عليٍّ أرسل إلى الإمام أبي حنيفة يدعوه إلى مساندته".[17]

2) ورع الإمام من توافد أبواب السلاطين، بمعنى أنه امتنع رحمه الله تعالىمن وظيفة الختّام (صاحب الخاتم) لابن هبيرة (ت 107هـ) والي الكوفة في زمن بني أمية أبرز شخصياته وأشهر صيته إلى الآفاق؛[18] حيث قال: "لو أراد أن أعد له

[17]إلى مزيد من التفاصيل ينظر أبي زهرة، أبو حنيفة؛ حياته وعصره، آراءه وفقهه، ص32.

[18]لمزيد من التفاصيل في الموضوعل ينظر الدينوري، أبو الحسن. مناقب الإمام أبي حنيفة، تحقيق شعبان كوتوك. مجلة تحقيق مخطوطات العلوم الإسلامية والنشر، ج1، ص110، العدد 2/3، ديسمبر 2020.

Kütük, Şaban. "Ebu'l-Hasen ed-Dîneverî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve DeğerlendirmesiTahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 3/2 (Aralık/December 2020): 1-110.Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi (ÖYP/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), shabankutuk@gmail.com. Geliş Tarihi: 01.11.2020 Kabul Tarihi: 22.12.2020 DOI: 10.5281/zenodo.4394244 ORCID: orcid.org/ 0000-0002-6467-2282.

أبواب واسط لم أدخل في ذلك، فكبف هو يريد مني أن يكتب دم رجل يضرب عنقه وأختم أنا على الكتاب؟، فوالله لا أدخل في ذلك أبداً.."، ثم هروبه إلى مكة حتى تصير السلطة إلى العباسيين.[19]

3) توتر السلطة الأموية ربما يعد من الفرص السانحة لشجاعة الإمام أبي حنيفة في النقد وإيصال فكرته إلى نطاق أوسع، لأنّ الحكّام والأمراء لم يستطيعوا إيذاء أبي حنيفة مع اشتهار دعمِهِ للثورات، وذلك بسبب تضعضع الدولةِ الأمويّة في ذلك الوقت. كما يقول الدكتور أيمن الجمال:"ولعلّ أبا حنيفة رضي الله عنه بنى موقفَهُ في دعم الإمام زيدٍ على هذا الأمر، فلمّا رآه من تخلخل أمور الحكم أيّد حاكمًا جديدًا يضبطُ أمورَ البلاد والعباد".[20]

4) إلمام الإمام أبي حنيفة وأصحابه بالفقه والاستدلال بالنصوص الشرعية قد تجنبهم من وقوعهم في الفتن ومنازعات السلطة السياسية إلا بعد الحسم السياسي وضبط السلطة للحكام؛ فهذا مما أدى إلى إتقان فتاواهم السياسية وإقناع الخلق الكثير في المجتمع؛ إذ أنّ الإمام أبا حنيفة لم يشترك فعلاً بـ(حمل السيف) في القتال مع المقاتلين، وكان أصحابه يشغل باستنباط الأحكام وتلقين الدروس وترويج الحلقات العلمية والاستفتائية للعموم، كما اشتغل الإمام محمد بإنجاز مهمات التدوين لتلك الفتاوى والاستنتاجات العلمية.[21]

4. حنكة الإمام أبي حنيفة وأصحابه في سياسات متقلبة للسلطة الأموية والعباسية وريادتهم في منصب القضاء والخطابة: وهذا أيضاً لعب دورا هاما في تشكل المذهب الحنفي. كما نرى مواقف الإمام ضد الظلم والطغيان طارة، وبدعوته إلى تماسك المجتمع بطاعة ولي الأمر طارة

[19] ولتفاصيل القصة ينظر المرجع السابق.

[20] الجمال، محمد أيمن، الإمام أبو حنبفة وفقه الثورة، المجلس الإسلامي السوري، 2020. تاريخ الحصول: 3ديسمبر 2021. موقع الويب: https://sy-sic.com/?p=7860

[21] أبو الفرج الأصبهانيّ، عليّ بن الحسين بن محمّد بن أحمد بن الهيثم المروانيّ القرشيّ (ت 356 هـ)، **مقاتل الطالبيّين**، تحقيق: السيّد أحمد صقر، ص141، ط1، دار المعرفة، بيروت.

أخرى. على سبيل المثال: لم يكن موقفه معارضاً صريحا للعابسيين كعموم مؤسسي المذهب، رغم جرأة الإمام أبي حنيفة في نقد أصحاب السلطة العباسيين وموقفه مع أبي جعفر المنصور برفضه منصب القضاء له؛ فإنه ارتاح في هذا العهد بالنسبة إلى العهد الأموي. حتى نرى من خلال خطبه العلنية ودروسه تحريضا في الطاعة وملازمة الجماعة. فأما محنته من قبل المنصور ربما كان لانحياده للثورات المعارضة من عائلة علي رضي الله عنه وعدم ملائمته لسياسة أبي جعفر المنصور المترصدة لمواقف العلماء.

5. نفوذ المذهب الحنفي السياسي في السلطة السياسية؛قد برز هذا كعامل أساسي في تمكن وترسخ المذهب الحنفي في المجتمع ودوائر السلطة الحاكمة، وذلك من خلال إقدام الإمام أبي حنيفة إلى الفتاوى السياسية عبر منابر الحلقات العلمية والخطب الجمعة. كما لا يفوتنا تولية الخلفاء العباسيين الثلاثة؛ المهدي والهادي والرشيد الإمام أبي يوسف على منصب القضاء ومشاركته في السلطة التشريعية للدولة؛ ومن ثم أصبح إصدار فتوى منه أو حكم قضائي له كلسان الدولة يصل إلى جميع الأطراف. بالإضافة إلى نفوذه سلطاته في تولية قضاة على الولايات وكل أقطار الخلافة العباسية.

6. نشاط التدوين الفقهي: وهو سبب رئيسي آخر لتأسيس المذهب الحنفي وانتشاره،لأن فقه أبي حنيفة وأصحابه بدأ يتجمع من زمانهم، واستمر هذا النشاط بشكل متزايد فيما بعد.[22] وإن لم يبد له علاقة هنا بالسياسة قد نفترض أن هذه الأنشطة التدوينية كانت تحت إشراف الساسة وسياسة السلطة الحاكمة، وخاصة تأليف الإمام أبي يوسف لكتابه "الخراج" والإمام محمد لكتابه "السير" تصدّر بالسياسة بمعناها التام.

[22] Bardakoğlu, Ali. Hanefi Mezhebi, TDV İslâm Ansiklopedisi, 16. cildinde, s 21-27. İstanbul1997.

ثالثا: العوامل الخارجية في تشكيل المذهب الحنفي

كما لعبت العوامل السياسية في تشكل المذهب الحنفي في داخل الدولة، من البديهي أن كانت هناك عوامل أخرى عكست في تشكلها أو أثرت في تطورها من الخارج. ومن خلال الاستقراء في الموضوع قد نستطيع استخلاص الكلام كالآتي:

1. توسع الرقعة الإسلامية وكثرة الثقافات الجديدة: كما أشرنا في الفقرة السابقة إلى أن الفتوحات الإسلامية قد توسعت شرقا وغربا في بداية عصر الإمام أبي حنيفة ثم تراجعت بسبب الأزمات السياسية في مركز السلطة السياسية، وهذا أدى إلى تذبذبات في مجتمعات لحقت برقعة الجغرافية الإسلامية، من ناحية السياسية والعقيدة وفهم النصوص الشرعية. فشهد المذهب الحنفي على مداخلات أجنبية كاللغات من الفارسية والتركية وغيرها، أو الثقافات الدخيلة من العادات والعرف التي أعطى له أوائل المذهب مكانة واعتبارات لم يكن مثلها سابقاً.[23] كما من الممكن إقامة علاقة بين فهم الحنفية في فهمهم للإجماع السكوتي ودليل العرف العام، من الممكن أيضاً رؤية آثار العادات العراقية في تشكيل المصادر الفقهيةللمذهب، وخاصة آثار عرف وعادات ما وراء النهر في فترة المشايخ. على سبيل المثال، مفهوم "تخصيص العامبالعرف، وتوزيع العادات والعامة، وفهمهم للولاية في الزواج، ورؤية العقل كتجمع اجتماعي مهني، وجعلهمذوي الأرحام ورثةً، وسلوكهم بمساواة أكثر في تثبيتحقوق الأقليات، فهي حقائق اجتماعية ونتيجة لما أعطوهم من أهمية لعادات المنطقة.[24] وقد أثرت هذه المداخلة في استدلالاتهم بالإجماع والقياس والقول الصحابي، خاصة في اهتمامهم وترسيخهم للاستحسان كأحد أدلة الأحكام.
2. أنشطة حركة الترجمة وحركة الاتصال بالفلسفة في عهد أبي جعفر المنصور(754-775):تعتبر هذه الحركة من أبرز العوامل السياسية التي أثرت في تشكيل المذهب الحنفي. قد اكتسبت حركة الترجمة التي بدأت ببعض الجهود الشخصية في العصر الأموي سرعة بالغة في

[23] Bardakoğlu, Ali. Hanefi Mezhebi, TDV İslâm Ansiklopedisi, 16. cildinde, s 21-27. İstanbul1997.

[24] المرجع السابق.

عهد المنصور، وهو الخليفة العباسي الثاني الذي أسس بغداد، هو أيضًا المؤسس الحقيقي للدولة العباسية، بمعنى أنه هو الذي وضع أسس السياسات التي ضمنت بقاء الخلافة العباسية على المدى الطويل،فجمع الكُتّاب العرب باللغة العربيةلجعل مدينة بغداد الجديدة مركزا للعلم، وشرعت حركة الترجمة في أخذ مكانتها من هذه السياسة. وقد حظي المذهب بشكل عام مما حظيت به المعرفة الإسلامية، والانفتاح إلى مناقشة الحضارة اليونانية وتطور التدوين الفقهي بشكل كبير كبقية العلوم الإسلامية.

3. تأثير الديانات الأخرى في تشكيل المذهب الحنفي: كما أشرنا في الفقرات السابقة إلى أن العراق كانت منبع النحل والملل، وذات الثقافات المتعددة التي أثرت في نضج الحوار العلمي بين الإمام أبي حنيفة وممثلي الفرق الأخرى؛ كانت في تشكيل المذهب الحنفي أيضا تأثير كبير للديانات الأخرى من الخارج، بحيث أثر تحريض اليهودية والمسيحية والمجوسية على تساؤلات عقدية وأخرى في الأحكام الشرعية، كأحكام أهل الذمة والخراج والعلاقات الدولية في عمق المجتمع أدى إلى مقاومة علمية وبقوة ناعمة تستند على مبادئ الشريعة. كما لا يستبعد اتصال أصول الطائفة الشيعية ذات طابع سياسي على الأرجح بالمجوسية الفارسية،[25] وهي التي أتعبت السلطات السياسية والعلماء والفقهاء في ذلك العصر. فبادر أئمة الأحناف على رأسها الإمام أبو حنيفة بالرد المناسب في جميع المسائل المطروحة أو الافتراضية. كذلك تبرز حقيقة هذا التاثير في تسامح الأحناف في العلاقات مع الأديان في ماوراء النهر وبلاد الأتراك التي تتمسك حينها بديانة البوذية والمانية. ويُعد هذا أيضا مما أبرز القدرة العلمية والاجتهادية ومهارتهم وإتقانهم في استنباط الأحكام الشرعية لمؤسسي المذهب الحنفي بالنسبة إلى ممثلي تلك الديانات المغايرة للإسلام في القرن الثاني الهجري.

[25] كما يقول الدكتور الحسن الشافعي: "وإن ادعى معظم المتكلمين في نشأة الفرق السياسية والكلامية في أنها النتاج الخالص للمسلمين، ومما لا فيه أن المتكلمين في وسط فلسفي وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة...". لمزيد من التفاصل ينظر الشافعي، الحسن. المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط4، ص50، مكتبة وهبة، القاهرة، 2013.

الخاتمة:

من الطبيعي، تزامن ظهور المذهب الحنفي مع التحولات السياسية والعلمية عندما ورث الإمام أبو حنيفة – رحمه الله – عن حماد بن سليمان منصة التربية والتلقين والفتوى.لذلك سرعان ما نال قبول المسلمين وانتشر نفوذه وشهرته. عندما رأت السلطات السياسية مكانة وتأثير هذه الهيئة العلمية الجديدة على الناس، أرادوا الاستفادة منها للسيطرة على عامة الناس عندما يتعلق الأمر بالاختلافات في العبادة والمعاملة والاختلافات الاجتماعية والسياسية. كما لا يتم تجاهل أن هدفهم هو تقليل مخاطر معارضة السلطة بين العلماء وعامة السكان المسلمين. أحد الردود على ذلك هو محاولة تعيين الإمام أبو حنيفة في منصب قاضي، رغم رفضه، لاستخدام منصبه لإضفاء الشرعية على سلطته وإسكات أفواه المعارضين في النقاش والحوار.بعد ذلك بدأت شخصيته – رحمه الله – في الصدارة في مجالات العلم، ومن جهة جرأته على ممارسة العقل في الاجتهاد والاستدلال، ومن جهة أخرى جادته في المواقف والحوارات مع السلطات الظالمة.من ناحية أخرى، نرى أن النقاشات والمناقشات مع بعض الجماعات المنحرفة وروادها أعطت فرصة وتأثيرًا ونفوذا للمذهب الحنفي، حيث يبرزون على مستويات عليا في المجتمع والسياسة. وهذه عوامل سياسية داخلية في تشكيل المذهب.

وأما إذا نظرنا في تشكيلها من الجانب الخارجي قد نستخلص مما سبق في السابقة أن توسعة الفتوحات الإسلامية قد توسعت شرقا وغربا في بداية عصر الإمام أبي حنيفة ثم تراجعها بسبب الأزمات السياسية في مركز السلطة السياسية؛ أدى إلى تذبذبات في مجتمعات جديدة من ناحية السياسية والعقيدة وفهم النصوص الشرعية. فمواجهة المذهب الحنفي على مداخلات أجنبية كاللغات من الفارسية والتركية وغيرها، أو الثقافات الدخيلة من العادات والعرف التي أعطى له أوائل المذهب مكانة واعتبارات لم يكن مثلها سابقاً.

من الجدير ذكره أن تعتبر حركة الترجمة من أبرز العوامل السياسية التي أثرت في تشكيل المذهب الحنفي؛ بمعنى أن السلطة العباسية وضعتها في ضمن أسس السياسات التي ضمنت بقاء الخلافة العباسية على المدى الطويل،فجمع الكُتّاب العرب باللغة العربية. وقد حظي المذهب نصيبا مما

حظيت به المعرفة الإسلامية، والانفتاح إلى مناقشة الحضارة اليونانية وتطور التدوين الفقهي بشكل كبير كبقية العلوم الإسلامية.

يلاحظ أيضا تأثير تحريض اليهودية والمسيحية والمجوسية على تساؤلات عقدية وأخرى في الأحكام الشرعية، كأحكام أهل الذمة والخراج والعلاقات الدولية في عمق المجتمع أدى إلى مقاومة علمية وبقوة ناعمة تستند على مبادئ الشريعة؛ فبادر أئمة الأحناف على رأسها الإمام أبو حنيفة بالرد المناسب في جميع المسائل المطروحة أو الافتراضية. إضافة إلى ذلك تسامح الأحناف في العلاقات مع الأديان في ماوراء النهر وبلاد الأتراك التي تتمسك حينها بديانة البوذية والمانية من الدوافع التي لعبت دورا هاما في في تمكين المذهب الحنفي وتلقي الاعتراف والقبول للقدرة العلمية والاجتهادية والمهارة والإتقان في استنباط الأحكام الشرعية لمؤسسي المذهب الحنفي بالنسبة إلى ممثلي تلك الديانات المغايرة للإسلام في القرن الثاني الهجري.

المصادر والمراجع:

ابن الحنائي، علاء الدين علي بن أمر الله الحميدي. طبقات الحنفية، المجلد الأول، ص160-161.

أبو زهرة محمد. أبو حنيفة؛ حياته وعصره- آراؤه وفقهه، ط الثانية. دار الفكر العربي، القاهرة، مصر. 1948م.

الأصبهانيّ، أبو الفرج عليّ بن الحسين بن محمّد بن أحمد بن الهيثم المروانيّ القرشيّ، مقاتل الطالبيّين، تحقيق: السيّد أحمد صقر، ط1، دار المعرفة، بيروت.

الجمال، محمد أيمن، الإمام أبو حنبفة وفقه الثورة، المجلس الإسلامي السوري، 2020. تاريخ الحصول: 3ديسمبر 2021.موقع الويب: https://sy-sic.com/?p=7860

الشافعي، الحسن. المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، 2013.

الدينوري، أبو الحسن. مناقب الإمام أبي حنيفة، تحقيق شعبان كوتوك. مجلة تحقيق مخطوطات العلوم الإسلامية والنشر، ج1، ص110، العدد 2/3، ديسمبر 2020.

الذهبي، أبي عبد الله، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبيّ، (ت 748 هـ)، تاريخ الإسلام ووفيّات المشاهير والأعلام، بتحقيق: عمر عبد السلام التدمريّ، دار الكتاب العربيّ، ط2، (1413 هـ – 1993 م).

الذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، تحقيق الكوثري والأفغاني، ص 17-18. مناقب أبي حنيفة للموفق.

القاسمي مجاهد الإسلام، دراسات فقهية وعلمية، شخصية أبي حنيفة رحمه الله تعالى، دون ط، مجمع الفقه الإسلامي الهند. دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان. دون تاريخ.

مناقب أبي حنيفة وصاحبيه، طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد بمطابع مكتبة إمداديو ملتان باكستان.

النقيب، أحمد بن محمد نصر الدين. المذهب الحنفي؛ مراحله وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته، مكتبة الرشد، الرياض.

Türkçe Kaynaklar:المراجع التركية

Bardakoğlu, Ali. Hanefi Mezhebi, TDV İslâm Ansiklopedisi, 16. İstanbul 1997.

Kütük, Şaban. “Ebu’l-Hasen ed-Dîneverî’nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 3/2 (Aralık/December 2020): 1-110. Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi (ÖYP/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi).

HİCRİ İKİNCİ ASIRDA İSLAM MEZHEPLERİ VE COĞRAFİ DAĞILIMI

(المذاهب الإسلامية وتوزيعها الجغرافي في القرن الثاني الهجري)

Mehmet Dalkılıç

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı

Professor, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sects Istanbul, Turkey

dalkilic@istanbul.edu.tr orcid.org/0000-0002-2920-6008

Giriş

İslam Mezhepleri dini yaşamayı kolaylaştıran beşerî oluşumlardır. Bu bağlamda din ile arasında sıkı bir ilişki vardır. Ancak hemen şunu belirtelim ki din ilahidir, mezhep ise insanidir. Bu yüzden tarih boyunca tarikattan çok daha yaygın bir surette hemen her Müslüman bir mezhebe tabi olmuştur. Bu araştırmada birinci asırdan itibaren ortaya çıkmaya başlayan ve Müslümanların çoğu tarafından tercih edilen İslam mezheplerinin Hicri İkinci Asır boyunca başta coğrafi dağılımı olmak üzere izleri sürülecektir. Başka bir ifade ile hangi coğrafyalarda hangi mezheplerin kabul görüp faaliyette bulundukları ikinci asır esas alınarak araştırılacaktır. Ancak burada bir husus ifade edilmelidir. O da şudur: Konunun temellendirilmesi ve anlaşılmasının kolaylaştırılması için öncelikle birinci asır boyunca mezheplerin ortaya çıkmasına neden olan olaylar ve ilk fırkalaşmalar kısaca söz konusu edilecektir.

Müslümanlar arasında ortaya çıkan mezhepler günümüze gelinceye kadar farklı yönleriyle araştırmalara konu olagelmiştir. Ancak İslam Mezhepleri Tarihi bilimi özellikle siyasi ve itikadi alanda ortaya çıkan fırkalaşmaları konu edindiğinden biz de söz konusu mezheplerin ortaya çıkma nedenleri ve birinci asırdaki durumlarını özetlemek suretiyle ikinci asırda siyasi ve itikadi İslam mezheplerinin coğrafi dağılımlarını söz konusu edeceğiz.

İlk dönem İslam mezhepleri tarihi kaynakları mezheplerin oluşum süreçlerini ve oluşum nedenlerini söz konusu ederler. Bu bağlamda mezheplerin doğuş nedenleri genellikle Hz. Peygamberin hayatı esnasında, vefatı sırasında ve Hz. Peygamberin dâr-ı bekâya irtihalinden sonra meydana gelen olaylar şeklinde tasnif edilir. Burada özellikle Hz. Peygamberin vefatından sonra meydana gelen olaylara dikkatler çekilir. Bunlar, onun vefatının hemen ardından ve ilk dört halife döneminde meydana gelenler şeklinde iki ayrı kategoride incelenir. Bütün bu süreçlerde meydana gelen her bir olayın ana kitleden ayrılma konusunda elbette ayrı ayrı etkisi olmuştur. Ancak birtakım hadiseler ayrılıkçılık veya fırkalaşma konusunda oransal olarak diğerlerinden çok daha fazla etkili olduğu açıktır. Nitekim Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamyyîn* adlı eserinde Hz. Peygamberin dâr-ı bekâya irtihalinden sonra ümmet içinde ortaya çıkan ve ayrılıklara neden olan hadiselere dikkatleri çeker. Eş'arî, İslam Dini'nin, insanları birleştirip dairesi içine almasına rağmen onların, Hz. Peygamberden (s.a.v) sonra birçok hususta ayrılığa düştüklerini; bu hususlarda birbirlerini sapkınlıkla suçladıklarını, birbirlerinden uzaklaştıklarını ve bu şekilde birbirlerine zıt fırkalar ve dağınık hizipler haline geldiklerini ifade etmektedir. Eş'arî'ye göre Peygamberlerinden (s.a.v.) sonra Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilaf "imamet" konusunda meydana gelmiştir. Nitekim Ali b. Ebî Talib'in hilafeti konusunda meydana gelen görüş ayrılıklarını "Osman b. Affan'dan (r.a) sonra

Ali b. Ebi Talib'e (r.a) biat edildi.[1] İnsanlar onun hakkında ihtilafa düştüler. Bazıları, onun imametini inkâr ederken, bazıları tarafsız kaldı. Bazıları ise hilafetini kabul ederek, onun imametinin geçerliliğine hükmettiler." şeklinde aktardıktan sonra "Bu da günümüze kadar insanlar arasında devam eden bir ihtilaftır"[2] demektedir.

Hicri Birinci Asırda, başka bir ifade ile İslâm'ın ilk asrında özellikle yönetimle ilgili olarak meydana gelen olayların mezhepleşmeye etkisi göz ardı edilemez. Bu asırda mezheplerin ve fırkaların ortaya çıkış sürecini etkileyen, onların hangi şart ve ortamlarda ne tür fikirlerin etkisiyle doğup geliştiği, hangi coğrafyalarda mesken tuttukları, gelişip yayıldıkları yerler önemini hep korumuştur. Bu bağlamda Hicri ilk asırda oluşan siyasî ve itikâdî alandaki zümreleşmeler her geçen gün fırkalaşma sürecine girmiş ve ikinci asırda kurumsallaşmaya başlamıştır. Bu yüzden Hicri Birinci Asırdan itibaren mezhepsel ayrışmalara zemin hazırlayan olaylar ve bunların geçtiği coğrafi ortamlar, mezheplerin doğup geliştikleri ve yayıldıkları yerler hemen her devirde çalışma konusu olagelmiştir. Fırkalaşmalara veya ayrılıklara neden olan bu olaylar sırasıyla şöyledir: İlk hilafet tartışmaları/ilk halife seçimi -ki Hz. Ebu Bekir'in biat almasıyla sonuçlanmıştır. Hz. Fatıma başta olmak üzere sahabeden bir grubun ilk halife Hz. Ebu Bekir'e biat etmemesi; bir kısmının sonradan biat etmesi ve bir kısmının da biat etmeden vefat etmesi daha sonrakilerin ayrılık nedeni olmuştur. Hz. Ebu Bekir devrinde Ridde Savaşları ve yalancı peygamberlerin ortaya çıkması söz konusudur. Hz. Osman'a karşı girişilen isyan yeni görüş ve gruplaşmaların nedeni olmuştur. Müminlerin yasal üçüncü emiri Hz. Osman'ın Müslüman bir grup tarafından şehid edilmesi, Mü'minlerin annesi Hz. Aişe'nin dördüncü emirü'l-mü'minin Ali b. Ebi Talib'i uyarmak üzere Medine'den hareketle Kûfe önlerine kadar gelmesi sonucunda iki grup arasında Cemel vak'ası'ının patlak vermesi ve on binlere varan Müslümanın ölmesi, Mü'minlerin yasal emiri olan Hz. Ali'nin idareyi kontrol altına almak üzere Şam önlerine gelerek Muaviye b. Süfyan'ı kendisine biate davet etmesi üzerine çıkan Sıffin savaşı -ki aylarca sürdüğü kaynaklarda yer almaktadır. Mesela Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Ali b. Ebi Talib'in Kûfe ordusu ile Muaviye b. Süfyan'ın Şam ordusunun kılıçları kırılıncaya, mızrakları parçalanıncaya, güçleri bitinceye ve bitkin düşünceye kadar birbirleri ile savaştıklarını nakletmektedir.[3]

Sıffin harbi sonucunda meydana gelen "Hakem Olayı" Müslümanlar arasında ilk büyük ayrılıkların nedeni olarak dikkatleri çekmektedir. İlerleyen süreçlerde Emirü'l-müminin Ali b. Ebi Talib'in şehid edilmesi, Muaviye b. Ebi Süfya'nın idareyi ele geçirmesi, Ehl-i Beyt'in takibe alınması ve babası Hz. Ali'nin şehadeti üzerine Müslümanların biat ettiği Hasan b. Ali'nin emirlik görevini Muaviye b. Süfyan'a bırakması, yeni olayların habercisi olmuştur.[4] Nitekim Hüseyin b. Ali, mü'minlerin emiri olmak üzere Medine'den hareketle Kûfe önlerine geldiğinde Kerbela denilen yerde valinin emriyle etrafının çevrilmesi, Kufe'ye girmesine veya taraftarları ile buluşmasına izin verilmemesi ortamı germiştir. Bu gergin ortamda Hz. Hüseyin ve beraberinde bulunan bu masum ve silahsız aile efradı şehid edilmiştir. Tarihe "Kerbela Faciası" olarak geçen bu vakıa ayrılık nedeni halkasına bir yenisini daha eklemiştir. Muhtar es-Sakafi olayında olduğu gibi artık gerek Ehl-i Beyt adına gerekse Mehdilik adına gruplar bir realite olan tarihi vakıaları kullanmak üzere ayrılıkçı hareketleri başlatmışlardır. Muaviye b. Ebi Süfyan ile başlayan Emeviler devri baskıcı tutum ve uygulamaları her geçen gün

1 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, 2005), 29 vd; Ebu Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, nşr. Seyyide İsmail Kâşif, (Kahire: 1980), 2: 225-228.

2 el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 29-30; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Ekoller*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, 2010).

3 Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 30-31. Ayrıca bk. Kalhâtî, el-Keşf ve'l-Beyân, 2: 229-255.

4 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2: 229-255.

ayrılıkçıların hem sınıf hem de sayı olarak artmasına neden olmuştur. Nitekim baskıcı tutumlar başta "kader" ve "cebr" konuları olmak üzere birçok konuyu tartışmaya açmıştır.[5]

İslam mezheplerinin doğuş nedenleri elbette sadece siyasal olaylara ve tarihi vakıalara bağlanamaz. Fırkalaşmalarda temelde iç ve dış tesirlerden söz etmek mümkündür. Öncelikle insandan kaynaklanan nedenler temelde psikolojik ve sosyolojiktir. İkinci olarak mezhepleşmenin İslâm toplumundan kaynaklanan nedenleri bulunmaktadır -ki bunlar Kur'an'ın anlaşılmasında zahire bağlı kalınması, Müteşabih ayetlerin farklı şekillerde anlaşılması ve Kur'an'a bütüncül olarak yaklaşılmaması şeklinde başlıklandırılabilir. Hz. Peygamber'in mezhepçiliğe alet edilmesi fırkalaşma konusunda İslam toplumundan kaynaklanan nedenlerden bir diğeridir. Asabiyet, fanatizm ve siyasî çekişmeler mezhepleşmelerin iç nedenleri arasındadır. Dış nedenler ise yabancı kültürlerle temas, felsefî eserlerin tercüme edilmesi ve İslam toplumunda dış kaynaklı nifak hareketleri şeklinde ifade edilebilir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında "imamet" konusunun yanında Hicri birinci asırda Hz. Osman'ın Müslümanlar tarafından şehid edilmesi tarihte ilk defa Müslümanlar arasında "iman-küfür" konusundaki tartışmaları gündeme getirmiş ve Mürcii düşüncenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tartışma Cemel Vak'ası'nda müminlerin birbirlerini öldürmeleri ile birlikte daha bir ileri boyuta taşınmış ve daha sonra gelen mezheplerin hemen hepsi bu konudaki görüşlerini ifade etmek zorunda kalmışlardır. İlerleyen süreçlerde Ali b. Ebi Talib'in kendi taraftarlarından bir grubun -ki daha sonra bu grubun üyelerinden birçoğu Hariciler arasında yer alacaktır- baskısı sonucu "Hakem" tayin edilmesini kabul etmesi sonucunda "Allah'ın Kitab'ı yerine insanlardan bir hakem kabul ettiği" gerekçesi ile yasal halifeye başkaldırma anlamında "Haricilik" düşüncesi ve taraftarları ortaya çıkmıştır. Şiilerin aksine Hicri birinci asırda Ehl-i Beyt etrafında meydana gelen olaylar ve tartışmalar Şiilik adına bir hareket sayılmasa bile ilk asırda meydana gelen olaylar Hicri İkinci Asırdaki Şiilik fırkalaşmasının nedeni sayılmıştır. Başka bir ifade ile birinci asırda meydana gelen olaylar ancak Şiiliği hazırlayan nedenler sayılabilir. Bu çerçevede en erken Hicri 80 ile 120 arasında vuku bulan olayların ancak Şiilik adına yapıldığı söylenebilir.[6]

Biz bu çalışmamızda Hicri ilk asırda meydana gelen ve ana kitleden ayrılarak fırkalaşmalar ile sonuçlanan zümrelerin veya düşüncelerin ikinci asırda yayıldığı coğrafya, benimsediği düşünce, liderleri, faaliyetleri ve demografik yapısı başta olmak üzere ikinci asır boyunca gelişim süreçlerinin izini süreceğiz. Elbette ikinci asır boyunca Müslümanlar arasında ortaya çıkan yeni düşünce ve fırkalaşmalar da söz konusu edilecektir. Emeviler devrinde özellikle Allah'ın zatı ve sıfatları konusundaki tartışmaların kaderci anlayışların topluma pompalanması neticesinde başta Cehm b. Safvân'ın (v. 128/745-46) kurucusu olduğu Cehmiyye -ki İslâm âleminde ilk ortaya çıkan fırkalardan biri olarak tarihteki yerini almıştır. Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatları, kader, irade hürriyeti, âhiret âleminin fâni olup olmadığı gibi önemli meselelerde Müşebbihe ve Mücessime'ye bir tepki olarak doğduğunu söylemek mümkündür. İtikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebinin kurucusu Mu'tezile de Hicri İkinci Asrın başından itibaren İslam toplumunda teşekkül etmeye başlamıştır. İlk asırda vuku bulan Hz. Ali'nin hilâfete getirilmesi veya Muâviye ile anlaşmazlığa düşmesi ya da Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye terk etmesi gibi olaylar üzerine hiçbir tarafı desteklemeyen

[5] Mesela bk. Ebu Muhammed el-Yemenî, *Akâid Selase ve Seb'îne Fırka*, thk. Muhammed b. Abdullah Zebran el-Gâmidî, (Medine: Mektebetü Ulûmi'l-Hikem, 2001), I, 6-16.

[6] Mesela bk. İbn Hazm, *el-Fasl, Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 1. Baskı, çev: Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, (İstanbul: 2017), 2: 11 vd; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 1. Baskı, (Ankara: TDV Yayınları, 1993); Mehmet Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre Şîa, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, Yıl: 2006, 147-172.

gruplara Mu'tezile dendiği ifade edilmiştir. Yine kader, cebr ve halku'l-Kur'an konularında önceleri Kaderiyye sonra Mu'tezile ve Cebriyye düşüncesi ortaya çıkmış ve ikinci asrın en önemli gruplaşmaları arasında yer almıştır. Özellikle Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Basrî (v. 131/748) görüşlerini Hicri İkinci Asrın başından itibaren yaymaya başlamıştır.[7] Mu'tezile mezhebinin II. (VIII.) yüzyılın başlarında, büyük günah işleyenler hakkında Hâricîler ile Mürcie'nin ileri sürdüğü görüşlere Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in karşı görüş ortaya koymalarıyla Basra'da zuhur ettiği ifade edilmektedir. Bu arada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in öncü simalarının başta Hasan-ı Basrî (v. 110) ve İmamı Azam Ebu Hanife (v. 150) olmak üzere bu asırda yaşadığı unutulmamalıdır. Tâbiîn neslinden olup ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve insanların fiilleri gibi itikadî konuları ilk defa tartışmaya açan âlimlerden biri olan Ca'd b. Dirhem (v. 124/742) de Hicri İkinci Asrın en önemli simalarından bir diğeridir.

Biz bu çalışmada bir taraftan Hicri ilk asırdaki fırkalaşmaların ikinci asırda yayıldığı coğrafya, faaliyet ve durumlarının izini sürerken ikinci asırda ana kitleden ayrılarak yeni fırkalaşmaları, onların yayıldığı bölgeleri, düşüncelerini ve demografik durumlarını söz konusu edeceğiz. Başka bir ifade ile İslam coğrafyasında ortaya çıkan mezheplerin teşekkül süreçlerini, doğdukları ortamı, yayıldıkları coğrafyayı, fikrî ve îtikadî yapılarını, fırkalara ayrılmalarını ve diğer mezheplerle olan bağlantılarını zaman mekan bağlamında ve fikir hadise irtibatı çerçevesinde objektif olarak ikinci asır çerçevesinde ele alıp incelemeyi planlamaktayız. Dinin anlaşılma biçimleri olarak tarif edebileceğimiz mezheplerin hicri ilk iki asır içerisinde başta Haricilik, Mürcie, Şiilik, Mutezile ve Ehl-i Sünnet; Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y olmak üzere başka küçük fırkalar teşekkül etmiş, sistemleşmiş ve çeşitli coğrafyalarda temsil edilmeye başlamışlardır.[8] Bu çerçevede başta Şîa, Havâric, Murcie, Mutezile ve Ashab-ı Hadis olmak üzere Mücessime, Cehmiye, Dırârîyye, Neccârîyye, Bekriyye, Hüseyniyye gibi oluşumlar ele alınacaktır. Bütün bunlarla birlikte araştırmada erken dönem Arap Yarımadası, Irakayn, Horasan ve Mavereünnehir bölgeleri, Şam Beldeleri, Mısır ve Kuzey Afrika gibi coğrafyalar göz önünde bulundurulacak ve mezheplerin temsil edilme imkanı buldukları yerler tespit edilecektir.

Mezhepler tarihi alanında özellikle Hicri İkinci Asrı konu edinen çalışmalar az olmakla birlikte oldukça önemlidir. Bu çalışma Hicri Birinci Asırda ortaya çıkan mezheplerin izini sürerken diğer taraftan da Hicri İkinci Asırdaki Müslümanlar arasındaki oluşumları nedenleri, liderleri, fikirleri, faaliyetleri, yayıldığı coğrafyalar ve demografik yapısı hakkında bilgi vermesi bakımında alanında bir ilk olma özelliğini taşımaktadır. Daha önce İslam Mezheplerinin genel coğrafyası ve nüfus dağılımı konusunda sayıları az da olsa yayınlar yapılmıştır. Ancak bunlar asır asır takip edilen bir süreci esas almadan günümüz esas alınarak tahmini bir yöntemle ortaya konulmuştur. Bu yüzden araştırmanın yöntemi zorunlu olarak ilk dönem kaynakları araştırma ve değerlendirmeye dayalı olacaktır. Çalışmamızın ana kaynaklarını erken dönem mezhepler tarihi, İslam Tarihi ve kelam alanında yazılmış eserler ile seyahatnameler ve coğrafya alanında yazılmış klasik kaynaklar oluşturacaktır. Elbette Doğu'da ve Batı'da yapılmış araştırma çalışmaları da göz ardı edilmeyecektir. Bu çerçevede öncelikle klasik kaynaklara müracaat edilecek sonra da ikinci el kaynaklar değerlendirilecektir. Yapılan

[7] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1. Baskı, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1: 11-26; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire 1965, 117; Şehristânî,el-*Milel ve'n-nihal*, Bağdat 1903, 1: 48; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1968; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, 203 vd.

[8] Mesela bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî (el-Ka'bî), *Kitâbu'l-Makâlât ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 1. Baskı, thk: Hüseyin Hansu, Râcih Abdulhamîd Kurdî, Abdulhamîd, Râcih Kurdî, (İstanbul: Kuramer, Amman: Dâru'l-Feth), 2018, 84-209.

makale, tebliğ, kitap ve araştırma türünden eserler titizlikle değerlendirilip Hicri İkinci Asırda İslam mezhepleri ve coğrafi dağılımı ortaya konulacaktır. Bu çalışma, alana katkı sağlama bağlamında sadece İslam Mezhepleri alanında değil, tarih ve kelam alanlarına da Hicri İkinci Asırda Mezhep veya fırkaların doğuş nedenleri, coğrafi dağılımları, temsil edildiği bölgeler, faaliyetler ve nüfus dağılımı hakkında toplu ve kapsamlı bir bilgi vermeyi amaçlamaktadır.

İslam mezhepleri tarihinde ilk iki asır oldukça önemli bir süreci oluşturmaktadır. Başka bir ifade ile İslam tarihinin 14 asrı geçen bir süreci doğru değerlendirebilmenin temel şartlarından biri İslam'ın ilk iki asrını tam ve doğru anlamakla paralellik arz etmektedir. Bu açıdan Hicri İkinci Asır önemli bir süreci oluşturmaktadır. Bu süreçte öncelikle dört halife sonrası kurulan Emevilerin tarih sahnesinden çekilmesi ve Abbasilerin kuruluşu gerçekleşmiştir. Dört Halife Dönemi'nden (632-661) sonra Ali b. Ebu Talib'in 41/661 yılında şehid edilmesinden sonra idareyi ele geçiren Emevîler, 132/750'de Abbâsîler tarafından yıkılıncaya kadar hüküm sürdüler. İslam tarihinin ikinci asrında gerçekleşen Emevilerin yıkılışı ve Abbasilerin kuruluşu başlı başına önemli olmakla birlikte yeni olayların da habercisi olmuştur. Hicri İkinci Asır elbette her bilim dalı açısında farklı anlamlar ifade etmektedir. Ancak Kelam ve İslam mezhepleri tarihi açısından siyasal, kültürel, dini ve toplumsal açıdan Müslümanlar arasında travmalar oluşturacak olayların ve bölünmelerin yaşanmasına, parçalanmaların derinleşmesine ve toplumsal krizlere neden olmuştur. Bu araştırmada İslam mezheplerinin ikinci asırdaki durumu söz konusu edileceğine göre aslında söz konsu mezheplerin Abbasilerin ilk asrındaki durumu hakkında bilgi verilecektir. Başa bir ifade ile Abbasilerin ilk asrında İslam mezheplerinin liderleri, faaliyetleri ve yayıldıkları coğrafyalar tespit edilecektir. Araştırmada tarihsel süreç takip edilmek suretiyle temel İslam mezheplerinin ikinci asırdaki durumları ortaya çıkarılacaktır. Bunlar sırasıyla Haricilik, Mürcie, Mu'tezile, Şiilik ve Ehli Sünnet ve'l-Cemaat şeklinde sıralanacaktır. Araştırmanın ikinci asırla sınırlı olması söz konusu mezheplerin sadece ikinci yüzyıldaki durumları ile sınırlandırılmasını zorunlu hale getirmektedir. Başka bir ifade ile araştırmamız aslında Emevilerin sonu ve Abbasilerin ilk dönemlerinde başlıca mezhebi hareketlerle ilgili bulunmaktadır.

1. HARİCİLİK

Hicri Birinci Asır miladî 719 ile 816 yılları arasını kapsamaktadır. Bu da 8. yüzyılın başından 10. yüzyılın başına kadar devam eden bir süreçtir. Başka bir ifade ile Miladi 9. Yüzyıl Hicri İkinci Asrın büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Buna göre Emevilerin yıkılışı (41-132/661-750) ile -ki Hicri 132/750 yılında yıkılmıştır, Abbasilerin kuruluşu İslam'ın İkinci Asrında gerçekleşmiştir. Bu süreç aslında Türklerin İslamlaşma sürecinin en yoğun yaşandığı bir dönemdir. Bu yüzden İslam'ın İkinci Asrı aslında Mevali tarihi açısından da oldukça önemlidir. Bu yüzden hem siyasi hem itikadi hem de itikadi mezheplerin gelişip yayıldığı bir asırdır. Nitekim Harici isyancılar İslâmî demokrasiyi ön planda tutmak suretiyle ayrı bir Müslüman topluluğu oluşturmayı başarmıştır. Hilafet-imamet anlayışları karşısında dinî ve ahlakî bakımdan saygıya değer her Müslüman, hatta siyah bir kölenin bile Müslüman topluluğuna imam ya da lider olarak seçilebileceğini savunması özellikle mevali yani Arap unsuru dışındaki Müslümanların ilgisini çekmiştir. Haricilerin istediği demokrasi, Hicri İkinci Asırda İranlılar ve diğer mevali arasında geniş kitlelere ulaşmasını kolaylaştırmıştır.[9] Hariciler dördüncü Halife Ali b. Ebi Talib ve Emeviler döneminde çok hareketli ve isyanlarla dolu bir süreç geçirmişlerdir. Fırkalara ayrılmaları, bitmek tükenmek bilmeyen yasal idarelere karşı isyanları bu dönemde gerçekleşmiştir. Abbâsîler Döneminde Hâricîlere gelince bir durgunluk olduğu dikkatleri çekmektedir. Başka bir ifade ile bu dönem Hâricîler açısından pek hareketli değildir. Abbasilerin ilk asrında -ki bunun büyük bir kısmı İslam'ın İkinci Asrına denk

[9] Farhad Daftary, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", (Çev: Mehmet Atalan), *Kelam Araştırmaları*, 4:2, (2006), 139-158.

düşmektedir, Hâricilerin faaliyet gösterdiği coğrafyalar, taraftarlarının yoğun olarak bulunduğu merkezler ve eylemlerini gerçekleştirdiği bölgeler esas alındığında üç bölge öne çıkmaktadır.[10] Bunlardan ilki Irak ve Cezire yöreleri, ikincisi Kuzey Afrika, üçüncüsü ise İran havzasıdır.[11] Biz bu araştırmada Haricilerin durumlarını bölgeleri esas almak suretiyle ikinci aşırı değerlendireceğiz.

Emevî ve Abbasî hilafet anlayışı ve uygulamaları karşıtı fikirler yeni fırkaların oluşmasına yol açmıştır. Haricilik bunların ilkidir. Bu arada Haricilerin İslâmî harekât üzerindeki ısrarı kısa sürede Harici topluluğu içinde bölünmelere ve birçok Harici fırkasının oluşmasına neden olmuştur. Bu çerçevede Hicri İkinci Asırda bir Harici fırkalaşması sürecinin sonuçları yaşanmaya başlamıştır. Siyasi idarelerin veya bölge valilerinin amansız takipleri sonucu ciddi sorunlar yaşamaya başlayan topluluk başlangıçtaki görüş birliğini muhafaza edememiş ve derin bir ayrılık sürecine girmiştir. Elbette bununla birlikte Harici zihniyetin bir tezahürü olarak seyrek de olsa isyanlarını devam ettirmiştir. Söz konusu isyanlar onları bir arada tutmaya yetmemiş ve özellikle Ezarika'nın lideri Nafi b. el-Ezrak'ın katı ve temelsiz görüşlerine karşı çıkılmıştır.

Bu çerçevede Abbâsîler'in ilk yıllarında Ezârika, Sufriyye, Necedât gibi bazı Harici fırkalarının özellikle Irak ve dolayları ile Kuzey Afrika'da birtakım isyan hareketlerine başvurmuşlardır.[12] Ancak eski gücünde olmayan Harici fırkalarının isyan girişimleri devrin idaresine bağlı kuvvetlerce kısa süre bastırılmış ve eski dönemlerdeki kadar ekili olmasına müsaade edilmemiştir. Mesela Yûsuf b. İbrâhim el-Berm adlı bir Hâricî'nin isyan girişimi bunların önemlilerinden biridir. Halife Mehdî-Billâh zamanında Horasan'da ortaya çıkan Yûsuf b. İbrâhim el-Berm 160/777 yılında dönemin yasal idaresini elinde bulunduran Abbâsîler'e karşı isyan etmiştir. Aynı tarihlerde Yahyâ eş-Şârî de taraftarları ile birlikte bir Hâricî isyanı başlatmıştır. Halife, söz konusu Harici isyancılarla savaşan Sicistan Valisi Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî'yi Yûsuf'un durdurulması ile görevlendirmiştir.[13]

Hâricî isyancılarının lideri olan Yûsuf, daha önce Bûşenc, Merverrûz ve Cürcân'ı gibi bölgeleri veya önemli merkezleri ele geçirmesine rağmen Yezîd'in kuvvetleri karşısında mağlûp olmaktan kurtulamamıştır. Yûsuf b. İbrâhim el-Berm yakalanmış ve halifeye gönderilmiştir. Hâricî isyanının lideri Yusuf, yasal yönetime karşı isyan girişiminden suçlu bulunarak öldürülmüştür. Aynı yıl içerisinde Abdüsselâm b. Hâşim el-Yeşkürî adında bir Hâricî lider etrafında toplanan grup, Abbâsîler'e karşı ayrı bir Hâricî isyanı başlatmıştır. Bölgesel olarak Irak ve civarından beslenen isyancılar el-Cezîre ve Şam'ın kuzeyinde başlattıkları isyan ile başlangıçta Kınnesrîn ve Halep taraflarını hâkimiyetleri altına almışlardır. Hâricî lider Abdüsselâm b. Hâşim el-Yeşkürî de Abbâsîler tarafından sıkı takibe alınmış ve iki yıl süren mücadele sonunda yakalanarak öldürülmüştür. Böylelikle Hâricîlerin Hicri İkinci Asırda Irak ve civarında gerçekleştirdikleri bu isyanı da başarılı olamamıştır.

Abbasilerin ilk asrında meydana gelen bir diğer Hâricî isyanı ise Yâsîn el-Mevsılî et-Temîmî liderliğinde gerçekleştirilmiştir. Bu isyan Abbasi Halifesi Mehdî-Billâh devrinde planlanmıştır. Yâsîn el-Mevsılî et-Temîmî Musul'da ayaklanmış ve nüfuzunu el-Cezîre'nin geniş bir bölgesine yayabilmiştir. Ancak Abbasilerin bu dönemde geniş bir kitlenin desteğini almış olması ve güçlü bir ordu teşekkül ettirmesi onların başarılı olmasını engellemiştir.

[10] Mesela bk. Fatih Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri -Erken Dönem Abbasilerde-*, Fecr Yayınları, 2021.

[11] Daftary, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", 139-158.

[12] Mesela bk. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. S. Dedering), (İstanbul: 1936), 38-43, 178-179.

[13] Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 169-174.

Nitekim Abbasi ordularının bölgedeki komutanları Muhammed b. Ferruh ve Herseme b. A'yen Hâricî isyanını bastırmış ve Yâsîn el-Mevsılî et-Temîmî'yi yenilgiye uğratmıştır.[14]

Hârîcilerin ilk ortaya çıktıkları günden itibaren siyasal yönetimle ilgili seçim konusundaki görüşlerinin yanında vergi, mali düzen, beytü'l-mal veya ganimetlerin paylaşılması konusunda resmi idarelere kaşı çıktıkları bilinen bir durumdur. Bu çerçevede Hamza b. Mâlik el-Huzâî de Abbâsî halifelerinin takip ettiği malî siyaseti beğenmemiş ve isyana kalkışmıştır. Musul ahalisinin bir kısmının da desteklediğini alan Hamza b. Mâlik el-Huzâî Abbasilere karşı bir isyan başlatmıştır. Abbasi güçlerinin Hâricî lider Hamza b. Mâlik el-Huzâî'yi öldürmesiyle (ö. 231/846) isyan sona ermiştir.[15] Eski güçlerinden çok uzakta olmalarına rağmen isyan girişimlerinden vaz geçmeyen Hâriciler fırsat veya imkan buldukça kendilerince haksız gördükleri idarelere karşı isyanlarını sürdürmüşlerdir. Bunlardan birini de Hârûnürreşîd döneminde gerçekleştirmişlerdir. Burada el-Cezîre bölgesine ayrı bir başlık açmak gerekmektedir. Ancak araştırmanın sınırlarını zorlayacağından el-Cezire hakkında kısa bir bilgi vermekle yetineceğiz. el-Cezire aslında İslâm coğrafyacılarının Yukarı (Kuzey) Mezopotamya'ya verdikleri diğer bir isimdir. Onlara göre Cezîretü Asur da denilen bu bölge, Fırat ve Dicle ırmakları arasında uzanana geniş ve mümbit arazileri barındırmaktadır. İslam'ın ilk asrından itibaren ilgi gören ve İslamlaştırılan bölge Hicri İkinci Asırda da ilgi odağı olmaya devam etmiştir. Dicle'nin doğusunda kalan Meyyâfârikîn (Silvan), Erzen, Siirt, Zap Havzası ve Fırat'ın batısındaki Adıyaman bölgesini de içine alan el-Cezîre'nin batısında Suriye, kuzeybatısında Gaziantep, Maraş ve Malatya yer aldığını ifade etmektedir. Buna göre Doğuda Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesi, güneyinde ise Irak bulunmaktadır. Bütün bu özelliklerinden dolayı el-Cezîre, Anadolu-Irak-Suriye bölgelerini birbirine bağladığından tarihi ve stratejik büyük bir öneme sahiptir. el-Cezire'nin önemli merkezleri günümüzde Türkiye, Irak ve Suriye sınırları içinde kalmıştır. Urfa, Samsat, Harran, Re'sül-Ayn, Nusaybin, Cizre, Mardin, Diyarbakır, Hasankeyf ve Silvan Türkiye'de, Musul ile Sincar Irak'ta, Rakka ile Caber ise Suriye sınırları içinde kalmıştır. Abbasiler dönemi veya İslam'ın İkinci Asrında Irak bölgesi Haricilerinin de ilgi alanına giren el-Cezire özellikle Şam ve Halep civarlarında varlık göstermiştir.[16]

Abbasîler döneminde el-Cezîre Bölgesinde meydana gelen 17 ayaklanmadan bir kısmı Hicri İkinci Asırda meydana gelmiştir. Bu ayaklanmalar genellikle altyapıdan yoksun, tepkisel birer hareket olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Dolayısıyla ayaklanmaların çoğu zaman kısa sürmesi ve liderin ölümüyle de hareket sona ermesi söz konusu olmuştur. Konak'ın tespitine göre Hâricîlik, Bedevî kabilelerin büyüklerinden olup çoğunlukla el-Cezire bölgesine yerleşmiş olan Şeybanoğulları arasında yaygınlaşmıştır. el-Cezîre Hâricîleri genellikle Sufriyye kolundan olup, bölgeye ilk gelişleri Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705) dönemine rastlamaktadır. Ancak III./IX. Yüzyılda Hâricîlik, yerini önce Hanbelîlere sonra da Malikîlere bırakmıştır.[17]

Hâricî liderlerden Velîd b. Tarîf eş-Şeybânî 178/794-95 yılında el-Cezîre bölgesinde isyan etmiştir. Diğer isyanlara benzer bir şekilde başlangıçta başarılı olmuşlar ve bazı amaçlarına ulaşmışlardır. Ancak 179/795-96 yılında Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî kumandasındaki Abbasi

[14] Neşvân el-Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn* (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire: 1948; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", 16: 169-174.

[15] Mehmet Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Nasr El-Huzâî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2:110.

[16] Mesela bk. İbrahim Konak, "Abbasiler Döneminde El-Cezîre Bölgesindeki Hâricî Ayaklanmaları", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4 Autumn – 2018, 1-35. Ayrıca bk. Yakut b. Abdullah el-Hâmevî (626/1229), *Mu'cemü'l-Büldan*, Beyrut: Darü'l-Fikr, (t.y.), 2: 134-135; Ramazan Şeşen, "Cezîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara TDV Yayınları, 1997), 7: 509-511.

[17] Konak, "Abbasiler Döneminde El-Cezîre Bölgesindeki Hâricî Ayaklanmaları", 1.

kuvvetleri isyancıları yenilgiye uğratmışlardır. Her geçen gün eski gücünü tekrar kazanma eğilimi gösteren Hâricîler hicri ikivci asrın sonlarına doğru gerçekleştirdikleri yeni isyanlarda başarılar elde etmeye başlamışlardır. Nitekim hicri 179 yılı içerisinde Hâricî Hamza b. Abdullah eş-Şârî liderliğinde Kirman'da gerçekleştirilen isyan bunlardan biridir. Hâricî Hamza b. Abdullah eş-Şârî idaresinde isyan eden Hâricîler 185/801 yılında devrin önemli merkezlerden biri olan Herat'ı ve sonra da Sîstan'ı ele geçirmişlerdir.

Bütün bu olaylar Hâricîlerin ortaya çıktığı Irak ve Maveraünnehir civarlarında Hicri İkinci Asırda gerçekleştirdikleri isyanlar veya faaliyetleridir. Ancak Hariciler sadece Asya'da değil Abbâsîler'in kuruluş yıllarında Afrika'da da faaliyetlerde bulunacak kadar güçlenmişlerdir. Özellikle Kuzey Afrika'da önemli bir nüfusun desteğini alan Haricîle isyan girişlerine buralarda da devam etmişlerdir. Hicri 140'lı yıllarda Berberîler'in toplu olarak Hâricîlere katılması ile birlikte Hâricîler bu gölgede ciddi bir güce sahip olmuştur. Harici zihniyetin bir tezahürü olarak Hâricîler 141/758 yılından itibaren Kuzey Afrika'da da çeşitli isyanlar çıkarmaya başlamışlardır. Mesela Verfecûme Kabilesi hicri 141 yılında ayaklanmış ve Kayrevan'ı işgal etmiştir. Burada üç yıl hâkimiyeti elinde tutmuş ve resmi idareye bağlı güçlerin Kayrevan'a girmesine müsaade etmemişlerdir. Aynı sıralarda Trablus, Miknâse ve Sicilmâse bölgeleri de Hevvâre ve Zenâte kabileleri tarafında istilâ edilmiştir.

Hâricîler'in Ali b. Ebi Talib döneminde ortaya çıktıkları andan itibaren bir sosyalleşme sürecine girdikleri fırkalaşmalar esnasında Hâricî liderlerin birbirlerine gönderdikleri mektuplardan geriye kalanlar ve savundukları fikirlerden açıkça anlaşılmaktadır. Aşırılıktan daha sosyal ve ana kitle din yorum biçimine yakınlık durumuna göre sıralandığında temel Hâricî fırkalarının Ezarika, Necedat, Sufriyye ve İbaziyye şeklinde sıralamak mümkündür. Afrika'da Irak, Cezire veya Maveraünnehir bölgelerinden farklı olarak aşırıcı Hâricî fırkalar değil daha çok Sufriyye ve İbaziyye gibi daha sosyal fırkaların görüşleri kabul görmüştür. Nitekim İslam'ın İkinci Asrından itibaren İbâzıyye kolunun mensupları her geçen gün artmıştır. Böylelikle Kuzey Afrika'nın önemli merkezlerinden biri olan Tâhert'te devlet kuracak kadar önemli bir güce ulaşmıştır. Nitekim afrika'daki Benî Rüstem, Rüstemîler Devleti'ni kurmayı başarmıştır. Bu süreçte Abbâsî Halifesi Mansûr'un İfrîkıye yani Tunus valisi, Muhammed b. Eş'as el-Huzâî'nin isyanını bastırmadığı görülmektedir. Vali Hâriciler karşısında başarısız olması Afrika'da Harici varlığını kalıcı hale getirmiştir. Tâhert'teki Rüstemîlerin yanında Sicilmâse ve civarındaki Sufrîler Midrârîler adında ayrı bir idari yapılanma meydana getirmişlerdir.[18]

Abbâsîlerin Hâricilerle mücadelesi elbette sadece ikinci asırla sınırlı kalmamıştır. Daha sonraki dönemlerde de Abbasi valileri Hâricîlerle mücadeleyi sürdürmüşlerdir. Mesela Yezîd b. Hâtim, Rüstemîler'i bölmeyi başarmış ve Afrika'da Hârici varlığını zayıflatmıştır. Tâhert'teki Rüstemîler sonraki devirlerde, Fâtımîler tarafından yıkılmıştır. Bu reçte Afrika'da Tâhert'teki Rüstemîler ile Sicilmâse ve civarındaki Sufrî Midrârîler dışında herhangi bir Hâricî fırka veya harekete rastlanılmamaktadır. Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin ayaklanması Fâtımîler'i kuruluş dönemlerinde uzun süre uğraştırmıştır. İbâzıyye dışındaki Hâricî fırkalarının Abbâsîler döneminde hemen hiçbir ciddi tehlike teşkil etmediği söylenebilir. İbâzıyye ise Basra, Yemen, Hadramut, Umman, Kuzey Afrika ve Mağrib'de hâlâ varlığını sürdüren tek Hâricî fırkası olma özelliğini taşımaktadır.[19]

Haricilerin taraftar toplayıp faaliyet gösterdiği bir diğer coğrafi bölge ise İran'dır. Başlangıçta İran'daki Haricilik, her şeyden önce en radikal Ezarika fırkasının faaliyetleriyle sınırlı bulunmaktaydı. Ezarika, Harici olmayan Müslüman kadın ve çocukların öldürülmesini

[18] Fatih Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri -Erken Dönem Abbasilerde-*, Fecr Yayınları, 2021.

[19] Fığlalı, "Hâricîler", 16: 169-174.

meşru gören aşırı görüşlü bir fırka olmasına rağmen Fars ve Kirman'da küçük bir grup tarafından temsil edilmekteydi. Söz konusu küçük Haricî taraftarları Belhli Harici lider İbn Acred'e tabi oldular. İbn Acred'in faaliyetleri hakkında çok az bilgi bulunmakla birlikte Fars ve Kirman Haricilerini yeniden organize ettiği bilinmektedir. Onun İran'a özgü olan görüş ve politikalarında Ezarika'ya nazaran daha ılımlı olduğu ve Abbasiler devrinde bulundukları yörelere göre birçok küçük fırkaya ayrıldıkları bilinmektedir.[20] Böylelikle farklı Acaride fırkaları, Sîstân ve diğer doğu bölgelerinde sınırlı da olsa bir takım faaliyetler gerçekleştirmiştir. Mesela Acaride gruplarında biri olan Se'âlibe'nin Emevilerin sonuna doğru Horasan'daki Ebû Müslim ayaklanmasına destek vermek suretiyle kendini göstermiştir. Abbasilerin ilk yıllarında yani İslam'ın İkinci Asrında çeşitli Se'âlibe gruplarının Cüzcan içinde ve etrafında bir müddet varlığını sürdürebildiği anlaşılmaktadır. Harici Se'âlibe'den Hamziyye ve diğer Acaride alt fırkaları Doğu İran'da isyankâr faaliyetlerine bir müddet devam ettirseler de dönemin resmi idaresi tarafından sıkı takip sonucunda bölgeden çekilmek zorunda kalmıştır. Bölgeden ayrılan Harici toplulukları Sîstân, Horasan ve diğer doğu İran bölgelerine yerleşerek buralarda yaklaşık bir asır kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hariciliğin ılımlı fırkası olan İbadilik ise Doğu Arabistan ve Kuzey Afrika'daki Berberiler arasında geniş bir taraftar kitlesi bulmuş ve Emevilerin sonu ve Abbasilerin ilk dönemlerinde doğuda özellikle de Horasan'da halkın desteğini almıştır. İran topraklarındaki İbadi gruplar ise Acaride'nin aksine isyan girişimlerinde bulunmamış, sakin kalmayı tercih etmiştir.

İlk dönemde Fars bölgelerinde bulunan Haricilik, Irak, el-Cezire ve Afrika'daki şartlar altında gelişmiştir. Daha önemlisi İranlılar halifeliğe karşı bir Arap fırkası olarak kurulan Ali davasına ve Şiîliğe destek vermişlerdir. Emevilerin sonunu getiren Abbasiler yöre halkının desteğini almıştır. Takıyye prensibine uyan ve sessiz kalmayı tercih eden Şii fırkaları İran'ın çeşitli bölgelerinde taraftarlar kazanırken silahlı ayaklanmaları destekleyen diğer mezhep grupları ise genel olarak Mâverâünnehir, Horasan, Azerbaycan ve İran'ın diğer birkaç bölgesinde etkili olmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede Hariciliğin ılımlı fırkasını temsil eden İbadiyye, Emevilerin sonu ve Abbasilerin ilk dönemlerinde doğuda, özellikle de Horasan'da destek kazandığı belirtilmelidir.[21]

Sonuç olarak Müslümanların 132/750 yılına doğru söz konusu bölgeden uzaklaştırılma çabalarına rağmen, Haricîlerin Emevî baskısı karşısında isyana yönelik tavırları Ehl-i Sünnet taraftarlarının da desteğini almasına neden olmuştur. Bu durum bölgedeki Müslümanlara yeni bir hareketlilik getirmiştir. Bu sırada Kuzey Afrika'nın hemen bütün bölgelerinde Haricî fırkaların varlığından söz etmek mümkündür. Ancak Haricî öğretilerine teveccühün Hicri İkinci Asrın sonlarından itibaren giderek azaldığı ve bir asır sonrasında pek fazla taraftarının kalmadığı söylenebilir. Bütün bunlar Hâricîlerin siyasî bir hareket olduğunu düşündürmekle birlikte bölgede İslam'ı yaymış ve çok sayıda Berberi din bilgini yetiştirerek engin bir bilgi birikimine yol açmıştır. Nihayet 184/800 yılından itibaren Haricîler özellikle de İbâzıyye fırkası kendi idarelerini kurmayı başarmışlardır ki, Tropili ve Kayravan'da Abbasî ordusu tarafından ağır bir yenilgiye uğratılmasından sonra bile, İbn Rüstem'in Tâhert'te kurduğu Rüstemîler emirliği 296/909 yılına kadar sürmüştür. Yine bu dönemde Sufriyye fırkasına mensup Berberiler de Tlemsen'de küçük bir devlet kurmuşlardır. Bu iki topluluk yani İbâzîler ve Sufriler birçok bakımdan birbirleri ile uyum içinde olduklarından birleşerek 153/770 yılında Kayravan'ı geri almak amacıyla birleşmişlerse de 155/772 yılında ağır bir mağlubiyet sonucu onu kaybetmişlerdir. Hicri beşinci asrın ortalarına kadar zaman zaman haksızlıklar karşısında

[20] Mesela bk. el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, (nşr. H. Ritter), İstanbul 1929-30.

[21] Daftary, "Emeviler Döneminde Ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan Ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi Ve Milliyetçi Hareketler", 139-158.

Sünnîlerin Haricîleri desteklemiş olmalarına rağmen, Haricî fırkalardan Sünnîlere yakın olanları hariç, diğerleri bu bölgede tutunamamışlardır.[22]

2. MÜRCİE

Emeviler döneminde ortaya çıkıp görüşlerini Müslümanlar arasında yaymayı başaran bir diğer İslam mezhebi ise Mürcie'dir. Her ne kadar ortaya çıkıkışı hicri birinci asra rastlasa da esas faaliyetleri ve geniş kitlelere ulaşması Hicri İkinci Asra yani Abbasiler devrine denk gelmektedir. Zira Mürciler Emeviler karşında Abbasilerin yanında yer almış ve Abbasilerin başarılı olmasında büyük bir pay sahibi olmuşlardır. Onlar Emevî zulmüne son vereceği ümidiyle Ebû Müslim Horasânî'nin sürdürdüğü ilk dönem Abbâsî politikasını desteklemişlerdir. Ancak Abbasi yönetimlerinin aynı uygulamayı devam ettirmeleri Mürcilerin dikkatinden kaçmamış ve kısa sürede yeni yönetime muhalefet etmeye başlamışlardır. Bu sırada yeni yönetim, Horasan'daki Hâricî ve Şiî tehlikesine karşı Mürcie'yi açıktan desteklemeye başlamıştır. Abbâsîlerin desteğini alan Mürcie kısa sürede bölgedeki pek çok makamı eline geçirerek idarede geniş bir yetkiye sahip olmuştur. Ortaya çıkışından itibaren siyasetten uzak durmaya çalışan Mürciîler bu süreçte istemeden de olsa bir anda kendilerini resmi idarenin bir parçası olarak bulmuşlardır. Bir taraftan Abbâsîler'in politikasını kabul etmemişler diğer taraftan da resmî görevlere talip olmayı sürdürmüşlerdir. Ancak bu süreçte resmi işleri takipten daha ziyade fıkıhla meşgul olmalardır. Bu sebeple de eski başarılarını bir daha yakalayamamışlardır. İslâmiyet'in dinî ve felsefî çeşitli kültürlerle karşılaşması sonunda iç ve dış sebeplerin etkisiyle II. (VIII.) yüzyılın başlarında ortaya çıktığı anlaşılan halku'l-Kur'ân tartışmaları Mihne ile sonuçlanmıştır. Bu devrinde bazı Mürciîler devletin resmî politikasına destek verdikleri için Bağdat, Horasan ve Mâverâünnehir'de Mu'tezile ile aynı çizgide telakki edilmiştir.[23]

Hicri İkinci Asrın başlarından itibaren yani Abbâsîler'in ilk yıllarında ve daha sonraki dönemlerde Belh, Nîşâbur, Rey, Herat, Semerkant, Buhara ve Fergana Mürcie'nin faaliyet gösterdiği merkezler haline gelmiştir. Bu süreçte özellikle Belh'ten Kûfe'ye ilim öğrenmeye gelen öğrencilerin daha çok Ebû Hanîfe'yi ve onun öğrencilerini tercih ettikleri bilinmektedir. Söz konusu öğrenciler eğitimlerini tamamladıktan sonra memleketlerine geri döndüklerinde kendi yörelerinde Mürcii görüşün yayılmasını temin etmişlerdir. Bu yüzden Belh kenti Mürcie'nin kalesi yani "Mürcîâbâd" olarak ile anılmaya başlanmıştır.[24] Abbâsîler devrinde bu bölgelerde Mürcii anlayışın mânevî lideri 150/767 yılında vefat eden Ebû Hanîfe'dir. Hicri İkinci Asırda Mürcie denince öncelikle Ebû Hanîfe, öğrencileri ve taraftarları akla gelmelidir. Kendisinden sonra Irak'taki öğrencileri onun daha çok fıkha dair görüşlerini sürdürürken Belh, Rey, Nîşâbur ve Semerkant'taki Mürciîler hem fıkhî hem itikadî fikirlerini devam ettirmeye çalışmışlardır.[25] Bölgede Hicri İkinci Asırdan itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan temelde Mürciî akîdeye bağlı ekoller oluşmuştur. Bunlar sırasıyla Rey'de Neccâriyye, Nîşâbur'da Kerrâmiyye, Semerkant'ta Mâtürîdiyye olmak üzere ortaya üç ekol çıkmıştır.[26]

[22] M.Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 191-192; 1989), 2: 416. Fığlalı, "Hâricîler", 16: 169-174; Mehmet Dalkılıç, "Haricîlerin "İtidal " Arayışı ve Sufriyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12, Yıl: 2005, 33.

[23] Ebû Bekir Abdullah b. Ömer el-Belhî, *Fezâ'il-i Belḫ* (trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî), Tahran 1350 hş., 28; Bezzâzî, *Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe*, Beyrut 1401/1981, II, 515.

[24] Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

[25] Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul 2006), 32: 41-45.

[26] Yusuf Şevki Yavuz, Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul 1997), 15: 371-375.

3. MUTEZİLE

İslam tarihinde Emevilerden sonra kurulan İslam devleti olarak Abbasiler 500 yılı aşkın bir süre İslam coğrafyasında hakimiyet kurmuştur. Bu süreçte; dini, siyasi ve kültürel birçok gelişme yaşanmıştır. Araştırmamızın konusu açısından etkileri hala sürmekte olan olaylar bu süreçte gelişmiştir. İslam mezheplerinin gelişip şekillendiği, farklı dinlere mensup toplumlarla bir arada yaşandığı bu dönemde halifelerin dini yaklaşımları önem arz etmektedir. Böylesine uzun bir süreci tek ve yekpare değerlendirmek doğru olmaz. İslam tarihçileri Abbasiler dönemini birinci ve ikinci dönemler olmak üzere iki alt döneme ayırmışlardır. Birinci dönem bazı araştırmacılara göre devletin kurulduğu yıl olan hicrî 132'den Mütevekkil'in ölüm yılı olan 247'e kadarki süreyi kapsamaktadır ki araştırmamızı daha çok bu süreç ilgilendirmektedir.[27] Mu'tezile'nin altın çağı sayılan devir Abbasilerin birinci döneminde yaşanmıştır. Elbette Şîîler, Hâricîler, Murciîler ve Sünnîler de bu dönemde faaliyetler gerçekleştiren önemli mezheplerdir. Bu mezheplerin bir yandan Abbasiler ile olan ilişki ve mücadeleleri, diğer yandan da kendi aralarında veya diğer fırka ve din mensupları ile yaptıkları mücadeleler bulunmaktadır. Biz burada Mu'tezile mezhebinin Hicri İkinci Asırdaki durumunu temel özellikleri ile söz konusu edeceğiz.

Mu'tezile'nin Vasıl b. Ata (v. 131/748) ile Hasan Basrî'den (110/728) ayrılması ile başladığı genellikle kabul edilmektedir. Bu durumda Mu'tezile Emevilerin sonu ve Abbasilerin kuruluş döneminde ortaya çıkmıştır. Buna göre Hicri İkinci Asır Mu'tezile mezhebi için önemli bir süreçtir. Zira Mu'tezile'nin gelişmesi halk nezdinde görüşlerinin yayılması Abbâsîler döneminde gerçekleşmiştir. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (v. 158/775) ile Amr b. Ubeyd (v. 144/761) arasındaki dostluk bilinmektedir. Her ikisinin ölüm tarihlerinden de anlaşılacağı üzere bu dostluk İslam'ın ikinci asrında gerçekleşmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre Amr b. Ubeyd Vasıl b. Ata'nın yakın dostu ve arkadaşıdır ve Mu'tezili düşünce bu ikisinin görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Hatta Mu'tezili düşüncenin gerçek teorisyeninin Amr b. Ubeyd olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte Abbasilerin ilk yıllarında Amr, halifenin destek davetlerine olumlu cevap vermemiş, bu konuda Mu'tezile taraftarlarını serbest bırakmasını istemiştir. Bu sırada Mu'tezilîlerin, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Hâşimî el-Abbâsî'ye (ö. 158/775) karşı Medine'de isyan eden Ali evlâdının lideri olan Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye isyanında onu desteklemişlerdir.[28] Bunun üzerine Mu'tezile taraftarları Halife Mansur kuvvetleri tarafından sıkı takibe alınmıştır. Bu takipten kurtulmak isteyen Mu'tezililerin bir kısmı bulundukları yerde gizlenmeyi tercih ederken bir kısmı Horasan, Yemen, Taberistan ve Mağrib'e göç etmişlerdir.[29]

Birbirinde kopan ve görüş insicamı bozulan Mu'tezililer farklı ekollere ayrılmışlardır. Bunlardan ilki Basra Okulu olarak şöhret kazanmıştır. İkincisi ise Bağdat Okulu olara isimlendirilmiştir. Başka bir deyişle Abbâsîler devrinde Mu'tezile mezhebi Basra (Basriyyûn) ve Bağdat (Bağdâdiyyûn) kollarına ayrılmış, bu kollar zamanla iki okul haline dönüşmüştür. Abbâsîler devrinde gerek Basra gerekse Bağdat şehirleri söz konusu Mu'tezile okulları mensuplarının faaliyetlerine merkez olmuştur. Hem siyasilerle ilişkileri hem de Mu'tezile dini düşünceye davet sistemleri bu merkezlerde yoğunlaşmıştır. Bu çok mezhepli, çok etnili

[27] Kadri Yıldırım, "Birinci Abbasiler Döneminin Birinci Abbasiler Döneminin bazı Mu'tezilî Şairleri ve Mezhebî Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". *İstem*, 6:12, (2008):195-216.

[28] J. van Ess, "İslam Kelâmının Başlangıcı" (trc. Şaban Ali Düzgün), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLI (2000), 412-413.

[29] Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnü'l-ahbâr*, haz. Yûsuf Ali Tavîl, (Beyrut: 1986), 1: 209.

merkezlerde yetişen Mu'tezilî davetçiler dünyanın değişik bölgelerine gönderilmek suretiyle geniş taraftar kitlesine ulaşmanın önü açılmıştır.[30]

Mu'tezile âlimlerinden, Kâ'biyye fırkasının reisi olan Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) kendi döneminde kökleri ikinci asra dayalı olan ve kısmen veya tamamen Mu'tezilî olan bölgeleri kasabalarına varıncaya kadar saymaktadır. Onun isimlerini verdiği bölgelerin Mu'tezile geçmişi incelendiğinde kahir ekseriyetinin Hicri İkinci Asırdan itibaren Mu'tezile düşüncesi ile tanıştığı görülecektir. Bu durumda olan bölge ve merkezlerin önde gelenleri Mağrib, Şam, el-Cezîre, Yemen, Azerbaycan, Ermenistan, Vâsıt, Hûzistan, Ahvaz, İran coğrafyasından Tevvez (Tevvec), Errecan, Sîrâf, Sînîz ve Cehrem şeklinde sıralamak mümkündür. Bunlara ilave olarak Kirman, Sind, Cezîretülarab ve Basra gibi büyük merkezler de sayılmalıdır.[31]

Sonuç olarak Mu'tezile Vâsıl b. Atâ'nın (v. 131/748) hocası Hasan Basrî ile (v. 110/728) Basra'da anlaşmazlığa düşmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Hicrî II. yüzyıldan itibaren daha çok Basra ve Bağat şehirlerini kendilerine merkez edinen Mu'tezilîler kendi öğretilerini bir ara devletin resmî ideolojisi olarak kabul ettirebilmişlerdir. Müslümanlar arasındaki ihtilaflara çözüm arayışları, muhaliflere karşı İslâm'ı savunma psikolojisi, tercüme faaliyetleri ve felsefe ile tanışma bu fırkanın doğuşunda ve şekillenmesinde etkili olan nedenlerdendir. Mu'tezile, fetihlerle birlikte İslâm'ın çok dinli, çok mezhepli ve çok kültürlü bir ortamda yaygınlık gösterdiği bir süreçte doğup gelişmiştir. Müslümanlar fetihlerle birlikte ele geçirdikleri eski uygarlık merkezlerindeki değişik din, kültür ve düşüncelerle karşılaştılar. Bunların başında Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük gibi dinlerle Maniheizm, Gnostisizm, Zerdüştlük, Sofistlik, Daysânilik ve Zındıklık gibi akımlar gelmekteydi. İşte, böyle bir muhitte doğup gelişen Mu'tezile bir yandan İslâm'ı bu akımlara karşı savunmak, bir yandan da dâhilî fırkalara karşı mücadele etmek için felsefeden de yararlanarak büyük çalışmalar içerisine girmişlerdir.

4. ŞİÎLİK

Şiîlik, Hz. Peygamberden sonra Müslümanların ekseriyetinin tercihi ile kurulan halifeliğe karşı daha çok siyasi nitelikli bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Şiilik Arap asıllıdır ve başlangıçta Araplar arasında ortaya çıkmıştır. Ancak Abbasiler ve daha sonraki dönemlerde Sünni geleneğin etkin bir şekilde üstün olmasına rağmen Şiîlik, İran topraklarının mezhebi dağılımı üzerinde etkisini en çok sürdüren mezhep haline gelmiştir.

Şiîlik, Peygamberin amcasının oğlu ve damadı olan Ali b. Ebî Tâlib'in ve Ehl-i Beyt'in haklarını savunmayı ve Ehl-i Beyt'ten birini Müslüman topluluğunun başına getirme amacına yönelik fikirler etrafında yoğunlaşmıştır. İlk yarım yüzyılda bir siyasi Arap hareketini temsil eden Şiîlik, el-Muhtar'ın 685 yılında Muhammed b. Ali el-Hanefiyye adına yapmış olduğu Kufe'deki hareket ile yeni bir aşamaya girmiştir. el-Muhtar kendisini, Ali taraftarlarını baskı altında olan ve haksızlıklara maruz kalanlara yardım edecek, yeryüzüne adaleti getirecek, olağanüstü bir şekilde kurtarıcı imam anlamında "mehdi" olarak ilan etmiştir. Bu durum mevaliye çok cazip gelmiş ve kalabalık gruplarla Şiî hareketine katılmasına neden olmuştur. Emevilerin sonu ve Abbasilerin ilk yıllarında Mevali arasında Ehl-i Beyt taraftarları oldukça geniş bir kitleye yayılma imkanı bulmuştur.

Bu esnada Haşimiyye'nin ana fırkası, Hz. Peygamberin amcası Abbas'ın torununun oğlu Muhammed b. Ali, Ebû Haşim'in imamlık varisi olarak kabul edilmiştir. Onlar, Ebû Haşim'in tüm imamlık haklarını Abbasi akrabasına vasiyet ettiğini iddia etmişlerdir. Bu vesileyle Abbasiler, Haşimiyye'yi ve Haşimiyye'nin propaganda organizasyonunu miras yoluyla alma imkanını elde etmişlerdir. Bu inanış, Abbasi hareketinin temelini oluşturmuş ve sonunda

[30] İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 31: 391-401.

[31] Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 31: 391-401.

Emevilerin yıkılışını hazırlamıştır. Nihayet 138/755 yılında Ebû Müslim cinayetiyle Mâverâünnehir, Horasan ve diğer İran topraklarındaki kalabalık Hurremi gruplar tarafından isyan niteliği taşıyan faaliyetlerin olduğu bir dönem başlatılmıştır. İlk dönem Abbasilerinde, Hurremi isyanlarının başarısız olmasından sonra, daha küçük boyutlu ve seyrek gerçekleşen başkaldırıları olmuş ve dağılmış Hurremi toplulukları, sonraki Abbasi dönemlerinde bile İran'ın değişik yerlerinde ve özellikle Azerbaycan, Horasan ve Taberistan'da varlıklarını sürdürmüşlerdir.[32]

Şii-İsnâaşeriyye'nin kabul ettiği 12 imamdan üçü İslam'ın İkinci Asrında yaşamıştır. İsnâaşeriyye tarafından beşinci, İsmâiliyye'nin ise dördüncü imamı olarak kabul ettiği Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib diğer ismiyle Muhammed el-Bâkır (v. 114/733), Emevilerin son dönemlerinde yaşamıştır. Abbasilerin kuruluşu veya resmi idareyi Emevilerden devralması esnasında Şiilerin kabul ettikleri imam ise 148/765 yılında vefat eden Ca'fer es-Sâdık idi. Ca'fer es-Sâdık Şiilik mezhebi mensuplarının İslam'ın İkinci Asrında yetişmiş sadece bir imam değil aynı zamanda şöhreti yayılan önemli bir lider olarak kabul görmüştür. Uzun süre Irak'ta yaşayan Ca'fer es-Sâdık burada bulunduğu sürede etrafındakileri sükûnete davet etmiş, aşırılıklara müsaade etmemiştir. Emevî ve Abbâsî devirlerini idrak eden ve mensubu olduğu Hâşimîler'in imamı olarak onların durumunu korumaya çalışan Ca'fer es-Sâdık, amcası Zeyd b. Ali'nin isyan edip öldürülmesinden sonra (122/740) ağırlaşan şartların tesiriyle siyasetten tamamen uzaklaşmış, ilimle meşgul olmak üzere valinin de izniyle Medine'ye yerleşmiştir. Böylelikle Emevîler'in baskılarından kurtulabilmiştir. Abbâsîler devrinde de siyasî-idarî tutum açısından önemli bir değişikliğin olmadığını görerek kendisini ilme vakfetmiştir. Özellikle amcazadeleri Muhammed en-Nefsüzzekiyye[33] ile İbrâhim b. Abdullah'ın 145/762 yılındaki isyanlarına muhalefet etmiş, onlara başarılı olamayıp öldürülebileceklerini söylemiştir. Hadiselerin Ca'fer es-Sâdık'ın tahmin ettiği istikamette gelişmesi, daha sonra Şiiler tarafından onun geleceği bilmesi şeklinde değerlendirilmiştir. İlimle iştigal ve sükûnet içinde bir ömür geçiren Ca'fer es-Sâdık 148/765 yılında Medine'de vefat etmiştir. Cenazesi Cennetü'l-baki'de babası Muhammed el-Bâkır ve dedesi Zeynelâbidîn'in kabirlerinin yanına defnedilmiştir. Mezarı uzun süre ziyaret mahalli olarak kalmıştır. Ancak "mezar yıkıcılar"[34] olarak şöhret kazanan Vehhâbîler, diğerleri ile birlikte Ca'fer es-Sâdık'ın mezarını da tahrip etmişlerdir. Ölümünden sonra Şîa, Hicri İkinci Asrın ortalarında oğulları İsmâil adına kurulan İsmâiliyye ve Mûsâ el-Kâzım'ı imam tanıyan İsnâaşeriyye (Revâfız) olmak üzere iki büyük gruba ayrılmıştır.[35] Daha önce Hicri 122 yılında İmam Zeyd liderliğinde ortaya çıkan ve Ehl-i beyt mensubu olan Zeyd'in hareketi ile Şia Hicri İkinci Asır içerisinde üç ana fırkaya ayrılmıştır. Aynı asır içerisinde aşırıcı Şii fırkaları da "Gulat"ı oluşturmuştur.

Hicri İkinci Asırda yaşayan ve Şiiler tarafından yedinci imam olarak görülen Mûsâ el-Kâzım ise 183/799 yılında vefat etmiştir. Rakibi Abdullah b. Ca'fer'in ölümünden sonra Fetahiyye (Eftahiyye) diye anılan mensuplarının büyük bir kısmı ile İsmâiliyye'yi teşkil edecek grupların dışında kalanlar zaman içinde Mûsâ el-Kâzım'ın imâmetini benimsemiştir. Mûsâ el-

[32] Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2010), 39: 116-120.

[33] Yusuf Koçak, *Abbasiler'in Kuruluş Döneminde Abbasiyyun- Talibiyyun Mücadelesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı (Ankara-2014): 76-97.

[34] Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay., (İstanbul: 2004), 111; Kamile Ünlüsoy, "İhvân-ı Müslimîn'in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri Ve Muhaliflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2020/1, 44:7, 15; Hilmi Demir, "Mezar ve Türbeleri neden Yıkıyorlar?", www.tepav.org.tr (Erişim: 17.11.2021).

[35] Mustafa Öz, "Ca'Fer es-Sâdık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1993), 7: 1-3; Koçak, *Abbasiler'in Kuruluş Döneminde Abbasiyyun- Talibiyyun Mücadelesi*, 76-97.

Kâzım da tıpkı babası Ca'fer gibi Abbâsîler'e karşı barışçı bir politika izlemeyi tercih etmiştir. Hayatı boyunca daha çok ibadet ve takvâya yönelmiş etrafındakiler bu anlamda örneklik oluşturmuştur. Onun bu tavrı düşüncelerini benimseyenlerin çoğalmasına neden olmuştur. Mûsâ el-Kâzım cömertliği ile de şöhret kazanmış ve etrafındakilere büyük miktarlarda atiye ve ihsanlarda bulunmuştur. Bu durum Halife Mehdî-Billâh'ın dikkatlerinden kaçmamış ve ondan şüphe etmesine yol açmıştır. Bu sebeple halifenin isteği üzerine Mûsâ el-Kâzım Medine'den Bağdat'a getirilerek sıkı takibe alınmış, hatta bir süre hapsedilmiştir. Ancak halife kısa sürede durumun endişeye mahal vermeyecek bir hal arz etmediğini görünce 169/785 yılında onu hapisten çıkarmış ve gönlünü almıştır. Halife bununla da kalmamış Mûsâ el-Kâzım'ı bizzat muhatap alarak kendisine ve evlâtlarına karşı isyan etmeyeceğine dair yemin ettirdikten sonra hediye ve para yardımında bulunarak tekrar Medine'ye dönmesine müsaade etmiştir.[36] Bu sırada Hüseyin b. Ali Sâhibüfah liderliğindeki isyan girişiminde Mûsâ el-Kâzım'ın da ilgisi olduğu düşüncesi yeni halife Hâdî-İlelhakk'ın ondan şüphelenmesine neden olmuştur. Hüseyin b. Ali'nin hareketine katılmadığı gibi onu uyarmasına rağmen Mûsâ el-Kâzım'ın söz konusu isyanı kışkırttığı ve hatta yeni Abbasi Halifesini öldürmeyi planladığı gibi asılsız sözler halk arasında yayılmıştır. İbn Tâvûs'un verdiği bilgiye göre Kadı Ebû Yûsuf halifeyi ziyaret ederek olayın doğrusunu anlatmış ve şüpheli olmaktan kurtaramasa da Mûsâ el-Kâzım'ı cezalandırmaktan vaz geçirmiştir.[37]

Mûsâ el-Kâzım, Hârûnürreşîd'in 170/786 yılındaki hilâfetine kadar Medine'de kalmıştır. Bütün olumlu çabalara rağmen çeşitli bahaneler ileri sürülerek Mûsâ Bağdat'a getirtilmiş ve hapsedilmiştir. Ömrünün son dört yılını hapishanede geçirmek zorunda kalan Mûsâ Abbasi yöneticileri tarafından bazen düşüncelerine saygı duyulmuş çoğu zaman da tehlikeli görülmüştür. Sünni kaynaklar Mûsâ el-Kâzım'ın Receb 183'te öldüğünü kaydetmekle birlikte herhangi bir ayrıntı vermemişlerdir.[38] Şii-İsnâaşeriyye kolunun Hicri İkinci Asırdaki gelişmeleri Ca'fer es-Sâdık ve oğlu Mûsâ el-Kâzım döneminde İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisi olan Ebû Muhammed Hişâm b. el-Hakem el-Vâsıtî (ö. 179/795) yaygın ismiyle Hişâm b. Hakem'in görüşleri ve faaliyetleri etrafında şekillenmiştir. Hişâm savunduğu düşünceleri sebebiyle Müşebbihe ve Mücessime'den sayılmış; hatta Şii-Galiyye'den olmakla da suçlanmıştır -ki Şiilik açısından Abbasiler devrindeki önemli gelişmelerden biridir. Hârûnürreşîd tarafından Bermekî ailesinin nüfuzuna son verilmesinin ardından siyasî gelişmelerden kaygılanarak gizlenmek zorunda kalan Hişâm kısa bir müddet sonra 179/795 yılında ölmüştür. Hişâm'ın ikinci asırda geliştirdiği imâmet düşüncesi Şii-İmâmiyye doktrininin esasını teşkil etmiştir. Hişâm b. Hakem'in imâmet, tevhid ve diğer kelâm konularında muhaliflerine reddiye olarak kaleme aldığı otuz civarında eseri bulunduğu kaydedilmekle birlikte Hişâm'ın düşüncelerinde çok defa bir istikrarsızlık görülmektedir. Nitekim Eş'arî, Hişâm'ın Allah hakkındaki görüşlerinin bir yıl içinde beş defa değiştirdiğini ifade etmektedir.[39]

Hasan Onat, siyasal anlamda Şiilikten bir mezhep olarak söz edebilmek için İslam'ın İkinci asrını beklemek gerektiğini tespit etmiştir. Ona göre en erken bir mezhep olarak Şiilik ancak Hicri 80 ile 120 yılları içerisinde ortaya çıkmıştır. Buna göre Şiilik İkinci Asırda bir mezhep özelliğini kazanabilmiştir. Bu asra kadar meydana gelenler ise ancak Şiiliği hazırlayan olaylar

[36] Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), (Beyrut: 1962), 8: 177; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Meḳatilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), 499-505; Mustafa Öz, "Mûsâ el-Kâzım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 31: 219-221.

[37] İbn Tâvûs, *Müheccü'd-daʿavât ve menhecü'l-ʿibâdât* (Tahran: 1322), 217-218; Koçak, *Abbasiler'in Kuruluş Döneminde Abbasiyyun- Talibiyyun Mücadelesi*, 76-97.

[38] Mesela bk. Taberî, *Târîh*, 8: 271.

[39] el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, nşr. Hellmut Ritter, (İstanbul: 1965), 33.

olarak değerlendirilmelidir. İslam tarihinin İkinci Asrı Şiilerin Emevilere karşı Abbasileri desteklemesi ve Abbasi başarısında pay sahibi olmasına karşın aradığını bulamadığı bir asır olmuştur. Zira Abbasiler de tıpkı Emeviler gibi Ehl-i beyti sıkı takip altına almıştır. Hicri İkinci Asırda özellikle her İmamın ölümü sonrası ortaya çıkan görüş ayrılıkları, Şiilerin hızla fırkalara bölünmesine neden olmuştur. Hicri 122-142 yılları arasında Şiilik öncelikle Zeydiyye, 148 yılında Cafer es-Sadık'ın vefatıyla birlikte İsmailiyye ve İsnaaşeriyye veya Râfiziyye fırkalarına ayrılmıştır.[40] Ayrıca Hicri İkinci Asır boyunca Galiyye fırkaları da başta Irak olmak üzere bild-i Şam, Maveraünnehir, Fars ile Hint alt kıtasına yayılmıştır.

Hicri İkinci Asırda İmam Zeyd'i terk edenler, Cafer-i Sadık (148/765) etrafında toplanmıştır. İmam Zeyd'in kendini terk eden Şiilere "beni terk ettiniz" anlamında "Râfaztumûnî" demesi nedeniyle Cafer etrafında toplanan Şiiler Râfızîler olarak tanınmıştır. Böylelikle Cafer-i Sadık önem kazanmaya başlamıştır. Şii dinî inançların ihtiyatlı davranmayı esas almak suretiyle "takiyye" yapmanın gerekliliği benimsenmiş ve takiyye bu dönemin en önemli inançlarında biri haline getirilmiştir. Bu süreçte Şiîler tarafından imam olarak görülen Cafer-i Sadık, imametin Ehl-i Beyt mensuplarına ait olduğunu düşünse bile, kendi dönemindeki adaletsiz yöneticilerine başkaldırmanın gereksiz olduğunu düşünüyordu. Bütün rejim karşıtı faaliyetlerden kaçınılması, daha sonra İsnâaşeriyye olarak tasarlanan, siyasi bakımdan İmamiyye'nin ana düşüncesi olmuştur. Cafer-i Sadık zamanında İran havzasında İmamiyye mezhebi başlamış ve Kum kasabasına kadar yayılmıştır. Kufe'de bir Arap kabilesi olan Eşa'ir, Emevilerin son döneminde Kum'da kurulmuş ve ilerleyen süreçlerde söz konusu Eşa'ir kabilesinin torunları Şiî İmamiyyenin gayretli savunucuları olmuşlardır. Böylece Şiî İmamiyye İran'a ve Kum'a yayılmıştır.

Hicri İkinci Asırda Şiiliği temsil eden üç ana koldan ikincisi Zeydiyye'dir. Klasik mezhepler tarihi kaynakları Zeydiyye'nin Ehl-i Sünnete en yakın Şii fırkası olduğunu bildirmişlerdir. Zeydiyye, Cafer-i Sadık'ın amcası Zeyd b. Ali'nin 740'da Kûfe'de ortaya koyduğu bir Emevî karşıtı isyan sonucu ortaya çıkmıştır. Bu başarısız isyanın destekleyicileri, ilk dönem Zeydiyye ve Kûfe Şiîliğinin politik olarak radikal fakat dinî olarak ılımlı bir duruşunu sergilemişlerdir. Böylece Zeydiyye, İmamiyye'ye zıt bir hareket olarak gelişmiş ve Zeydi imamları, zamanın meşru olmayan yöneticilerine karşı isyan edilmesini bekleyen kişiler olmuşlardır. Zeyd'in oğlu Yahya'nın (ö.743) isyanını da kapsayan, Zeydiyye'nin doğu topraklarında herhangi bir mezhepçilik sonucunu doğurmamıştır. Kuzey İran'da Zeydi Şiîliğinin sonraki dönemlerde yayılması sırasında Hazar Denizi'nin kuzey kıyıları boyunca sahil bölgelerindeki Ali taraftarları arasında büyük ölçüde ilgi görmüştür. Bu insanlar, sahil kıyılarını ve dağlık bölgeleri; Abbasî infazlarından kurtulmak için, sığınacak bir yer olarak görüyorlardı. Abbasilerin ilk döneminde Hazar'ın nüfusu en yoğun vilayeti olarak Taberistan, henüz İslamiyet'i kabul etmemiş olan Deylemiler tarafından yaşanılan bir bölge idi. Deylemi ve Ali taraftarı olan Zeydî Şiîliğinin IX. yüzyılın ortalarında yayılmaya başladığı alanlar, Rüyan ve Batı Taberistan'ın diğer bölgeleriydi. Bu bölgenin birçok Ali taraftarı yöneticisi, Zeydiliğin öteki ana kalesi olan Yemen'in Zeydi topluluğundan bağımsız bir şekilde gelişen Hazar Zeydi topluluğu tarafından imam ve dâîler olarak, kabul edilmeye başlanmıştır.[41]

Zeydîler, imamet konusunda diğer Şii fırkalarından farklı düşünseler de bunun kendi hakları olduğuna inanmaktaydılar. İstedikleri şekilde gelişmeyen olaylar onları iktidarı ele geçirmek için önce Emevîler, ardından da Abbâsîler'e karşı isyan hareketine girişmişlerdir. Zeyd'in ölümünden sonra Horasan'a kaçan oğlu Yahyâ yakalanmış ve 125/743 yılında Cûzcân'da öldürülmüştür. Emevîler'den sonra idareyi ele geçiren Abbâsîler devrinde de Zeydiyye açışında

[40] Hasan Onat, *Emeviler Devrî Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Endülüs yay., 2019; Koçak, *Abbasiler'in Kuruluş Döneminde Abbasiyyun-Talibiyyun Mücadelesi*, 76-97.

[41] Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2013), 44: 328-331.

bir değişiklik oluşmamıştır. Abbâsîler'in verdiği sözü tutmadığını düşünen Zeydiyye taraftarları Abbâsî iktidarına yönelik ilk isyanı Muhammed en-Nefsüzzekiyye gerçekleştirse de başarılı olamamış ve Muhammed 145/762 yılında öldürülmüştür. Ardında kardeşi İbrâhim b. Abdullah Basra'da ayaklanmış ve o da bu ayaklanmada başarılı olamamıştır. Aynı yıl içerisinde Kûfe'de yakalanarak öldürülmüştür.[42]

Hasan b. Ali soyundan gelen Hüseyin b. Ali Sâhibüfah, 169/786 yılında Halife Hâdî-İlelhak zamanında isyana kalkışmıştır. Hüseyin b. Ali Sâhibüfah sonu da öncekiler gibi ölümle sonuçlanmıştır. İdrîs b. Abdullah bu isyandan kurtularak Mısır'a kaçmış ve soyundan gelenler Kuzey Afrika'da İdrîsîler Devleti'ni kurmuşlardır. Bu arada Yahyâ b. Abdullah da Taberistan yöresine geçmiş ve faaliyetlerini buradaki faaliyetlerini artırmıştır. Zeydi ayaklanmaları bunlarla da sınırlı kalmamıştır. Hicri İkinci Asrın sonuna doğru (199/815) İbn Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim (Tabâtabâ) Kûfe'de başarısız bir ayaklanma gerçekleştirmiştir. Bu süreçte Hârûn b. Saîd el-İclî, Hasan b. Sâlih el-Kûfî ve Kesîrünnevâ gibi isimler imâmet konusundaki görüşleriyle Zeydî düşüncesinin şekillenmesine katkı sağladığı bildirilmektedir. Bu çerçevede Zeydiyye'nin görüşlerini ilk defa düzenleyen kişinin Kasım b. İbrâhim er-Ressî olduğu bilinmektedir. Kasım b. İbrâhim'in Hicri İkinci Asrın sonlarından itibaren kendi adına davette bulunduğu, Mekke, Medine, Kûfe, Rey ve Taberistan'dan çok sayıda kişinin kendisine biat ettiği, taraftarlarının teşvikine rağmen isyan etmeyerek ilmî faaliyetlere ağırlık verdiği bilinmektedir. Böylece Zeydîlik, Taberistan'da ve Yemen'de kurumsallaşma sürecine girdi. Zeydîler başlattıkları iktidar mücadelesinde başarılı olamayınca nüfuz boşluğu bulunan Taberistan ve Yemen'de hâkimiyet kurdular. Hazar denizinin güneyinde yer alan Taberistan'daki ilk Zeydî faaliyetleri ise Yahyâ b. Abdullah'ın 175/791 yılında taraftarlarıyla birlikte Deylemân'a kaçmasıyla başlamıştır.[43]

Şîa'nın bir diğer ana fırkası olan İsmaililik, İsmâil b. Ca'fer adına kurulmuştur. İsmail babasından önce 138/755-56 yılı civarında öldüğü düşünülmektedir. Bu fırka daha sonra Muhammed b. İsmâil el-Mektûm ile devam ettirilmiştir. Muhammed b. İsmâil, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd zamanında takipten kurtulmak gerek siyasi idare gerekse diğer Şii fırkalarından arasındaki muhaliflerinden korunmak için Rey yahut Deylem'e gitmek üzere Medine'den ayrılmıştır. Buralarda barınma imkanı bulamamı ve Nîşâbur'a geçerek oraya yerleşmiştir. İran topraklarında geniş taraftar kitlesine ulaşmış ve halk üzerinde ciddi bir etki bırakmıştır. İsmaililer imamet konusunda diğer Şii gruplardan özellikle de İmamiyye'den ayrılmışlardır.[44] İsmaliyye taraftarları geliştirdikleri davet uğuruna Abbasileri yok etmek amacıyla amansız bir mücadeleye girişmişlerdir. Bütün faaliyetlerini gizlilik üzerine kurgulamıştır. Kısa bir süre Güney Batı İran'daki Hûzistân'da gizlilik içinde organizasyolar gerçekleştirmiştir.[45] Merkezi liderler etrafında dailerin gizli faaliyetleri 873 yılında sonuç vermiştir. Bu tarihten itibaren birçok İsmaili dâisinin Arap ve İran dünyasının birçok bölgesinde görünmeye başlamıştır. Bu süreçte kazandıkları taraftarlar ile özellikle Kuzey Irak'ta Hamdan Karmat etrafında Karmatiler kurulmuştur.[46]

[42] Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2013), 44: 328-331; Koçak, *Abbasiler'in Kuruluş Döneminde Abbasiyyun- Talibiyyun* Mücadelesi, 76-97.

[43] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalat*, 66-69; Bağdâdî, *el-Fark*, 51-55; Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2013), 44: 328-331.

[44] Hasan Onat, "İsmâil b. Ca'fer Es-Sâdık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2001), 23: 91-92.

[45] Mustafa Öz, "İsmailiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2001), 23: 128-133.

[46] Ahmed b. Ali en-Necâşî, *er-Ricâl*, Bombay 1317, 81-82; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl: Ricâlü'l-Keşşî* (nşr. Hasan el-Mustafavî), Meşhed 1348/1969, 244-245; Bernard Lewis, *The Origins of Ismaʿilism*, Cambridge 1940, 39.

5. EHL-İ SÜNNET VE'L-CEMAAT

Hicri İkinci Asırda Sünni fıkıh mezhepleri de teşekkül etmeye başlamıştır. Bu asırda Ehl-i Sünnet inanç mezhepleri olan Matüridilik ve Eş'arilik henüz oluşmamıştır. Hicrî I. yüzyılın sonuna doğru Emevîler'in cebir inancını siyasî amaçlarla yaymaya çalışmasına karşılık Ma'bed el-Cühenî'nin (ö. 83/702) kaderi inkâr etmesi, Havâric'in günah işleyen herkesi tekfire kalkışması, hayatta bulunan sahâbîleri ve tâbiîn âlimlerini bu konularda Kur'an ve Sünnet'teki hükümleri irdelemeye sevketmiştir. Hicri İkinci Asrın başında vefat eden Ömer b. Abdülazîz (v. 720/101) Müslümanları, her türlü hatadan uzak bulunan Hz. Peygamber'in sünnetine davet etmek suretiyle bid'atçı görüşlerden sakındırmıştır. Onlara itikadî konularda tartışmalara girişmeyen ashabın yolunu tavsiye etmekle kalmamış aynı zamanda kadere iman noktasında teslimiyet gösterilmesini gerekli görmüştür. Araştırmacılar onun bu görüşlerinin Ehl-i sünnet akîdesinin ipuçlarını taşıdığını ifade etmektedirler.[47]

Başlangıç dönemi Ehl-i sünnet sisteminin şekillenmesinde önemli rol oynayan âlimlerin başında Hicri Birinci sonu ve İkinci Asrın başında yaşayan Hasan-ı Basrî (v. 110/728) gelmektedir. Araştırmacılar, Hasan-ı Basrî'nin Müslümanların mevcut yönetime isyan etmelerini doğru bulmadığını, halkı fitneden uzak tutmaya ve cemaat şuurunu geliştirmeye çalıştığını, bu sebeple Emevîler'in uygulamalarını gerektiğinde ağır bir dille eleştirmesine rağmen onları Hulefâ-yi Râşidîn'den sonra meşrû idareciler olarak kabul edip Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili ilk habercisi rolünü oynadığını bildirmektedirler.[48] Ehl-i Sünnet Hasan-ı Basrî'den sonra Hicri İkinci Asır boyunca Eyyûb es-Sahtiyânî (v. 131/749), Yûnus b. Ubeyd, Süleyman b. Tarhân ve Abdullah b. Avn (v. 151/768) gibi seçkin şahsiyetlerin görüşleri etrafında gelişmesini sürdürmüştür. Ancak el-Hasan el-Basrî'den sonra Sünnî düşüncenin gelişiminde önemli bir yere sahip olan şahıs hiç şüphesiz İmam Azam Ebû Hanîfe Numan b. Sabit'tir (v. 150/767). O, rasyonel ve hürriyetçi zihniyetle yetişmiştir. Kûfe'nin çok etnili, çok dinli, çok mezhep ve kültürlü karmaşık sosyal yapısı onun tercihlerini belirlemede etkili olmuştur. Çok çeşitli kültürlerin iç içe olduğu bu şehirde seçkin ulemadan yararlanmıştır. Bunlar Hz. Ömer, Abdullah b. Mesud, Hz. Ali, İbrahim en-Nehâî, Hammad b. Ebî Süleyman geleneğinden beslenmişlerdi. Onun rasyonel bir anlayışa sahip olmakla birlikte Ebû Hanîfe'nin sünneti asla ihmal etmemiştir. Döneminin Ehl-i Beyt üyesinin yaşayan imamı Muhammed Bakır ile görüş alış-verişinde bulunduğu bilinmektedir.

Ebû Hanîfe, ilahî sıfatlar, kader ve şefaat, Kur'an'ın mana itibarıyla mahluk olmadığı, kulların fiillerinin gerçekte kendi kazançları olduğu, büyük günah işleyenin mü'min olduğu, iman ikrar ve tasdikten ibaret gördüğü, imanın obje bakımından artıp eksilmeyeceği, mü'minlerin iman açısından eşitliği gibi konulardaki itikadî görüşleri ile Ehl-i Sünnet'in Hicri İkinci Asırda teşekkülünde en güçlü bilginlerin başında gelmiştir. Ebû Hanîfe mevâlîden oluşunun etkisi ile görüşlerinin geniş bir hoşgörü anlayışıyla, kolay uygulanır ve bütün inananları kuşatan bir evrensellikle şekillenmiştir. Ebû Hanîfe'nin mevâlîden oluşu onun siyasi tavrını da etkilemiştir. Onun benimsediği siyasî tavrı, Emevilerin sonu ve Abbasilerin ilk asrından itibaren Sünnîliğin ikinci alternatif siyasi çizgisini teşkil etmiştir. Ebu Hanife'nin Irak merkezli olarak kurduğu, Ehl-i Re'y ekolüne bağlı Hanefî Mezhebi tarih boyunca birçok bölge ve ülkede taraftar bulmuştur. Günümüzde Müslümanların yüzde 45'i Ehl-i Sünnetin Hanefi-

[47] Mesela bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1994), 10: 525-530.

[48] Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikādî İslâm Mezhepleri* (Ankara: 1990), 58-59; Tahsin Görgün, "Hasan-ı Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1997), 16: 291-293.

Matüridi mezhebi mensubudur. Türkiye, Balkanlar, Arnavutluk, Bosna-Hersek, Lehistan, Ukrayna, Kırım, Azerbaycan, Dağıstan, Kafkasya (Çerkezlerin mühim bir kısmı), Kazan, Ofa, Ural, Sibirya ve Türkistan Türkleri, Çin, Mançurya, Japonya Müslümanları, Afganistan, Horasan, Bülûcistan, Siyâm, Hind, Keşmiş, Pakistan ekseriyetle hanefîdir. Yemen, Aden, Hicaz, Mısır ve Filistin'de az, Suriye ve Irak'ta oldukça çok hanefî vardır. Cezayir ve Tunus'ta da hanefîler mevcuttur.[49]

Hicri İkinci Asırda mevâlî içinden el-Hasan el-Basrî ve Ebû Hanîfe ile başlayan Sünnî çizgi, farklı şekillerde genişleyerek gelişmesini sürdürmüştür. Bunlar da cumhur ulema olarak şöhret bulmuşlardır. 179/795 yılında vefat eden Malik b. Enes Cumhur ulemanın ilk temsilcilerinden biridir. Görüşlerini Hicaz bölgesinde gündelik politik çekişmelerden uzak bir anlayışla oluşturmuştur. Malik toplum yapısını ve sosyal ihtiyaçları dikkate alan rasyonel formları kullanmıştır. Mâlikî Mezhebi Hicaz bölgesinden başlayarak Endülüs'e kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Hicri İkinci Asırda Endülüs'ten gelerek Hicaz bölgesinde İmamı Malik'ten ders alan öğrenciler onun görüşlerini ülkeleri Endülüse taşımışlar ve bir asır içerisinde Endülüs'te Malikilik mezhebinin yayılmasını temin etmişlerdir. İlerleyen süreçlerde Libya, Trablus, Tunus, Cezayir, Fas, Merakeş, Sudan, Afrika sahilleri ekseriyetle mâlikîlik yayılmıştır. Ayrıca Irak, Suriye, Hicaz ve yukarı Mısır'da da mâlikîler bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnetin üçüncü kurucu imamı Hicri İkinci asırda yaşamış olan İmam Malik'in talebesi İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'dir (v. 204/819). Şâfî, devrinin ileri gelen alimi İmam Muhammed b. eş-Şeybânî'den dersler almış, dönemin siyasî ve kültürel şartları içinde sünnete ayrı bir anlam yüklemiştir. İmam eş-Şâfiî görüşlerini Hicri İkinci Asrın son çeyreğinde giderek parlayan Mutezile'ye karşı bir tepki olarak ortaya koymuştur. Müslümanların sosyal ve dinî yapısına düzenleme çabasıyla sünnete yüklediği anlam özellikle ikinci asırdaki Sünniliğin gelişmesi açısından önemlidir. Sarıkaya bu konuda şöyle demektedir: "O vahyin sözlük anlamından hareketle, sünneti, ilham değerinde ilahi bir vahiy olarak tanımlayarak ve Kur'an'daki "Kitab" ile birlikte zikredilen "hikmet" terimini "sünnet" diye te'vil ederek Allah'a itaat ile birlikte Rasulüllah'a itaatin, sünnete ittibâ diye anlaşılmasını sağlamıştır."[50] Irak'ta başlayan ve Mısır Kahire'de oluşumunu sürdüren Şafiilik mezhebi bu bölgelerin yanında Mısır, Suriye, Hicaz ve Filistin'de geniş bir taraftar kitlesi bulmuştur. Filipin, Cava, Sumatra ve Siyam Müslümanları ekseriyetle şâfiîliği benimsemiştir. Dağıstan, Ortaasya'nın kuzeyi ve Doğu Afrika'da bu mezheb yaygındır. Yemen, Aden, Irak, Hind ve Doğu Anadolu'da da şâfiîler bulunmaktadır.

SONUÇ

İslam'ın İkinci Asrı İslam düşünce tarihi ve medeniyetinin "altın çağ"ıdır denilebilir. Bu asırda bütün İslam bilim dallarında ilim, sanat ve kültür alanlarında "altın nesil" yetişmiştir. Bu asırda başta fıkıh ve hadis olmak üzere tasavvuf, tefsir, belagat, kelam mezhepler alanında baş döndürücü gelişmeler olmuştur. Bu çalışmada Hicri İkinci Asırda yani Emevilerin son yılları ile Abbasilerin ilk asrında İslam coğrafyasında zümrelerin veya düşüncelerin yayıldığı bölgeler, benimsenen düşünceler, mezhepler, fırkalar, liderleri, faaliyetleri ve demografik yapısı başta olmak üzere ikinci asır boyunca gelişim süreçleri söz konusu edilmiştir. Bu asırda özellikle Müslümanlar arasında ortaya çıkan yeni düşünceler etrafındaki oluşumlar ve fırkalaşmalar araştırılırken daha çok İslam mezhepleri tarihi bilim dalı metodolojisi dikkate alınmıştır.

Emevilerin sonu, ikinci asrın başı itibariyle Allah'ın zatı ve sıfatları konusundaki tartışmaların kaderci anlayışların topluma pompalanması neticesinde başta Cehm b. Safvân'ın

[49] Bk. Hayrettin Karaman, "Günümüzde Fıkıh Mezheblerinin Bölgeleri", http://www.hayrettinkaraman.net (Erişim: 18.11.2021).

[50] Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, (İstanbul: 2005), 20-25.

(v. 128/745-46) kurucusu olduğu Cehmiyye -ki İslâm âleminde ilk ortaya çıkan fırkalardan biri olarak tarihteki yerini almıştır. Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatları, kader, irade hürriyeti, âhiret âleminin fâni olup olmadığı gibi önemli meselelerde Müşebbihe ve Mücessime'ye bir tepki olarak doğduğunu söylemek mümkündür. İtikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebinin kurucusu Mu'tezile de Hicri İkinci Asrın başından itibaren İslam toplumunda teşekkül etmeye başlamıştır. Bu bağlamda kader, cebr ve halku'l-Kur'an konularında önceleri Kaderiyye sonra Mu'tezile ve Cebriyye düşüncesi ortaya çıkmış ve ikinci asrın en önemli gruplaşmaları arasında yer almıştır. Özellikle Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Basrî (v. 131/748) görüşlerini Hicri İkinci Asrın başından itibaren yaymaya başlamıştır. Mu'tezile mezhebinin II. (VIII.) yüzyılın başlarında, büyük günah işleyenler (mürtekibi kebîre) hakkında Hâricîler ile Mürcie'nin ileri sürdüğü görüşlere Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in karşı görüş ortaya koymalarıyla Basra'da zuhur ettiği ifade edilmektedir. Bu arada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in öncü simalarından Hasan-ı Basrî (v. 110/728) ve İmamı Azam Ebu Hanife (v. 150/767) bu asrın seçkin alimlerindendir. Tâbiîn neslinden olup ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve insanların fiilleri gibi itikadî konuları ilk defa tartışmaya açan âlimlerden biri olan Ca'd b. Dirhem (v. 124/742) de Hicri İkinci Asrın en önemli simalarından bir diğeridir. Bütün bu görüşler ve fırkalaşmalar özellikle Bağdat, Basra, Kufe ve Şam merkezli olarak gelişmiştir. Ancak söz konusu görüşler sadece çıktıkları yerle sınırlı kalmamış Müslümanların fethettikleri ve İslamlaştırdıkları diğer bölgelerde de taraftar bulabilmiştir. Hatta söz konusu düşünce ekolleri veya mezhepler ortaya çıktıkları yerden daha ziyade başka ve yeni coğrafyalarda geniş ve ateşli taraftar kitlesine sahip olmuştur.

İslam tarihini anlama ve yorumlama hatta İslam'ı anlama ve yorumlama bağlamında Hicri İkinci Asır, Müslümanlar arasında ortaya çıkan düşünceler, siyasi tercihler, olaylar, uygulamalar, mezheplerin teşekkül süreçleri, doğdukları ortam, yayıldıkları coğrafya, fikrî ve îtikadî yapıları, fırkalara ayrılmaları ve diğer mezheplerle olan bağlantıları zaman mekan ve fikir hadise irtibatı çerçevesinde yadsınamaz bir öneme sahiptir. Bu asırda, dinin anlaşılma biçimleri olarak tarif edilen mezhepler başta Haricilik, Mürcie, Şiilik, Mutezile ve Ehl-i Sünnet; Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y olmak üzere başka birçok küçük fırka teşekkül etmiş, sistemleşmiş ve çeşitli coğrafyalarda temsil edilmeye başlamışlardır. Bu çerçevede Şîa, Havâric, Murcie, Mutezile ve Ashab-ı Hadis önce ortaya çıkmış ve aynı asırda fırkalaşma sürecine girmiştir. Bu arada Mücessime, Cehmiye, Dırâriyye, Neccâriyye, Bekriyye ve Hüseyniyye gibi oluşumlar kendilerine özgü görüşleri ile toplumda temsil edilme imkanı elde etmişlerdir. Bütün bunlar başta Arap Yarımadası, Şam Beldeleri ve Irak bölgesi, başdat, Basra ve Kufe olmak üzere yeni fethedilen Horasan ve Mavereünnehir bölgeleri, Mısır ve Kuzey Afrika İslam beldeleri gibi coğrafyalarda görüşlerini yaymışlar ve kurumsallaşan mezheplerle temsil edilme imkanı bulmuşlardır.

Son olarak İslam tarihinin 14 asrı geçen bir sürecini doğru değerlendirebilmenin temel şartlarından biri İslam'ın ilk iki asrını tam ve doğru anlamakla paralellik arz etmektedir. Bu açıdan Hicri İkinci Asır önemli bir süreci oluşturmaktadır. Bu süreçte öncelikle dört halife sonrası kurulan Emevilerin halife II. Mervân b. Muhammed zamanında (132/750) tarih sahnesinden çekilmesi ve Abbasilerin kuruluşu gerçekleşmiştir. İslam tarihinin ikinci asrında gerçekleşen Emevilerin yıkılışı ve Abbasilerin kuruluşu başlı başına önemli olmakla birlikte yeni olayların da habercisi olmuştur. Hicri İkinci Asır elbette her bilim dalı açısından çok farklı ve önemli anlamlar ifade etmektedir. Ancak Kelam ve İslam mezhepleri tarihi açısından siyasal, kültürel, dini ve toplumsal açıdan Müslümanlar arasında travmalar oluşturacak olayların ve bölünmelerin yaşanmasına, parçalanmaların derinleşmesine ve toplumsal krizlere neden olmuştur. Söz konusu mezheplerin Abbasilerin ilk asrındaki durumunu doğru değerlendirebilmek en az birinci asır kadar önemlidir. Başa bir ifade ile Abbasilerin ilk asrında İslam mezheplerinin liderleri, faaliyetleri ve yayıldıkları coğrafyalar günümüzde İslam'ı

anlamayı kolaylaştıracak en temel husustur. Bu araştırma tarihsel süreç takip edilmek suretiyle temel İslam mezhepleri olarak kabul edilen Haricilik, Mürcie, Mu'tezile, Şiilik ve Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'in ikinci asırdaki durumlarını toplu ve zaman-mekan irtibatı bağlamında ortaya çıkarması bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır. Ancak araştırmanın Hicri İkinci Asırla sınırlı olması nedeniyle söz konusu mezheplerin Emevilerin sonu ve Abbasilerin ilk asrını kapsadığı hatırlatılmalıdır.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. 1. Baskı, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire: 1965.

Belhî (el-Ka'bî), Ebu'l-Kâsım. *Kitâbu'l-Makâlât ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. 1. Baskı, thk: Hüseyin Hansu, Râcih Abdulhamîd Kurdî, Abdulhamîd, Râcih Kurdî, İstanbul: Kuramer, Amman: Dâru'l-Feth, 2018.

Belhî, Ebû Bekir Abdullah b. Ömer. *Fezâ'il-i Belh*. trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî, Tahran: 1350.

Bezzâzî, *Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe*. Beyrut: 1401/1981.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. Rağbet Yay., İstanbul: 2004.

Cârullah, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Beyrut: 1990.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Daftary, Farhad. "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi Ve Milliyetçi Hareketler". Çev: Mehmet Atalan, Kelam Araştırmaları, 4:2, (2006): 139-158.

Dalkılıç, Mehmet. "Haricîlerin "İtidal " Arayışı ve Sufriyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12, (2005): 33.

Dalkılıç, Mehmet. "İbn Hazm'a Göre Şîa", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14, (2006): 147-172.

Demir, Hilmi. "Mezar ve Türbeleri neden Yıkıyorlar?". www.tepav.org.tr (Erişim: 17.11.2021).

Eş'arî. Ebu'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Eş'arî. Ebu'l-Hasen. *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*. nşr. H. Ritter, İstanbul: 1929-30.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri.* Ankara: 1990.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 16: 169-174, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 328-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Görgün, Tahsin. "Hasan-ı Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 291-293 İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Hâmevî, Yakut b. Abdullah. *Mu'cemü'l-Büldan*. Beyrut: Darü'l-Fikr, (t.y.).

Himyerî, Neşvân, *el-Ḥûrü'l-ʿîn.* nşr. Kemâl Mustafa, Kahire: 1948.

İbn Hazm. *Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev: Halil İbrahim Bulut, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. haz. Yûsuf Ali Tavîl, Beyrut: 1986.

İbn Tâvûs. *Müheccü'd-daʿavât ve menhecü'l-ʿibâdât*. Tahran: 1322.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *Mekatilü't-Ṭâlibiyyîn.* Nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.

Kalhâtî, Ebu Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-Beyân*. Nşr. Seyyide İsmail Kâşif, Kahire: 1980.

Kandemir, Mehmet Yaşar. "Ahmed b. Nasr El-Huzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2:110, Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Karaman, Hayrettin. "Günümüzde Fıkıh Mezheblerinin Bölgeleri". www.hayrettinkaraman.net (Erişim: 18.11.2021).

Koçak, Yusuf. *Abbasiler'in Kuruluş Döneminde Abbasiyyun-Talibiyyun Mücadelesi*. (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Ankara: 2014.

Konak, İbrahim. "Abbasiler Döneminde El-Cezîre Bölgesindeki Hâricî Ayaklanmaları". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 4 (Autumn 2018): 1-35.

Kutlu, Sönmez. "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32: 41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: 2000.

Lewis, Bernard. *The Origins of Isma'ilism*. Cambridge: 1940.

Malatî. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*. nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut: 1968.

Necâşî, Ahmed b. Ali. *er-Ricâl*. Bombay: 1317.

Onat, Hasan. "İsmâil b. Ca'fer Es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 91-92, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. 1. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Öz, Mustafa. "Ca'Fer es-Sâdık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Öz, Mustafa. "İsmailiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 128-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Öz, Mustafa. "Mûsâ el-Kâzım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 31: 219-221. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Öz, Mustafa. "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 116-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Sancılı, Fatih. *Mezhep-İktidar İlişkileri -Erken Dönem Abbasilerde-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.

Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Ekoller*. Trc. Mustafa Öz, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010).

Şeşen, Ramazan. "Cezîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 509-511. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîh* (Ebü'l-Fazl), Beyrut: 1962.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl: Ricâlü'l-Keşşî.* Nşr. Hasan el-Mustafavî, Meşhed: 1348/1969.

Ünlüsoy, Kamile. "İhvân-ı Müslimîn'in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri ve Muhaliflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 44, (2020/1): 7, 15.

van Ess, Josef. "İslam Kelâmının Başlangıcı". Trc. Şaban Ali Düzgün, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XLI (2000): 412-413.

Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10: 525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15: 371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yemenî, Ebu Muhammed. *Akâid Selase ve Seb'îne Fırka*. thk. Muhammed b. Abdullah Zebran el-Gâmidî, Medine: Mektebetü Ulûmi'l-Hikem, 2001.

Yıldırım, Kadri. "Birinci Abbasiler Döneminin Birinci Abbasiler Döneminin bazı Mu'tezilî Şairleri ve Mezhebî Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". *İstem*, 6:12, (2008):195-216.

MU'TEZÎLE'NİN DOĞUŞU VE KELAM'DA TEDVİN SÜRECİNİN BAŞLAMASI

(ظهورالمعتزلة وبدؤعملية التدوين فى علم الكلام)

İbrahim COŞKUN

Prof. Dr.N. Erbakan Üniversitesi AK İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

Professor, University of N. Erbakan AK Faculty of Theology

Department of Kalam Konya, Turkey

ibrahimcoskun@hotmail.com orcid.org/0000-0002-0671-8000

GİRİŞ

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an ayetleri Hz. Peygambere inzal olduğu dönemde ortaya çıkan problemler kolayca çözme kavuşuyordu. Çünkü bir dinin kutsal kitabı, ilk zuhurunda müntesiplerini daha çok eyleme yöneltir. O kitabı tebliğ Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra artık bir inceleme konusu olur. Birinci devre, inancı yaşamanın ön plana geçtiği, toplumun değiştiği dinamik bir niteliği haiz iken; ikinci devre Kitabı incelemenin, beşerî akıl ve mantık ölçülerine göre araştırmanın, savunmanın, dolayısıyla çeşitli görüşlerin ortaya çıktığı bir devredir. Bu dönemde artık ilahi metin, statik bir hâle dönüşür. Vahyin bildirdiği temel inançlar dikkate alınarak bir kelam/teoloji oluşturulmaya çalışılır. Bu yapılırken, oluşturulmuş aklın bakış açısıyla yorumlar geliştirilir. Bu yorumlar yapılırken vahyin bildirdiği inançlardan az veya çok sapma riski de yaşanır. Bazen de geleneksel inançları açısından yeni dini tehlikeli görenler onun başarısızlığa uğraması için çaba sarf ederler. Bütün çabalarına rağmen o din belli bir güce ulaşmışsa onu tahrif ederek içten yıkmaya veya etkisiz hâle getirmeye çalışanlar da olur. Bütün ilahi din mensupları arasında bu süreçler yaşandığı gibi Müslümanlar arasında da yaşanmıştır.

Genel olarak hicri birinci asır, ortaya çıkan problemlere Kur'an ve sünnet ışığında çözümler üretilmeye çalışılan bir dönem olmuştur. Akaid ve kelam açısından bu dönemin genel vasfı i'tikadî konular etrafında müzakere ve münakaşaların başlaması, bazı konulardan görüş ayrılıkların doğması, bir süre sonra bazı grup ve cemaatlerin bu görüş ayrılıklarını kendileri için temel kabul etmeleridir. Fakat bu tartışma konularının çoğu tedvin edilmemiş, bunlardan doğan fikirler belli usullerle temellendirilerek mezheplere dönüşmemişti. Bu topluluklarda düşünceden ziyade siyasî eğilimler daha belirleyiciydi. Bunun en açık örneği Haricîlerin durumuydu. Hicri İkinci asrın başlarından itibaren bu yapı değişmeye başladı. Yaklaşık beşinci asrın sonlarına kadar devam eden, tedvin ve fırkalaşma/mezhepleşme dönemi başladı. Tedvin döneminin ilk aşaması ise Mu'tezilîliğin ortaya çıkışından Yunan felsefe eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesine kadar devam eden ve hicri ikinci yüzyılı kapsayan devredir ki; bu devreye kimi araştırmacılar[1] "Felsefî olmayan Mu'tezilî Kelâm Dönemi" demektedirler.

İslam tarihinin ilk asrında meydana gelen siyâsî sürtüşmeler ve neticesinde ortaya çıkan iç anlaşmazlıklar, farklı anlayışların ortaya çıkmasını kaçınılmaz hale getirmişti. Ulûhiyetle ilgili teşbîhçi (anthropomorpist) anlayış, cüz'î irâde, büyük günah işleyenlerin (mürtekib-i kebire) ve Cemel Savaşı'na katılanların durumu gibi tartışmalara iştirak edenler, kendi görüşlerini Kur'an ve Sünnet'den metinler iktibas etmekle birlikte yavaş yavaş akli prensipler oluşturma ve akıl yürütme metotlarını kullanmaya başlamaları sonucunda kelam ilmi oluşmaya başlamıştır. Bu husus söz konusu problemlerin oluşumunda iç sebeplerin, İslam toplumunun kendi iç dinamiklerinin etkisinin olduğunu göstermektedir. Bu sebeplerin bir kısmı Müslümanlar

[1] Bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelam felseefeleri,* trc. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi, 2001), 2,22

arasında cereyan eden siyasi tartışmalardan kaynaklanırken bir kısmı da dini nassları anlama, yorumlama ve uygulamada ortaya çıkan ihtilaflardan kaynaklanmıştır. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde ortaya çıkmış Kelamî ekollerin temelinde itikâdî âmillerin yanında, siyâsî ve sosyal sebepler de mevcuttur.[2] Bu bakımdan düşünce biçimleri, fikirleri, çözüm önerilerinde bu olayların izlerini taşımaktadırlar.

Hz Ömer'in (ö.23/644) fetihlerinden itibaren Müslümanlar çeşitli kültürlere mensup milletlerle karşılaşılaşmaya başladılar. Özellikle Irak bölgesine geldiklerinde, bölgede bulunan Fars, Süryanî, Rum, Hint gibi dinî ve etnik gruplar içinden İslâm dairesi içine girenler oldu. Bunlar beraberlerindeki eski kültür ve medeniyet miraslarını kısmen de olsa İslam dairenin içine taşıdılar. Bu taşıma sürecinde getirdikleri maddî ve manevî medeniyet unsurlarını kimi zaman seçmeye, kimi zaman da kendilerince yorumlara tabi tuttular. Vazgeçemedikleri ya da alternatifini bulamadıkları hususlarda da yeni inançlarını yorumlayarak eski kültür unsurlarını meşrulaştırma yoluna gittiler.[3] Ayrıca Müslüman olmadığı halde İslam'ın otoritesine boyun eğmek zorunda kalan içten içe İslam'a karşı muhalefet eden kesimler de vardı.

Bu tablo karşısında İslam toplumundaki mükevvin akıl sahipleri, akli prensiplere ve daha kapsamlı istidlâl metotlarına ihtiyacın olduğunu fark ettiler ve doğal olarak bu ihtiyacı giderme çabası içerisine girdiler. Bu çaba ve arayışlar kimi zaman bireysel plânda kalırken kimi zaman bir topluluk şeklinde gerçekleşiyordu. Bu çalışmalar İslâm coğrafyasında belli fikirler etrafında düşünce oluşumlarına vesile oldu ve sistematik düşünme ve bilimsel faaliyetler boy göstermeye başladı. İşte kelâm ilmi de bu ihtiyacı karşılamanın gerekliliğine inanarak bir araya gelmiş ve aynı amaç doğrultusunda hareket etmiş olan ve Mu'tezile ismiyle bilinen kişilerin düşüncelerini belli bir forma dökülmesiyle ortaya çıktı; inanç dahiline giren bütün problemlerle ilgilenen bir bilim dalı olarak teşekkül etmiş oldu.[4] Irak bölgesinde Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) Kelâm İlminin kuruluşunda önemli bir yere sahipti. Onun Kur'ân'ı merkeze almakla birlikte sünnet ve aklî çıkarsamalardan yola çıkarak oluşturduğu bilimsel zihniyet ortamında, öğrencilerinden Vasıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd el-Basrî (ö. 144/761) önemli bir çıkış yaptı ve onun düşüncesini sistematik bir çerçeveye oturtarak bir mezhep teşekkülüne giden yolu açmış oldu.[5]

Biz bu araştırmamızda hicri ikinci asırda öne çıkan Mutezilî kelam âlimlerini, bunların öne çıkan kelamî görüşlerini bu görüşlerin dayandığı prensipleri değerlendireceğiz. Bu değerlendirmemizi sonraki dönemlerde felsefe ve diğer çevre kültürlerden etkilenen Mu'tezilî kelamcıların görüşleriyle karşılaştıracağız. Ayrıca hicri ikinci asır Mu'tezile kelam âlimlerinin görüşlerini Ehl-i sünnet kelamı aısından değerlendireceğiz. "Felsefî Olmayan Mu'tezilî Kelâm Dönemi" âlimlerinin görüşleri ile sonraki dönem Mu'tezile kelamcılarının ayırtetmeden Mutezile'ye karşı genel olumsuz hükümler vermenin isabetli olup olamayacağını irdeleyeceğiz. Araştırmamızda tarihi araştırma yöntemi kullandık. Mu'tezile ile ilgili geçmişte ve günümüzde pek çok araştırma yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir. Bizim bu çalışmamızı farklı kılan özellikler, yukarıda belirttiğimiz çerçevede hicri ikinci asırdaki kelam âlimleri ile sınrlı olmasıdır. Ayrıca bu çalışmayı farklı kılan başka bir özellik Kelam ilminin kurucularının tartışları problemlerin sosyo-kültürel arka planı ve siyasi zemininin sunulmasıdır. Bu farklı yönleriyle araştırmamızın kelam ilmine katkı sağlayayacını ümit ediyoruz.

---

[2] Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü fikri'l-felsefî fi'l-İslâm,* (Kahire: Daru'l-mearif,1977), 1:54; William Montgomery Watt, *İslâm düşüncesinin teşekkül devri,* trc. E Ruhi Fığlalı, (Ankara: 1981),224.

[3] Sabri Orman, *İktisat, tarih ve toplum*, (İstanbul: 2001), 28; Cağfer Garadaş, "Mutezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci, *Marife*, *3*/3, (Aralık 2003):13.

[4] Neşşâr, *Neş'etü fikri'l-felsefî fi'l-İslâm,* 1/30; Reşid el-Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdad,* (London: Daru'l-Hıkme,1997), 5-8.

[5] Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukadimetu İbn Haldun*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, (Dımeşk: Mektebetu'l-Hidaye, 2004), 2:210,271

1.İLM-İ KELAM'IN/MU'TEZİLE'NİN ÖNCÜLERİ

Kelâm ilmi ilk olarak Mu'tezilî kelam âlimleri tarafından oluşturulduğu için bu ilmin başlangıcını Mu'tezile'nin başlangıcı olarak değerlendirmek mümkündür. Mu'tezilî tabakat kitaplarında Mu'tezile'yi Muhammed İbnu'l-Hanefiyye (ö. 81/700)'nin oğlu ve Hz. Ali'nin (ö.40/661) torunu Ebû Hâşim (ö. 98/716)'in kurduğu ileri sürülmüş, oradan hareketle kendilerini Hz. Ali'ye, ordan da Rasülullah'a dayandırmak istemişlerse[6] de bu görüş rağbet bulmamıştır. Yine Mu'tezilî tabakat kitaplarında Hasan-ı Basrî'nin bu ekolün kurucusu olarak gösrerilmesi de isabetli değildir. Düşünceleriyle ve yazdığı kader risalesiyle Hasan-ı Basrî'nin Mu'tezile mezhebine kaynaklık ettiği açık bir gerçektir. Fakat onun bu çalışmaları kelam ilminin teşekkülüne yol açacak nitelikte değildir. Her ne kadar Mu'tezile Hasan-ı Basrî'yi kendilerinden sayarlarsa da bu vakıaya uygun değildir. Kaldı ki Sünnîler onu kendilerinden kabul ederken sûfîler, ilk zahidlerden sayarlar. Çünkü O, sadece Mu'tezile üzerinde etkili olmamış, bütün bir Irak bölgesinin fikrî yapılanması ve gelişiminde önemli rol oynamıştır. Ayrıca o dönemde Hasan-ı Basrî gibi önde gelen düşünce adamlarının oluşturdukları ders halkalarının bir ekol olarak değerlendirilmesi mümkünse ise de öğrencileri arasında bir yeknesaklık bulunmaması onu kelam ilminin kurucusu olarak değerlendirme imkânını vermemektedir. Zira onun meclisinde, Mu'tezile'nin teşekkülüne vesile olan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd el-Basrî gibi kişilerin yanı sıra Katâde (ö.117/735) gibi hadiste meşhur olmuş kişiler de bulunuyordu.[7] Kelam ilminin ilk kurucusunun Ebû Hanîfe (ö.150/767) olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bu iddia da isabetli değildir. Çünkü onun meclisinde de Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö.218/833) gibi kelâmî eğilimli kişilerin yanı sıra Ebû Yûsuf (ö.182/798) gibi kelâm düşüncesine sert muhalefet gösteren kişiler de bulunabiliyordu. Hasan-ı el-Basrî'den farklı olarak Ebû Hanîfe'nin adına 'Hanefîlik' ismi altında teşekkül eden fıkıh mezhebinin itikâdî yönünün de bulunması, bu mezhebin Mu'tezile benzeri bir fikrî oluşum olarak değerlendirmesi için yeterli değildir.[8] Çünkü Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen risaleler itikatla ilgili olup söz konusu risalelerde dönemin problemlerine oldukça kısa izahlar getirilmiş, genel hatları itibarıyla da selef çizgisinde bir yol izlenmiştir.[9]

Kelam ilminin kurucularıyla ilgili yukarıdaki görüşlerin isabetle olmadığını bu şekilde ifade ettikten sonra genel bir kanaat olarak kelâm düşüncesinin oluşum sürecinin, Hasan-ı Basrî'nin kurduğu ders halkasından ayrılan Vâsıl b. Atâ ile başlatıldığını söyleyebiliriz. Hem tarihsel hem de önem bakmından bu düşünce okulunun gelişmesinde Amr b. Ubeyd ise ikinci sıradadır. Bu iki öncü ismin düşüncelerini ve ilmi usullerin öğrencileri sürdürmüş böylece bu ekol oluşmuştur. O halde şimdi bu iki öncü kelam âlimini ve hicri ikinci asır içerisinde yaşamış diğer kelamcıları yakından tanıyabiliriz. Bunlar kimlerdir? Temel düşünceleri öğrencileri, eserleri ve İslam düşüncesine katkıları nelerdir?

1.1. Vasıl b. Atâ

1.1.1. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Hayatı ile ilgili fazla bilgi olmamakla birlikte mevcut kaynaklar Vâsıl b. Atâ'nın 80/699 yılında Medine'de dünyaya geldiğini, çocukluk ve gençlik yıllarının büyük bir kısmını Medine'de geçirdiğini bildirmektedir.[10] Şeceresi benî Hâşim'in mevâlîsi olan bir aileden geldiğine işaret etmektedir. O, Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim Abdullah'tan usul

---

[6] Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *Miftahu's-saade ve misbahu's-siyada fî mevzûâtu'l-ulûm*, thk. Kamil Bekri-Abdu'l-Vehhab Ebu'n-Nûr, (Kahire: Daru'l-kütübi'l-hadîse, 1968), 2:163.
[7] Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Yûsuf Ali Tavîl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2010), 283.
[8] Ahmet Özel, *Hanefî fıkıh âlimleri*, (İstanbul: Diyanet vakfı yayınları,1990), 20, 26.
[9] Garadaş, "Mutezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", 8.
[10] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 283-284.

okumuştur. Ancak onun imâmet görüşüne muhalefet etmiş bunun üzerine Basra'ya giderek Hasan-ı Basrî'nin ders halkasına katılmıştır. Uzun süre onun ilminden istifade etmiş ve seçkin öğrencilerinden biri olmuştur. Tıpkı ilk Hocası Ebû Hâşim Abdullah'ta (ö. 98/716-17) olduğu gibi Hocası Hasan-ı Basrî'nin halkasını da büyük günah işleyenin durumu konusunda farklı düşündüğü için terk etmiştir.[11]

Bir kelam terimi olarak 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' adıyla da anılan bu konu, önemli bir kelamî ayrışma nedeni olarak kelam tarihi boyunca tartışılmıştır. Bir kişi Hasan-ı Basrî'nin yanına gelmiş ve insanlardan bir kısmının (Havâric), büyük günah kendilerine göre küfür olduğu için büyük günah sahibini tekfir ettiklerini, bir kısmının (Mürcie) da kendilerine göre amel, imanın bir rüknü olmadığı ve büyük günah imana zarar vermediği için büyük günah sahibi hakkındaki hükmü Allah'a bıraktıklarını (ircâ) dile getirmiş ve konunun itikadî bakımdan nasıl çözümleneceğini sormuştur. Hasan-ı Basrî henüz soruya cevap vermeden ders halkasında bulunan Vâsıl b. Atâ 'o kişi ne mutlak mümin ne de mutlak kâfirdir (el-menzile beyne'l-menzileteyn)' demiş sonra kalkmış ve mescit içinde başka bir yere çekilmiştir. Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından bir grup da Vâsıl b. Atâ'nın cevabını tasvip ettiği için onun yanına gitmiştir. Hasan-ı Basrî ise bunun üzerine 'İ'tezele annâ Vâsıl (اعتزل عنا الواصل) Vâsıl bizden ayrıldı' demiş, daha sonra da Vâsıl b. Atâ ve yanındakiler 'Mu'tezile' diye adlandırılmıştır.[12] Yaygın kanaate göre bu olayın ardından Vâsıl hocasının ders verdiği mescidin ayrı bir köşesinde kendi halkasını oluşturup ders okutmaya başladı ve Mu'tezile mezhebinin ilk kuruluşu bu şekilde gerçekleşti.

Vâsıl b. Atâ üstün bir zekâya sahip olduğu çok konuşmayı sevmediği bundan dolayı onu dilsiz zannedenlerin olduğu bilinmektedir. "R" harfini telaffuz edemeyen Vâsıl konuşmalarında bu harfi kullanmamaya özen gösterirdi. Irak Valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'in (ö.101/720) huzurunda Basra hatipleri arasında yapılan bir yarışmada irticâlen "râ"sız konuşmasına rağmen en güzel hutbenin onun tarafından irat edildiği belirtilir. Bu kabiliyeti sayesinde "Hatibü'l-Mu'tezile" (Mu'tezile'nin hatibi) diye de anılmıştır.[13] Vâsıl zâhid ve âbid bir kişiliğe sahipti. Hanımının verdiği bilgiye göre geceleri yanına kâğıt ve kalem alarak namaza durur, Kur'an okuması esnasında hasımlarına karşı delil olabilecek âyetler geçince onları not alıp namaza devam ederdi.[14] İkna edici gücüyle hem naklî hem aklî delilleri en güzel şekilde yorumlardı. Güzel konuşma yeteneği ve şairliğinin yanı sıra, edebiyatın inceliklerine de vâkıftı. Vâsıl b. Atâ gulât-ı Şîa'ya meyleden arkadaşı Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ (ö. 155/772), ayrıca Sâlih b. Abdülkuddûs (ö.167/783) ve şair Beşşâr b. Bürd (ö.167/783-84) gibi Seneviyye'ye ait fikirleri savunan kişilerle Basra'da sık sık tartışmalar yapmıştır. Kaynaklarda kendileriyle görüştüğü veya tartıştığı kişiler arasında Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ile Dırâr b. Amr (ö. 200/815) gibi şahsiyetlerin de olduğunu zikretmektedirler.[15]

Kâdî Abdulcebbâr (ö.415/1025), Vâsıl b. Atâ'nın Arap Yarımadası, Ermenistan, İran, Hindistan, Mağrib gibi bölgelere öğrenci ve arkadaşlarını gönderdiğini ifade etmektedir.[16]

---

[11] Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 6:8.

[12] Abdulkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl,* tsh. Muhammed Fehmî Muhammed, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty), 1:42; Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: Daru'l-marife, 1417/1997), 116.

[13] Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu tabakâti'l-mu'tezile*, thk. Suzanna Divald-Wilzer, (Beyrut: 1961/1380), 28-35.

[14] Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-i'tizâl ve tabakâti'l- Mu 'tezlle ve mubâyenetihim li sâiri'l-muhâlifîn*, thk. Fuâd Seyyid, (Tunus: ed-Dâru't- Tunûsiyye, 1393/1974), 234-241,235-236, 238.

[15] Fuat Sezgin, *Arap-İslam bilimleri tarihi*, Almanca Aslın Türkçe trc, (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı yayınları, 2015), 1:685; Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts), 3:98.

[16] Abdulcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 237.

İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437) onun Abdullah b. Hâris'i (ö.84/703) Mağrib'e, Hafs b. Sâlim'i (ö.180/796) Horasan'a, Kâsım b. Sa'dî'yi Yemen'e, Eyyûb b. Evten'i el-Cezîre'ye, Hasan b. Zekvân'ı (ö.100/718) Kûfe'ye ve Osman et-Tavîl'i Ermenistan'a yolladığını kaydetmektedir. Hz. Hüseyin'in (ö.61/680) torunu Zeyd b. Ali (ö.122/740) de Vâsıl b. Atâ'nın talebesi olmuştur. Mu'tezile mezhebinin kuruluş döneminde âlimlerin ve devlet adamlarının Vâsıl b. Atâ'nın davetçilerini İslâm dünyasının çeşitli yerlerine gönderdiklerine ve bu hizmetlerin hasımları tarafından bile takdirle karşılandığına kaynaklarda işaret edilmektedir.[17] Vâsıl b. Atâ'nın gönderdiği kişiler daha ziyade kendisi gibi tüccardı. Bu da sözü edilen faaliyetlerin finansmanı hakkında belli bir fikir vermektedir. Ancak üzerinde durulması gereken bir başka şey daha var ki Vâsıl b. Atâ'nın yanındakiler de kendisi gibi sonradan İslam'a girmiş olan Farisî ve Âramîlerdir. Bu nedenle sözü edilen kimselerin aristokratik ayrıcalıkları da söz konusu değildi. Vasıl'ın Basra'da Amr b. Ubeyd'in kız kardeşiyle evlenmiş ve kumaş tcaretiyle meşgul olmuştur. Onun yoksullara yardım edebilecek, çeşitli yerlere gönderdiği kişilerin masraflarını karşılayabilecek kadar bir servete sahip olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda Vâsıl b. Atâ'nın Basra'da 131/748 yılında vefat ettiği bildirmektedirler. Fakat kabrinin nerede bulunduğu bilinmemektedir.[18]

Vâsıl b. Atâ, çokça kitap telif ettiği için kelamda 'asıl' diye nitelenmektedir. Biyografi ve Mezhepler tarihi eserlerinde Vâsıl b. Atâ'nın Mu'tezile mezhebinin esasları, çeşitli fırka ve mezheplere yönelik reddiyeler, halka yönelik bir kısmı mevâiz türünde risâleler, bazı Kur'ân ayetlerinin tefsir-tevilleri ve bazı fetvaları kapsayan eserlerinin olduğundan bahsetmektedirler. Ancak onun eserlerinin çok azı günümüze kadar ulaşabilmiştir. İstanbul ve Kahire kütüphaneleri başta olmak üzere bazı yazma eser kütüphanelerinde günümüze kadar gelen risalelerden bahsedilmektedir.[19] Vâsıl'ın "*Kitâbü Mâ cerâ beynehû ve beyne ʿAmr b. ʿUbeyd*" adlı eseri, İbn Abdürabbih'in bir eserinin içerisinde yer almaktadır.[20] *Ḫuṭbetü Vâṣıl b. ʿAṭâʾ* adlı eseri ise Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından neşredilmiştir. [21] Bunlardan başka günümüze kadar ulaşamasa da tarihi kayıtlarda kendisine nisbet edilen eserler şunlardır: *Esnâfu'l-Murcie*, *fi't-Tevbe*, *el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*, *el-Hutab fi't-Tevhîd ve'l-Adl*, *es-Sebîl ilâ Ma'rifeti'l-Hak*, *fi'd-Da've*, *Meʿâni'l-Ḳurʾân*, *Ṭabaḳātü ehli'l-ʿilm ve'l-cehl*, *Kitâbü'l-Fütyâ*, *Elf mesʾele fi'r-redʿale'l-Mâneviyye.*[22]

1.1.2. Tartıştığı Kelam Problemleri

Vâsıl b. Atâ öncelikle Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki konusunu tartıştışmıştır. O, nasları literal düzeyde anlayan ve Allah'ı insana benzer özelliklerle nitelemekten sakınmayan haşevî iddialara karşı çıkmış; Allah'ın ilim, kudret, irade, hayat gibi sıfatlarını nefyetmiş, kadîm bir mana ya da bir sıfat ispat eden kimsenin de kadîm iki ilah iddiasıyla ortaya çıktığını ifade etmiş ve kadîm iki ilahın varlığının müstahil olduğuna dikkat çekmiştir.[23] Vasıl b. Atâ, ikili ulûhiyet iddiasını barındıran Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizm gibi dinlerdeki uluhiyyet inançlarına karşı mücadele ettiği gibi Hristiyanlıktaki teslis inancına karşı da ciddi eleştiriler geliştirmiştir. İşte bütün bunlar, muhtemelen sözünü ettiğimiz sıfatların nefyi(yok sayma) konusunda etkili olmuş, devamında da Vâsıl b. Atâ sıfatları yok saymıştır.[24] Onun Allah'ın

---

[17] Abdulcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl* 234; Fâlih er-Rebîî, *Târîhu'l-Muʿtezile: fikrühüm ve ʿaḳâʾidühüm*, (Kahire: 1421/2001), 46-53.
[18] Muhammed Aruçi, "Vasıl b. Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:539-541.
[19] Abdülcebbâr, *Fazlü'l-iʿtizâl,* 235-236, 238.
[20] Aruçi, *"*Vasıl b. Atâ*"*, 42:541.
[21] Bkz. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Nevâdirü'l-maḫṭûṭât*, (Kahire: 1371/1951), 2/117-136; 2/117-136.
[22] Sezgin, *Arap-İslam bilimlerit tarihi*, 1:68685-686; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 285.
[23] Şehristânî, *el-Milel*, 1:40.
[24] Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsef fi'l-İslâm*, 1:446.

sıfatlarını nefyetme konusundaki düşüncelerini doğrudan ya da dolaylı olarak Cehm b. Safvân (ö.128/745)'dan aldığına dair rivayetler de mevcuttur.[25]

Vasıl'ın en çok ilgilendiği konulardan bir de insan hürriyeti veya kader konusudur. Onun ilahî sıfatlarla ilgili görüşü kader anlayışını da belirlemiştir. O, Emevî idarecilerinin iktidarlarını ilahî takdire bağlamaları nedeniyle gelişen cebr tutumuna karşı insanın özgür iradesini ve mutlak sorumluluğunu güçlü bir şekilde savunan Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dımeşkî(ö. 120/738)'nin görüşlerini benimsemiştir. Zaten Mu'tezilî tabakât yazarı İbnu'l-Murtazâ, Gaylân ed-Dımeşkî'yi Mu'tezile'nin dördüncü tabakasına dahil etmektedir. İbnu'l-Murtazâ aynı zamanda Hasan-ı Basrî'nin Gaylân ed-Dımeşkî hakkında övücü ifadeler kullandığını ve Gaylân ed-Dımeşkî'yi Şam ehline karşı Allah'ın bir hücceti olarak nitelendirdiğini haber vermektedir.[26] İbnu'l-Murtazâ'nın zikredilen tespitleri Gaylân ed-Dımeşkî'nin mu'tezilî kimliğini ve bu arada Vâsıl b. Atâ ile ilişkisinin güçlü olabileceğini açıkça göstermektedir. Abdulkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) de Vâsıl b. Atâ ile Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî arasındaki yakınlığa işaret etmektedir.[27] Abdulkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153)'ye göre ise Vâsıl b. Atâ, kadere ilişkin tercihini, sıfatların nefyi konusundaki tercihinden daha fazla öne çıkarmıştır. Nitekim aşağıdaki anektot açıkça bunu göstermektedir: "Allah, adil ve hakîmdir. Bu nedenle Allah'a şer ve zulüm izafe edilemez. Allah, emrettiğinin aksine bir şeyi kullarından istemeyeceği gibi bir şeyi emredip sonra emrettiği şey nedeniyle onları cezalandırmaz. Şu halde kul, hayır, şer, iman, küfür, taat ve masiyetin failidir. Yine kul, yaptıkları nedeniyle karşılık bulacaktır. Allah, kullarına bütün bunları yapabilecek gücü vermiştir. Kulların fiilleri, hareketler, sukûnetler, itimâdât, nazar ve ilimden ibarettir. Kendisinde güç hissettiği halde yapması mümkün olmayan bir fiil için Allah'ın kuluna 'yap' demesi imkânsızdır. Kim bunu inkâr ederse zaruri bir şeyi inkâr etmiş olur."[28]

Vâsıl b. Atâ'nın öne çıkardığı konulardan biri de Cemel ve Sıffîn'deki taraflardan birinin hatalı sayılmasıdır. Fakat o, hatanın kimde olduğu hususunun tesbit edilemediğini, dolayısıyla haklarında karar vermeyip konuyu Allah'a havale etmenin gerektiğini ileri sürmüş, ancak her iki tarafın şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini, ayrıca Hz. Osman (ö. 35/656) ile Hz. Ali'nin de hata etmiş olabileceğini söylemiştir.[29]

Vâsıl b. Atâ bu görüşlerini temellendirmek için daha kuramsal nitelikli arayışlar içerisinde olmuş bu maksatla esasen kelam ilminin telşekkülüne yol açacak kelamî epistemolojinin temellerini atmaya çalışmıştır. Söz gelimi kelamın bilgi kaynakları üzerine konuşan Vâsıl b. Atâ, kendi dönemine göre ileri sayılabilecek ve yine kendi inşa etmiş olduğu itikadî yapının temel tercihini belirleyecek nitelikte tespite ulaşmıştır. Buna göre hakikat ya Allah'ın Kitab'ı ile ya delil niteliğinde gelen bir haberle ya da sağlam akıl (el-aklu's-selîm) ile gerçekleştirilecek aklî istidlâlle bilinir.[30] Sözünü ettiğimiz bu tespit ve barındırdığı kimi kavramlar, bu kavramların kelamî bir formasyon içinde kullanılmış olması, sadece Mu'tezilîlerin tutumunu tanımlamakla kalmamış sonraki süreçte bütün kelamî tercihlerin doğrudan ya da dolaylı şekilde yararlandığı bir belirleyici yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.[31] Tabiki bilginin kaynağına ilişkin sözünü ettiğimiz bu tanımlama ve tespit, ilk defa ortaya çıkarılan bir durum değildi. Aşağıda detaylı bir şekilde anlatılacağı gibi Mu'tezilenin doğduğu sosyo-kültürel çevrede bu

[25] Şehristânî, *el-Milel,*1:41.
[26] İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile*, 25.
[27] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, 116.
[28] Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal,* 1:41.
[29] Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, 1:50-53
[30] Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-'itizâl*, 234.
[31] Galip Türcan, "Mu'tezile'nin ortaya çıkışı bağlamında dinî ve sosyo-kültürel çevre", *Marife dergisi*, 42/1 (2019):44.

metodolojiler kullanılıyordu. Öyle olunca Mu'tezilenin daha önce gelişmiş başka dinî ve felsefî kültürlerden istifade ettiğ gerçeği dikkatimizden kaçmamalıdır.

Sonuç olarak Vasıl b. Ata'nın düşüncelerinin Kur'ân, ittifak edilen haber, akıl ve icmâ olmak üzere dört temele dayandığını söyleyebiliriz. Onun kelam sistemi bir kısmı sonradan tekâmül edecek olan *adalet, tevhid, va'd-vaîd, el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-munker ve el-menzile beyne menzileteyn* şeklinde beş ana esasa (usûl-i hamse) dönüştü. Onun belirlediği usûl ve esaslar çerçevesinde oluşan Allah tasavvurunun yanında bir âlem tasavvurunun da bulunması gerektiğini düşünen mezhebin önemli isimlerinden Ebü'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849), atom ve araz fikrini, kelâm sistemi içerisinde ilk kullanan şahıs oldu.[32] Ebû'l-Huzeyl, bu çıkışıyla Basra Mu'tezilesi'nin liderliğini üstlenirken, Bağdat yörelerinde ise Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) bu mezhebin liderliği temsil ediyordu.

Vâsıl b. Atâ'nın fikirleri bir müddet sonra Vâsıliyye fırkasına dönüşmüştür. Onun fikirleri vasıliyye fırksında daha belirgin hale gelmiştir. Şehristanî, Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö.158/775) döneminde Mağrib'de bulunan İdrîs b. Abdullah el-Hasenî (ö.177/793) önderliğinde orada da yayıldığını kaydeder.[33] Vâsıliyye dört esas öne çıkmıştır. Bunlardan birincisi hayat, ilim, kudret ve irade gibi subuti sıfatların manevi sıfatlar olarak kabul edilmesedir. Bu sıfatlar kelimenin masdar anlamıyla mâna sıfatları olarak kabul edilmemiştir. Söz konusu sıfatları manâ sıfatkları olarak kabul etmek taaddüd-i kudemâya yani Allah'ın zatının yanında kadim başka varlıkları kabul etme anlamına gelir. Buna meydan vermemek için mâna sıfatları zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmemelidir, aksi takdirde tevhid ilkesi bozulur. İkinci esas kader meselesidir. Kulun şer ve zulüm içeren fiillerinin yaratılmasının Allah'a nisbet edilemez. Aksi halde Allah "adl sıfatı" ile sıfatlandırılmaz. Vâsıliyye'nin üçüncü esası büyük günah işleyenin (Mürtekib-i kebire) iman ile küfür arası bir konumda (el-menzile beyne'l-menzileteyn) olduğuna inanmalarıdır. Büyük günah işleyen kimse doğrudan doğruya küfrü gerektiren bir iş yapmadığı için kâfir sayılmamakla birlikte işlediği günah yüzünden imanda kalamayıp iman ile küfür arasında bir yerde bulunur. Buna göre mürtekib-i kebîre ne mümin ne de kâfirdir, bu kişi fâsık olup tövbe etmeden öldüğü takdirde ebediyen cehennemde kalır. Dördüncü esas, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan taraflardan hangisinin hatalı olduğunun bilinemeyeceğidir.[34]

1.2. Amr b. Ubeyd

1.2.1. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Amr b. Ubeyd, Temîm veya Ukayl kabilesinin kölelerinden biri olup İbn Bâb, İbn Keysân, İbn Humeyd, Ebû Mervân künyeleriyle de anılır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklara göre İran, bazılarına göre ise Sind menşelidir. 80/699 yılında Belh'te doğduğuna dair bilgiler olsa da kaynaklar Basra'da doğmuş olma ihtimalinin daha yüksek olduğuna işaret etmektedir. Dokumacılık mesleğini babasından öğrenen Amr, fikrî hayatında büyük tesirler icra edecek olan ve Basra'da kumaş tüccarlığı yapan Vâsıl b. Atâ ile bu sayede tanıştır. Genç yaşta Hasan-ı Basrî'nin ders halkasına katılmış ve uzun yıllar bu derslere devam ederek onun en gözde talebeleri arasına girmiştir. Ayrıca Ubeydullah b. Enes, Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), Ebû Kılâbe (ö. 104/722) ve Fazl b. Îsâ'dan da ders almıştır.[35] Zühd ve takvâsıyla meşhur olan Amr b. Ubeyd, idareci zümre ile ilişki kurmaktan hoşlanmamasına rağmen, zaman zaman icraatını beğenmediği yöneticileri tenkit etmekten de çekinmemiştir. Hocası Hasan-ı Basrî'nin görüşlerine bağlı iken büyük günah işleyen kişinin dini açıdan durumu konusunda ders arkadaşı Vâsıl b. Atâ ile yaptığı uzun münazaralardan sonra savunduğu görüşten vazgeçerek Vâsıl'ın fikirlerini benimsemiş Vâsıl'ın ölümünden sonra on üç yıl süreyle Mu'tezilî fikirleri yaymaya

[32] Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal,*1:45.
[33] Şehristanî, *el-Milel ve'n-niḥal*,1:140.
[34] Şehristanî, *el-Milel ve'n-niḥal*,1:140-144.
[35] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 284

çalışmıştır. Kırkıncı defa ifa ettiği hacdan dönerken Mekke yakınlarındaki Merran'da muhtemelen 144/761) yılında ölmüştür.[36]

Hasan-ı Basrî'den birçok hadis rivayet eden Amr, zâhid ve müttaki olduğu halde, cebrî kader anlayışını reddetmesi sebebiyle olacak ki hadis otoritelerince sika kabul edilmemiş, hatta yalancılıkla itham edilmiştir.[37] Bununla birlikte Süfyan b. Uyeyne (ö.198/814), ve Süfyan es-Sevrî (ö.161/778) ondan hadis nakletmişlerdir. Kıyasın mahiyeti ve haramın tarifi konusunda kendisinden nakledilen görüşlerle, nebîzin mubah, çalgının haram olduğu vb. konularda verdiği fetvalardan, onun fıkıhla da ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Hasan-ı Basrî'nin derslerine devam etmiş olmakla birlikte Vâsıl b. Atâ'nın en önemli öğrencisidir. Nitekim o, Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerini iyi bir şekilde kavramış ve benimsemiş, özellikle sıfatların nefyi ve kadere ilişkin görüşleri bunu teyid etmektedir.[38] Hocası Hasan-ı Basrî'nin, dinî hayatı açısından meleklere benzettiği Amr'ı pek çok kaynak zâhid, âbid ve müttaki diye bahsetmesine rağmen bazı kaynaklar onun Dehriyye'den olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Bu iddianın doğru olma ihtimali yoktur. Onun Dehriyye'ye nisbet edilmesi gerekse hadiste sikadan sayılmaması, muhafazakâr görüşlerden ayrılıp Mu'tezilî fikirleri benimsemesi sebebiyle hakkında tarafsız davranılmadığının bir işareti olarak değerlendirilebilir. İbn Hacer'in (ö.852/1449) de onun hakkında söylenen menfi sözlerin asılsızlığına dikkati çekmesi bu kanaati desteklemektedir.[39]

Yetiştirdiği talebeler arasında Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö.198/813), Ali b. Âsım (ö.105/723) ve Abdülvehhâb es-Sekafî gibi değerli âlimler bulunmaktadır. Amr b. Ubeyd, Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra ekolünün liderliği konusunda Katâde b. Diâme ile yarışmış, Vâsıl'ın yanında yer aldığı için bu mücadeleyi kaybetmiş, fakat i'tizâlî fikirleri benimsedikten sonra da sadık bir talebe olarak hocasının görüşlerini rivayet etmekten geri durmamıştır. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin tefsirle ilgili görüşlerini Amr'ın rivayeti yoluyla öğrenebilmekteyiz. Vâsıl'ın ölümünden sonra Mu'tezile'nin görüşlerini yaymaya çalışan en yaşlı temsilci olması, mezhebin kurucusu kabul edilmesine yol açmışsa da kaynaklar bu görüşleri Vâsıl'dan öğrendiği konusunda birleşmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Amr b. Ubeyd'in bilhassa kader ve vaîd konularında Mu'tezilî düşüncenin şekillenmesinde önemli rolü olduğuna dikkat çekmektedir.[40]

Birçok eseri olduğu nakledilen Amr'dan günümüze kadar intikal eden, sadece Hasan-ı Basrî'den rivayet ettiği birkaç tefsir sahifesinden ibarettir.[41] Kaynaklarda kendisine nisbet edilen eserler ise şunlardır: *er-Red ʿale'l-Ḳaderiyye*, *Kitâbü'l-ʿAdl ve't-tevḥîd*, *Eczâʾü selâsemiʾe ve sittûn*. Ayrıca birçok hutbe ve risâlesinin bulunduğu da kaydedilmektedir.[42] Dârekutnî, Amr'ın görüşlerini *Ahbâru ʿAmr b. ʿUbeyd ve kelâmuhû fi'l-Ḳurʾân* adlı eserde toplamıştır.[43]

1.2.2.Tartıştığı Kelam Problemleri

Amr b. Ubeyd, müteşâbih âyet ve hadislerin te'vili, mürtekib-i kebîrenin iki menzile arasında olduğu, insanda irade hürriyetinin olduğu, bazı ilâhî sıfatların nefye varan te'vili, cehenneme giren herkesin burada ebedî olarak kalacağı ve Cenâb-ı Hakk'ın vaîdinden

[36] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 285.
[37] Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl,* 63.
[38] Bağdadî, *el-Fark,*118.
[39] İbn Hallikân, *Vefayat*, 3:460-462; Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *Türkiye diyanet vakfı ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV yayınları 1991), 3:93.
[40] Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, (Rıyad: Daru âlemi'l-kütüb, 1991/1412), 12:311.
[41] Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, 1:686.
[42] Sezgin, *Arap-İslam bilimleri tarihi*, 1:686; İbn Hallikân, *Vefayat,* 8:462.
[43] Zâhiriyye Ktp. nr. 106/107; Krş. İlhan, "Amr b. Ubeyd", 3:93-94.

dönmesinin câiz olmaması gibi belli başlı konularda Vâsıl ile aynı görüşlere sahiptir. Farklı olarak sadece, Cemel Savaşı'na katılanların fâsık olduğunu ve bunların şahadetlerinin kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir.[44] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935-36) de *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*'de muhkem ve müteşâbih gibi daha özel bir konuda Vâsıl b. Atâ ve onu tabii bir şekilde takip eden Amr b. Ubeyd'in bir görüşüne yer vermektedir. Buna göre muhkem ayetlerden maksat Allah'ın fasıklara "*Kim bir mümini öldürürse cezası ebedî cehennemdir"* (en-Nisa 4/23) ayetinde olduğu gibi ikabı bildirdiği vaîd ayetleridir. Amr kebire sahibinin ebediyyen cehennemde kalacağını bu ayetle delillendirir. Müteşâbih ayetler ise Allah'ın ikabını gizlediği ve azap edeceğini muhkem ayetlerde olduğu gibi açıkça bildirmediği ayetlerdir. Buna göre vaîd âyetlerini muhkem, diğerleri müteşâbihtir.[45] Ona göre, "*Ebû Leheb'in elleri kurusun!*" (Tebbet 111/1) meâlindeki âyet, bu mâna ile levh-i mahfûzda var idiyse, her kötülük değişmeyen kaderde önceden tespit edilmiş olacağından, insanı yaptıklarından ötürü Allah'ın hesaba çekmesinin hiçbir anlamı kalmaz. Bundan dolayı söz konusu âyeti, "*Ebû Leheb'in yaptığı gibi yapanların elleri kurusun!*" şeklinde anlamak gerekir.[46] Allah kâfirin küfrünü dileseydi onu bundan dolayı sorumlu tutmaması icap ederdi. Aksi takdirde bu zulüm olur, küfürde ısrar eden kimseye karşı da getirilebilecek bir delil bulunmazdı. Cebirci kader anlayışına karşı çıkarak bu konuda nakledilen bütün hadisleri reddetmekten çekinmemiştir. Onun hadis kitaplarında geçen, Hz. Peygamberin söylediği belirtilen ve yazgıcı kader anlayışını telkin eden bir hadis konusunda oldukça çarpıcı bir değerlendirmede bulunmuştu. Söz konusu hadisin bir kısmı şöyledir: "… *sizden biriniz kendisiyle cennet arasında bir zira kalıncaya kadar cennet ehlinin amelini yaparken kitap onun önüne geçer de cehennem ehlinin amelini yapar ve cehenneme girer.*" (Buharî "Kader" 6/210; Müslim, "Kader" 6/2036), Amr b. Ubeyd, bu hadis konusunda şöyle demektedir. Bu hadisi A'meş'den duysaydım, ona yalan söylediğini söylerdim. Eğer bu hadisi Zeyd b. Vehb'den (ö.83/702) duysaydım cevap vermezdim. Çünkü bu kişi güvenilir biri değildir. Eğer bu hadisi Abdullah b. Mes'ud'dan (ö.32/652-53) duysaydım asla kabul etmezdim. Eğer bu hadisi Rasulullah'tan duysaydım şiddetle reddederdim. Eğer Yüce Allah'ın böyle söylediğini Allah'tan duysaydım, O'na aramızdaki sözleşmenin böyle olmadığını söylerdim.[47] Bu rivayette de görüldüğü gibi Vâsıl b. Atâ'ya nisbetle itikadî konularda akla daha fazla önem verme taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o bir mütekellim olarak parlak bir şöhrete sahip değildir.

2.HİCRİ İKİNCİ ASIRDA DİĞER KELAM ÂLİMLERİ

Osman et-Tavil, Hafs b. Sâlim, Hasan b. Zekvan, Vasıl b. Atâ'dan ders alan kişiler olarak bilinmektedir. Ebu Bekir el Esamm (ö. 200/816), Muammer b. Abbad (ö. 215/830), Ebul-Hüzeyl el-Allaf ise Osman et-Tavil'nin öğrencileridir. Hişam b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833), Nazzam (ö.231/845), Ali el-Esvarî (ö. 240/854) ise Allaf'ın öğrencileridir. Abbad b. Süleyman(ö.250/864), Fuvati'nin öğrencisidir. Cahız (ö. 255/869) ise Nazzamın öğrencisidir. Ali el-Cubbaî (ö.303/916) Ali el-Esvarî'nin öğrencisidir. Ebu Haşim el-Cübbaî (ö. 321/933), Ali el-Cubbaî'nin öğrencisidir. Ebu Abdullah el-Basri (ö. 369/960-70) Haşim el Cübbaî'nin öğrencisidir. Kadi Abdülcebbar (ö. 415/1025) Ebu Abullah el-Basrî'nin öğrencisidir. Bilinen en yakın Mutezile kelamcısı Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ise Kadı Abdülcebbar'ın öğrencisidir. Yukarıya doğru çıkıldığında bunların hepsi Vasıl b. Atâ'ın ders halkasına dayanmaktadır. Vasıl b. Atâ kadar olmasa da Amr b. Ubeyd'den de Halid b. es-Safvan (ö. 135/752), İbrahim b. Yahya el-Medenî (ö. 167/784), Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Âsım ve Abdülvehhâb es-Sekafî gibi isimler ders almışlardır. Öğrencileri

[44] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*,118.
[45] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag Gmbh, Wiesbaden, 3.baskı, (wıesbaden: 1980), 222-23.
[46] Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdat,* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabî, ts), 12:168-169.
[47] Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, 12:172.

Amriyye olarak bir ekolun doğmasına yol açacak kadar hocalarının görüşlerini sürdürmeye çalışmışlarsa da bu genek Vasiliyye kadar uzun ömürlü olmamıştır.[48]

Yukarıda isimlerini zikrettiklerimiz Mu'tezile'nin Basra ekolü kelamcıları olarak bilinmektedir. Hicri ikinci asırda Bişir b. Mu'temir (ö. 210/625) tarafından Mu'tezilenin Bağdat ekolü teşekkül etmiş ve bu ekole mensup pek çok kelamcı yetişmiştir. Fakat hicri ikinci asır içerisinde vefat eden bu ekole mensup kelamcı olmadığı için biz araştırmamızda Mu'tezilenin Bağdat ekolüne mensup her hangi bir kelam âlimini değerlendirmeye almadık. Hicri ikinci asırda yaşamış hayatı ve fikirleri hakkında bilgi sahibi olduğumuz Vasıl b. Atâ'nın dolaylı olarak talebesi olan iki kelamcı mevcuttur. Bunlar Ebu Bekir el Esamm ve Dirar b. Amr'dır. Şimdi bu iki kelam âlimini tanımaya çalışacağız.

2.1. Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm

2.1.1. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm, Vasıl'ın öğrencilerinden biri olan Osman et-Tavil'in ders halkasında bulunanlardan biridir. Ayı zamanda tefsir ve fıkıh âlimi olan El-Esamm'ın hayatı hakkında da fazla bilgi yoktur. Doğum tarihi bilinmemekle beraber hicri II. yüzyılın ilk yarısında Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. Burada Osman et-Tavil'den başka Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Hafs el-Ferd (ö. 204/820), Ali b. Muhammed el-Medâinî ve Ebû Şimir el-Hanefî ile birlikte Ma'mer Ebu'l-Eş'as'ın (ö. 36/971) öğrencisi olmuştur. Bazı kaynaklar Esamm'la Allâf arasında bazı görüş ayrılıklarının bulunduğunu aralarında birçok münazaranın yapıldığını kaydetmektedir.[49]

Esamm hicrî II. yüzyılın son çeyreğinde Basra'da bir ders halkası kurdu ve birçok talebe yetiştirdi. En meşhur talebesi, Mısır'da İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile yaptığı münazaralarla tanınan İbrâhim b. İshak b. Uleyye'dir (ö.193/809). Devrinde Basra'nın en büyük âlimi sayılan Esamm, Hişâm b. Hakem (ö.179/795) ile çetin münazaralar yapmıştır. Son derece fakir olmasına rağmen devlet adamlarından görev istemeyip zâhidâne bir hayat yaşamayı tercih etmiştir. Vefat tarihi hakkında farklı tarihler zikredilse de hicri 200 yılında daha isabetli görünmektedir.[50]

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), Esamm'a ait olmak üzere tefsir, fıkıh, kelâm, mezhepler tarihi ve dinler tarihine dair yirmi yedi eserin adını kaydederse de bunlardan hiç biri günümüze kadar gelmemiştir. Brockelmann Esamm'ın *Tefsîrü'l-Ḳur'ân a*dlı eserinin günümüze kadar geldiğini söz konusu eserin Mu'tezile tefsirlerinin en önemlisi olduğunu söylemekte bu esere ait bir yazmanın Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Kılıç Ali Paşa, nr. 53) bulunduğunu bildirmektedir. Ancak yapılan inceleme sonunda söz konusu tefsirin Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân el-Esamm'a değil, ilk mutasavvıflardan Ebû Abdurrahman Hâtim b. Unvân (Yûsuf) el-Esamm'a (ö. 237/851) ait olduğu anlaşılmıştır. Esamm'a nisbet edilen diğer eserlerden bazıları şunlardır: *Kitâbü't-Tevḥîd*, *el-Beyân ʿan esmâʾillâh*, *el-Ḥücce veʾr-rusül*, *er-Red ʿaleʾl-Mücbire*, *er-Red ʿaleʾl-yehûd*, *er-Red ʿaleʾl-mecûs*, *er-Red ʿaleʾd-Dehriyye*, *el-İmâme*, *Maʿrifetü vücûhiʾl-kelâm*, *Kitâb ʿalâ ehliʾl-fetvâ.*[51]

2.1.2. Tartıştığı Kelamî Problemler

Esamm, başta kelam olmak üzere tefsir ve fıkıh sahalarında kendine has fikirleriyle meşhur olmuş bir âlimdir. Bazı kaynaklar Esamm'ı kendi zamanında fıkhı en iyi bilen bir âlim olarak tanıtır ve bu alanda da kendine has görüşleri olduğunu kaydeder. Bazı görüşleri Ali el-Cübbâî,

---

[48] İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV yayınları 2006), 31:391-401.
[49] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 298.
[50] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 299; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 11:353.
[51] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist,* 299.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler tarafından önemli görülerek nakledilmiştir.[52] Esamm öncelikle muhkem ve müteşabih ayetlerini belirlemede ölçünün ne olması gerektiği konusuyla ilgilenmiş ve kendince bazı kıstaslar ortaya koymuştur. Ona göre mânası herhangi bir delile muhtaç olmayacak ve bir itiraza mahal bırakmayacak tarzda açık olan âyetler muhkem, mânası ancak akıl yürütme ile anlaşılabilenler ise müteşâbihtir. Meselâ geçmiş milletlerin kıssalarını konu edinen âyetlerle Allah'ın varlığını ve birliğini dile getiren yaratılış âyetleri muhkem grubuna, kıyametin kopacağını, insanların öldükten sonra diriltileceğini ve Allah'a âsi olan kulların azap göreceğini haber veren âyetler, haber verdikleri konuların mahiyetlerinin anlaşılmaması açısından müteşâbih grubuna girerler.[53]

Fahreddin er-Râzî de Esamm'ın bu açıklamasını eksik bulmuştur. Râzî'nin Esamm'dan bazı iktibaslar yapması, hatta bir Mu'tezilî olan Cübbâî'nin tenkitlerine karşı Esamm'ın tefsirlerini isabetli bularak savunması onu beğendiğinin işareti sayılabilir. Ancak Râzî, Bedir Gazvesi'nde meleklerin müminlerle birlikte düşmana karşı savaştığının Esamm tarafından kabul edilmeyişini tenkit eder ve bu tutumunun Peygamber'e ve Kur'an'a olan imanı ile çeliştiğini belirtir.[54]

Hicri ikinci asrın sonların doğru kelamcıların bilgi felsefesinin yanı sıra tabiat felsefesi ile de meşgul olmaya başladıklarını biliyoruz. Bu bağlamda cevher ve araz en çok kullanılan iki terim olmuştu. Bu terimleri daha önce Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Saffan kullanmışlardı. Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf ise bazı özelliklerini bahsetmiş ve bu düşünceleriyle kelamcıların tabiat felsefesinin temelini teşkil eden bir nazariye haline getirmişti.[55] Esamm da tabiat felsefesiyle ilgilenmiştir. O âlemde sadece cevherlerle cisimlerin bulunduğunu, bunların dışında araz diye bir şey olmadığını savunmuştur. Buna göre üç boyutu bulunan, hareket eden veya duran, birleşik veya ayrı olan, canlı ve cansız, kokulu ve renkli olan cisim vardır; cisimden ayrı olarak genişlik, uzunluk, derinlik, hareket, sükûn, birleşme, ayrılma, hayat, ölüm, koku ve renk gibi arazlar mevcut olmadığı gibi bunların cisimde kümün halinde (tabiatında mevcut) bulunması da söz konusu değildir. Esamm bu görüşe bağlı olarak ruhun bedenden ayrı bir mevcudiyetinin bulunmasını, insanın hayat, ölüm, kudret, acz gibi cisminden ayrı niteliklere sahip olmasını imkânsız kabul etmiş, Kur'an'ın da cisim olduğunu ileri sürmüştür. Onun araz konusundaki bu telakkileriyle Hişâm b. Hakem'in düşünceleri arasında açık bir benzerlik göze çarpmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Hişâm'la yaptığı tartışmalar sonunda onun fikirlerinin tesiri altında kalmıştır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arazlar hakkındaki görüşlerinden dolayı Esamm'ı tenkit etmiş, Hişâm b. Amr el-Fuvatî de hareket konusundaki iddialarına karşı *er-Red ʿale'l-Eşam fî nefyi'l-ḥarekât* adlı bir eser yazmıştır.[56]

Esamm, belki de benimsediği tabiat felsefesinin bir sonucu olarak Allah'ın sıfatlarını kabul etmemiştir. Ona göre Zât-ı ilâhiyyenin ötesinde sıfatlar yoktur. Bu sebeple Allah için, "zâtıyla kâim olan ezelî bir kelâmla konuşucudur" denemez.[57] Allah'ın hayat, kudret, acz ve benzeri nitelikleri cisimden soyutlanmış olarak yaratması imkânsızdır. Allah ma'dûmu bilmez, zira ma'dûm bir "şey" değildir. Şu halde Allah âlemi yaratmadan önce onun hakkında bir şey bilmiyordu. Böylece Esamm Allah'a bilgisizlik isnat etmekle hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet'ten, ma'dûmu bir "şey" saymamakla da Mu'tezile'den farklı düşünmüştür.

Bağdâdî'nin naklettiğine göre Esamm, günah işlemeyen meleklerin peygamberlerden üstün, Hârût ve Mârût gibi küçük günah işleyen meleklerin ise peygamberlere nisbetle aşağı

[52] Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir,* (Kahire: el-Matbaatu'l-behiyyeti'l-Mısriyye, 1938/1357), 7:182-183
[53] Eş'arî, *Makalat,* 223.
[54] Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir*, 8:226
[55] Eş'ari, *Makalat,* 370.
[56] İbnü'n-Nedîm, *Fihrit,* 299.
[57] Bağdadî, *Uṣûlü'd-dîn*, 301-302.

mertebede olduğu görüşündedir.[58] Ancak Fahreddin er-Râzî Esamm'ın, herhangi bir ayırım yapmadan bütün meleklerin insanlardan üstün olduğu kanaatini taşıdığını kaydeder.[59] Esamm'a göre iman iyi amellerin bütününden oluşur. Büyük günah işleyen kimse bu fiili yapmakta ısrar ederek ölse bile imandan çıkmaz. Bir mümine günahından dolayı münafık veya kâfir sıfatı verilemez, ancak fâsık denilebilir. Büyük günah işleyen müminlerin cehenneme gireceklerine, naslarla veya bunların te'vil edilmesiyle değil; sadece ehl-i kıblenin, ilâhî emirlere isyan edenleri Allah düşmanı sayması itibariyle hükmedilebilir. Esamm bu görüşüyle de Mu'tezile'den ayrılarak Ehl-i sünnet'in fikrini benimsemiştir. O emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusunda da diğer Mu'tezili kelamcılardan farklı düşünmüş fiilî yaptırımlarla değil kötülük yapanları sözlü olarak uyarmak ve kötülüğe karşı kalben buğzetmek suretiyle yerine getirilmesini savunmuştur. Nitekim ona göre konu ile ilgili âyetler de bunu göstermektedir (bkz.Âl-i İmrân 3/104).

Esamm'ın siyasî fikirleri de ilgi çekicidir. Bazı Hâricîler'in dışında bütün müslümanlar bir devlet başkanı seçmeyi zorunlu gördüğü halde Esam bu fikre katılmamıştır. Ona göre vahiy de akıl da devlet için bir başkan seçmeyi zaruri kılmaz. Müslümanlar Kur'an'ın gösterdiği yolda yürüyüp birbirlerine karşı adaletli davrandıkları, haklarını ve vazifelerini bilip bunlara riayet ettikleri sürece kendilerini idare edecek bir başkan seçmeye ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte devlet başkanı seçme fikri bütün toplumlarca benimsenmiştir. Şu halde devlet başkanının seçimi icmâa dayanır, meşruiyeti de icmâ şartına bağlıdır. Bu sebeple Esamm, hakkında icmâ bulunan ilk üç halifenin hilâfetini meşrû kabul etmekte, Hz. Ali'nin halifeliğini ise icmâa dayanmadığı için geçerli saymamaktadır. Buna karşılık herkesin rızâsına mazhar olduğunu belirttiği Muâviye'yi meşrû halife olarak görmektedir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63) hakem olayında, ümmetin bir halife üzerinde birleşmesini sağlamak gayesiyle Hz. Ali'yi hilâfetten azletmekle doğru bir hareket yapmıştır. Muâviye (ö. 60/680), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/650) ve Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) Ali'ye karşı savaşmaları, devlet reisinin ittifakla seçilmesi gayesine yönelikse tasvip edilir, kendilerine bir pay çıkarma maksadına bağlı ise hatalı sayılır. Esamm'a göre devlet reisliğinde esas olan ümmetin icmâı olmakla birlikte değişik bölgelerde aynı anda birkaç halife bulunabilir. Hz. Peygamber'in çeşitli bölgelere valiler tayin etmesi bunun için bir delil teşkil eder. Mu'tezile bilginleri farklı fikirlerinden dolayı Esamm'ı kendi mezheplerinden saymamışlardır. Mesela Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) Esamm'ın kelâmî görüşlerini çeşitli şiirlerinde reddetmiştir.[60]

2.2. Dırar b. Amr el Gatafanî el-Kûfî

2.2.1. Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Ebu Amr Dırar b. Amr el Gatafanî el-Kufî'nin hayatına ait fazla bilgi yoktur. Onun hicrî II. yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir. Yetmiş yahut doksan yıl yaşadığı tahmin edilmektedir. Kûfeli olmasına rağmen daha çok Basra ilim ve fikir çevresiyle ilgilenmiştir. Kaynaklar onun İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) çağdaşı olduğuna işaret etmektedir. Basra'da Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan önce kelâm konusundaki tartışmalarda önde gelen biri olduğu Bağdat'a kısa bir süre için bir defa gittiği, burada Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö.190/805) huzurunda aralarında Süleyman b. Cerîr (ö. 187/803), Abdullah b. Yezîd el-İbâzî, Hişâm b. Hakem ve Zerdüşt dinine mensup bazı liderlerin bulunduğu meclislerde ilmî münakaşalara katıldığı bilinmektedir. Bu dönemde Kadı Saîd b. Abdurrahman el-Cumahî tarafından zındıklıkla suçlanıp sürgün yahut idam cezasına çarptırılmış, ancak Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî tarafından saklanmak suretiyle kurtarılmıştır. Eserlerde daha sonraki devrelerde Dırâr'la ilgili

[58] Bağdadî, *Uşûlü'd-dîn*, 302.
[59] Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir*, 15:123.
[60] İbnü'n-Nedîm, *Fihrit,* 299; Yavuz, "Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm", 11/353-354.

herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.[61] Hicri ikinci asrın sonunda öldüğü tahmin edilen Dırar'ın nerede vefat ettiği de bilinmemektedir.

Mu'tezile bünyesinde farklı fikirler ileri sürmesinden dolayı sonrakilerin çoğu onu Mu'tezilî olarak görmemiş, fikirlerine iştirak etmemiştir. Nitekim Bişr b. Mu'temir bir şiirinde, Dırâr gibilerinin teşbihe kayan fikirlerinden dolayı Mu'tezilîler olarak utanç duyduklarını ve onları kendilerinden saymadıklarını belirtmiş, bunların önderlerinin Cehm b. Safvân olduğunu söylemiştir. Hafs el-Ferd (ö.204/820), Süfyân b. Sehtân ve Muhammed b. Îsâ el-Burgûs gibi çağında ün kazanmış kelâm âlimleri de Dırâr'ın öğrencileri arasında yer almaktadır.[62] Onun zenâdıka, ilk ihtilâlci Şiî fırkalarından Mugiriyye ile Mansûriyye, Mürcie, Haşviyye, Müşebbihe vb. fırkaları reddeden eserlerinin adları kaynaklarda yer almakla birlikte bunların hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitâbü'r-Red ʿale'z-zenâdıḳa*, *Kitâbü'r-Red ʿalâ cemîʿi'l-mülḥidîn*, *Kitâb ʿale'l-Mürciʾe fi'ş-şefâʿa*, *Kitâbü'r-Red ʿale'l-Ḫavâric*, *Kitâbü'r-Red ʿale'l-Vâḳıfe ve'l-Cehmiyye ve'l-Ġaylâniyye*, *Kitâbü'r-Red ʿale'r-Râfiża ve'l-Ḥaşviyye*, *Kitâbü't-Tevḥîd*, *Kitâbü Tenâḳuż'il-ḥadîṯ*, *Kitâbü'l-ʿİlm ʿale'n-nübüvve*, *Kitâbü İṯbâti'r-rusül*, *Kitâbü Tefsîri'l-Ḳurʾân*.[63]

3.2.2. Tartıştığı Kelam Prolemleri

Kaynaklar Dırâr'ın da tabiat felesefesiyle ilgili tarışmalara katıldığını gösteriyor. O varlığı izah ederken Esam'ın aksine cevher düşüncesini reddetmiş, âlemin aslını bütünüyle arazlardan oluştuğunu dolayısıyla cisimlerin değişik arazların birleşmesinden meydana geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre hiçbir cisim renk, tat, koku, hayat veya ölüm gibi arazlardan yoksun bulunmaz; buna karşılık her cisim ilim, kelâm ve kudret arazlarını ihtiva etmeyebilir. Zıt arazlardan biri açık, diğeri gizli olarak cisimde bulunabilir veya biri yok olunca diğeri zuhur eder ve böylece cisimde ardarda mevcut olabilirler; bu da arazların sürekli olmadığını gösterir.[64]

Allah'ın, yalnız kendisinin bildiği bir mahiyeti bulunduğunu ve kıyamet günü kulların sahip kılınacakları altıncı bir hisle Allah'ı görebileceklerini belirten Dırâr'a göre Allah'ın isim ve sıfatları O'nun ne olduğu hakkında (sübûtî) herhangi bir bilgi sağlayamayacağı için bunların olumsuz (selbî) anlamda yorumlanması gerekir. Buna göre Allah'ın alîm ve kādir oluşu cahil ve âciz olmayışı anlamına gelir. İman konusunda Mu'tezile ile "menzile beyne'l-menzileteyn" görüşünde uzlaşan Dırâr, insanların fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin Allah tarafından takdir edilip yaratıldığı düşüncesiyle İslâm cemaatinin çoğunluğunun safında yer almıştır. İnsanların ihtiyarî fiillerinin meydana gelişini onlar açısından "kesb ve iktisab" terimleriyle açıklayan ve bu terimleri ilk kullananlardan olan Dırâr bu meselede Ebû Hanîfe'ye uymuş görünmektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî onun Mu'tezile'den uzaklaşmasını, insanların fiillerinin yaratılmış olduğu ve bu fiillerin biri Allah, öbürü kul olmak üzere iki hakiki fâilinin bulunduğu şeklindeki görüşüne bağlamaktadır. Ona göre insanların fiillerinin neticesinde tevlîd yoluyla meydana gelen fiiller de Allah'ın ve kulun müşterek fiilleridir. Fiili meydana getiren güç (istitâat), fâile ait yeteneklerin bir cüzü olarak fiilden önce, fiil esnasında ve fiilden sonra da mevcuttur.[65]

Peygamber gelmedikçe aklın insanlara hiçbir mükellefiyet yükleyemeyeceğini kabul eden, İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654) kıraatlerini vahye dayanmadıkları gerekçesiyle reddeden ve tertip ettikleri mushaflardan dolayı onların dalâlete düştüğünü ileri

[61] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 299.
[62] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 299-300.
[63] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 300; Mustafa Öz, "Dırar b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV yayınları, 1994), 9:274-275.
[64] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 299.
[65] Eşari *Maḳalât*, s. 281

süren Dırâr, açık beyanlar şeklinde belirtilmeyip gönülde saklanan inkâra yönelik kanaatlerin de küfür teşkil edeceğini söylemiştir.

Dırâr, Hz. Ali ile Âişe (ö. 58/678) ve taraftarları arasında cereyan eden Cemel Vak'ası hakkında, her iki gruba duyduğu yakınlıktan dolayı herhangi bir kanaat belirtmemiş, Ali ile Muâviye arasındaki mücadelede Muâviye'yi hatalı bulmuş ve bu sebeple imâmetini kabul etmemiştir.[66] Bu husus, onun Hz. Ali ile Muâviye'nin şiddetli taraftarlarının sergilediği tutumun aksine orta bir yol takip ettiğini gösterir. Ona göre imâmet Kureyş'e ait bir hak değildir.[67]

Her sosyal değişim ve dönüşümün ya da kırılma anı oluşturacak nitelikte yeni dini yorumların mutlaka sosyo-kültürel zemini ve bu zemin üzerinde faaliyetlerini sürdüren dini ve siyasi anlayışlar vardır. Bu bakımdan ilm-i kelamın kurucuları olan Mu'tezilî âlimlerin düşüncelerini ve gayretlerini daha kavramamız için içerisinde yaşadıkları dinî kültürel zemini, sosyo-kültürel ve siyasî çevreyi bilmemiz gerekir.

3.MU'TEZİLE'NİN DOĞUŞUNDA ETKİLİ OLAN SOSYO-KÜLTÜREL ZEMİN VE DİNÎ-SİYASİ NEDENLER

Hicri ikinci asır, Emevilerin son dönemi, Abbasilerden Memun'un (ö. 218/833) başa geçtiği ilk yıllara tekabül etmektedir. Hz. Muaviye'nin 661'de halifeliğini ilan etmesi ile son Emevî halifesi II. Mervan'ın 750'de Abbâsîler tarafından bozguna uğratılması arasında geçen sürede on dört Emevî hükümdarı halifelik yapmıştır. Bunlardan ilk üçü olan Muaviye, I. Yezid (ö. 64/683) ve II. Muaviye (ö. 64/684), Ebu Süfyan b. Harb'ın (ö. 31/651-52) soyundan geldiği için bunlar Süfyanîler kolu adını taşırlar. II. Muaviye'nin ardından gelen I. Mervan ile saltanat sülalenin diğer bir koluna geçilmesiyle bundan sonra gelen diğer Emevî halifelerine Emevilerin Mervanîler kolu adı verilmiştir.[68] Hicri ilk asrın son çeyreğinde Mervânîler'in egemen olduğu Arap milliyetçiliğinin ideoloji haline getiririldiği bir siyasi yapı hâkimdir. Bunun tek istisnası Halîfe Ömer b. Abdülaziz dönemidir. Onun dönemde kayda değer en önemli gelişme önemli oranda iç barış sağlanmış olmasıdır. O izlediği akılcı ve tutarlı politikalarla Haricîler'in ve Şia'nın dahi sempatisini kazanmayı başarmıştı.[69] İkinci asra gelindiğinde bu asrın ilk çeyrek yüzyılı, Abbasoğullarının gizli teşkilatlanması ile siyasî isyanların; özellikle de Şiî isyanların sahnede olduğu yıllardır. Halife Hişam'ın katı maliye politikası diğer ayaklanmaları tahrik etmiştir. Bu dönemde Zeyd b. Ali'nin ve oğlu Yahya'nın (ö. 122/740) Küfe ayaklanmaları başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Fakat Horasan'da Mevâlî'nin başını çektiği, Kitap ve Sünnet'e davet eden, eşitlik ve adalet isteyen, imtiyazlara karşı çıkan ve on üç sene sürecek olan bir ayaklanma da yaşanmıştır. İkinci asrın, ikinci çeyreğine girildiğinde bütün bu siyasi, fikri ayaklanmaların bîtap düşürdüğü Emevîler, ömrünü tamamlamak üzeredir. Horasanlı Ebu Müslim, 129/747 yılında Haşimîlerin intikamını almak üzere, mağdurların matemine sembol olan kara bayraklarıyla isyan kılıcını çekmişti. Muhalefet artık bütün tonlarıyla onun arkasındaydı. O, Abbasiler'den Seffah'ı (ö. 136/754) Kûfe'de halife ilan ederek 132/750 yılında Emevî hânedanına son verdi.[70]

Hicri ikinci asrın ikinci çeyreğinden itibaren İslam dünyasına Abbasiler hâkim olmaya başladı. Ebu'l-Abbas Seffah ilk Abbâsî halifesi oldu. 136/754'te kardeşi Mansur (ö. 158/775) onun yerine geçti. Abbâsî yönetimi, kısa bir zaman sonra hem kendine iktidar kapısını aralayan Ebu Müslimi öldürdü, hem de onlara en fazla destek sağlayan Şii oluşuma sırt döndü. Devri sabık politikası izleyerek Emevîlerin siyasi varlıklarını tamamen yok etmek için belli kesimlere şiddet politikası

---

[66] Eş'arî, *Makalaât,* 457
[67] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 300.
[68] İsmail b. Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye,* (Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2003/1423), 8:220.
[69] Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim; 2.baskı, (Kaire: Daru'l-mearif, 1971), 6:550-573.
[70] İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye,* 10:19.

izledi. Mansur dönemi'nin ilk yıllarında devlet yapılanmasında oldukça etkili olan vezir İbnu'l- Mukaffa (ö.142/759), İran Zerdüşt geleneğine uygun bir sistem önerdi. Bu dönem, siyasal ve kültürel alanda İran etkisinin baskın olduğu bir dönem oldu. Bu iki halife döneminde orduda Türk ve İran kökenliler önemli görevler üstlendiler. Mansur, 145/762'de başkenti Şam'dan Bağdat'a taşıdı. Mansur'un ölümünden sonra 158/775 de Mehdi (ö.169/785) başa geçti ve saltanatı on yıl devam etti. Mehdi'den Hadi (ö. 170/786) hilafeti devraldı. Bir yıl sonra Mansur'un torunu Harun Reşid dönemi (169/786-193/809) başladı. Onun döneminde ülke en geniş sınırlarına ulaştı. Bu dönemde Harun Reşid, Bermeki ailesiyle sıkı ilişki işerisindeydi. Bu aileden Yahya Bermeki ve iki oğlu, vezir olarak Abbâsî Devleti'nde on yedi yıl etkili oldular. Hicri ikinci asrın sonlarına gelindiğinde Harun Reşid'in oğulu Emin devleti yönetiyordu. Fakat o, kardeşi Me'mun ile girdiği iktidar mücadelesni 198/813 yılında kaybetti.[71] Kelam ilminin kurucuları olan Mu'tezilî âlmler böyle bir bir süreç içerisinde ilmi faaliyetlerini sürdürdüler.

Her toplumda mevcut geleneksel yapının ve toplumda etkin olan aklın yetersizliklerini gören ve çözüm yolları arayan yapıcı (mükevvin) akıl sahibi kişiler vardır. Yukarıda hayatları ilmi kişilikleri ve kelam problemleri hakkında görüş beyan eden ve eserler veren âlimleri de öncelikle bu minvalde görmek gerekir. Söz konusu kelamcılar, nüzul süreci Hicaz bölgesinde tamamlanan ve o ortam içerisinde anlam kazanan ve Emevî yöneticiler tarafından desteklenen İslâm anlayışının fetihlerle birlikte Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin kavşak noktasında bulunan farklı bir kültüre sahip Irak bölgesine intikalinde, bölge insanları tarafından indiği yörede kazandığı anlamıyla kabul edilmesi ve kavranmasının zor, hatta mümkün olmadığın gördüler. Sosyolojik bir vâkıa olarak Hicaz bölgesinde oluşmuş İslâm kültürü ile Irak bölgesi kültürü arasındaki farklılıkların, dinin anlaşılmasında ve dinî prensiplerin tanımlanmasında kendini göstermesi kaçınılmazdı. Bunun farkına varan söz konusu kelamcılar, İslam dini ve inançalrına yönelik Irak, İran ve Horasan bölgelerinde yaşayan Hıristiyan Yahudi, Mecusi, Maniheist vb. din adamlarından ve felsefi mekteplerden birtakım itirazların veya sorular sorulabileceğinin farkındaydılar. Onlar mevcut şartlara göre İslam'ın dünya görüşünü ve inanç sistemini, sistematik biçmde anlatabilecek ve savunabilecek bir düşünce sistemi ve usulüne oluşturma gayreti içerisinde oldular. Onların bu gayreti kelam ilminin ortaya çıkmasına yol açtı. Şimdi bu ilmin doğmasına yol açan bu sosyo-kültürel zemini ve dini-yapıyı biraz daha detaylandırabiliriz.

4.1. İslam'n Evrensel Mesajı ve Kadim Arap Bilgi ve Kültürünün Yetersizliği

Tarih boyunca Arapların büyük çoğunluğunu çöl şartlarının hâkim olduğu fiziki çevrelerde yaşamışlardır. Söz konusu çevreyi oluşturan kumlar çakıl taşları, kayalar ve kumlardan oluşmuş cisimler birbirinden oldukça ayrıdır. Bu cisimleri bazen birbirine bağlayan bağlar sadece bir komşuluk ve yan yana olma bağı tarzında olup içiçelik bağı değildir. İnsanlar hayvanlar ve bitkiler de aynı konumdadırlar. Çöldeki insan, nüfus yoğunluğunun son derce az olduğu alabildiğine geniş bir toprak parçasında, adeta kaybolmuş bir ferttir. Binaların yerine birbirinden ayrı, farklı farklı yerlere kurulmuş taşınabilir çadırlar vardır. Çadırlarda yaşanan hayata kabile kültürü hâkimdir. Kabile her biri kendi başına müstakil fertlerden daha alt parçalara ayrılamayan birimlerden meydana gelmiş bir gruptur. Bu grubu kan bağı ilişkisi bir arada tutmaktadır. Ancak bu ilişki zaman geçtikçe ortadan kaybolmakta ve yerini komşuluk ilişkisi almaktadır. Bu ilişki her iki halde de bir yakınlık ilişkisidir. Yakınlık ise bitişiklik-süreklilik olmayıp, yalnızca süreksizlik ve ayrılığın biraz daha hafifi ve boyutları daraltılmış halidir. Konu ister aşiret, ister kabile isterse de bir boy açısından ele alınsın, hepsinde de birey

[71] İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye,* 10:186

daima cevher-i ferttir. Yani belirli bir bağlılık çerçevesi içinde müstakil bir bireydir. Ancak bu bitişiklik-süreklilik veya içinde erime tarzında olmayıp kan ve nesep bağıdır.[72]

Bu tür coğrafyalarda yaşayan insanlarda analitik düşünce, aklın işleyişinde önemli bir ilke olan nedensellik ve buna bağlı olarak nazar ve istidlâl yoluyla elde edilen bilgiler fazla gelişmez. Aksine zorunsuzluk (cevaz) ilkesi hâkim olur. Çünkü bu düşünceye göre her an her şeyin olması mümkündür. Fiilen uyum ve süreklilik söz konusudur. Ancak normal ve alışılmışı delen(harikülade) ani değişimler de her an mümkündür. Çöl ortamında nesnelerin azlığı, olay ve oluşların seyrekliği, canlı cansız varlıkların birbirinden ayrı ve bağımsız olmaları; bütün bunlar etki eden ile etkilenen arasında var olan ilişkinin, bu ortamın sakinlerinin bilincine, süreklilik ve doğrudan tesir ilişkisi şeklinde değil de belirli bir mesafedeki boşlukta gerçekleşen bir ilişki ve bir vasıta/aracı ile etkileme şeklinde algılanmasına yol açar.[73] Böyle bilişsel bilinçaltının hâkim olduğu bir toplumda sürekli artan ve gelişen bilgi birikimi yeterince gerçekleştirilemez.

Yukarıda ifade ettiğimiz şartlarda ve sosyo-kültürel ortamda yaşamış olan İslam öncesi Arap toplumlarında şiir ve edebiyatın dışında gelişmiş bir bilgi salnı yoktu. Çünkü onlarda sebep-sonuç münasebetini kuracak muhakeme henüz kurulabilmiş değildi. Onlar tenkitçi düşünce açısından diğer toplumlara göre daha aşağı seviyedeydiler. Mesela onlar bir hastalığın ilaçla tedavi edileceğini belki biliyorlardı. Fakat verilen ilaçla hastalık arasında çok kere bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmuyordu. Hastalık sebebi olarak kötü bir ruhun tesirini kabul ediyorlardı. İlaç diye de kabile reisinin kanının iyi geleceğine inanılıyordu. Cahiliyye döneminde bir yıldız doğup diğeri battığında Araplar bu vakitlerde mutlaka bir yağmur ya da rüzgâr olur, derlerdi. Bu yağmuru Süreyya, Debran, Kuzey Yıldızı vb. yıldızların yağdırdığına inanırlardı.[74] Bu örneklerde de görüldüğü gibi Araplar, insan ile ilgili ilimlerden tabiat ile ilgili ilimlere kadar bütün alanlarda çok yaygın olan hurafe ve esatire inanıyorlardı. Bunun doğal bir sonucu olarak İslâm öncesi dönemde astroloji, kıyafe ve sihir gibi ilimler oldukça yaygın olmasına rağmen deneysel ilimler yok denecek kadar azdı. Bu durum coğrafî şartların zorluğuyla birlikte belki de bu durum yaşanan coğrafyadaki insanların daha önce nispeten tenkitçi düşünceye kavuşmuş insanlardan uzak olmalarının bir sonucuydu.[75]

İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre Araplar ilimden en uzak kimselerdir. Çünkü sanatlar/ilimler ile medenîlik arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Müslümanlığın ilk dönemlerinde medenîlik, Acemlerin ve Acemlere tâbi olan ya da onların etkisinde olan kimselerin niteliğidir. Fars devleti köklü bir medeniyetin sahibi olması nedeniyle sanat ve ilimler bakımından Acemlerden daha ileride kimse bulunmamaktadır. Arap nahvinin de tefsir ve hadis ilminin de fıkıh usûlünün de öncüleri Acemlerdir.[76]

İslâm'la müşerref olan Araplar şehirleşme ve medenileşmede önemli mesafeler aldılar. Fakat İslam'ın gelişi ile birlikte Arap kültürünün tamamen değiştiğini söylemek mümkün değildir. Onun içerisinde açıkça İslâmî öğretiye aykırı olan inanç ve geleneklerle mücadele edilmiş ve onlar yok edilmeye çalışılmışsa da tedvin asrına kadar hiç değişmeden gelen, dolayısıyla zamanımıza kadar ulaşan duyuş, düşünüş ve algılayış biçimleri de vardır. Mesela

---

[72] Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* trc. Burhan Köroğlu vdğr, 2.baskı, (İstanbul: Kitabevi yayınları, 2000), 316-317.
[73] Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* 317-318.
[74] Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din,* Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 1969, s. 102-103; Ebu Ali el-Hasan İbn Raşık el-Kayravani *el-Umde fi Mehasini'ş-Şi'ir ve Adabihi ve Nakdih,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1971, I/252.
[75] Ebû Ali el-Hasan el-Kayrevanî, İbn Raşîk, el-Umde fi Mehânî'ş-şi'rve âdabihî ve ve nakdih, nşr, M.Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru'l-cîl,1971), 2:252.
[76] İbn Haldun, *Mukaddime,* 2:172.

aklın işleyişine önemli bir ilke olan nedenselliğe bakış böyleydi.[77] Bu coğrafyada yaşayan toplumlarda nedensellik yerine adet veya cevaz fikrinin kabul edilmesi, yine bu ilkenin göz ardı edilmesi sonucunda lafızdaki mananın istidlâlî bir yol izlenerek esas maksada ulaşmak yerine onun harfî/literal okunuşunun ön plana çıkarılması, Kur'an ve sünnetin ufuklarını çizdiği ilmi gelişmeleri yerine getirebilecek ve İslam'ın evrensel mesajını insnanlığa ulaştırabilecek kapasiteden oldukça uzaktı.

İslam'ın ilk asrında dini yaşama anlama ve iman esaslarına her türlü şüpheden uzak bir şekilde bağlanma konusunda Selefin tutumunda yadırganacak bir durum yoktu. Meslea Selef, Allah'ın haberi sıfatları konusunda lafzın insan zihninde oluşturduğu mana ile yetinerek bu kavramlar üzerinde konuşmaktan daha ziyade, teslimiyeti öne çıkarmışlardı. Onlar Allah'ı bütün kemal sıfatlarla muttasıf kılıp, O'nu yaratıklara benzer her türlü söz, yorum ve ifadelerden tenzih etmişlerdi. Hatta müteşabih ifadeler üzerinde konuşanlara karşı da iyi gözle bakmamışlardı. Daha doğrusu onlar, ayetlerde geçen müteşabih lafızları kendi bağlamlarından koparark dışarıdan bir anlam yükleme çabası içerisine girme yerine naslarda haber verilen sıfatların hakikatini bilmeyi tamamıyla Allah'a havale edici bir tavır içerisine girmişlerdi.[78] Bu durum Kur'an ve sünnete bağlılığın bir göstergesi olarak yormlanmakla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz İslam'ın doğup geliştiği toplumun bilgi ve kültürel seviyesiyle de ilgilidir. Hiç kuşkusuz bu mantıkî tavır, hicri birinci yüzyıl için kabul etmek doğru olabilir; fakat belli süreçten sonra bu tutum tarihi vakalara uygun düşmemiştir. Artık şartlar değişmiş, teslimiyetçi bir aklın yerine sorgulayan ve eleştiren bir akıl dönemi başlamıştır. Selefin dönemi o günün dünyasında var olan ve kaçınılmaz sosyo-ekonomik kültürel şartların bir neticesiydi. Fakat şartlar değişmesine rağmen başta haşviyye olmak üzere Selefin bu tutumunu mezhep haline getirmeye çalışan selefî kesimlerin tutumunu ma'kûl saymak mümkün değildir.

Bu dini söylemin yeterli olmadığı fetihlerle birlikte Müslümanların Irak, İran ve Horasan yörelerinde ulaştığında daha iyi anlaşıldı. Buralardaki bilgi seviyesi ve sosyo-kültürel yapı hayli farklıydı. Mu'tezilenin ortaya çıktığı ve kurucu âlimlerinin yetiştiği Şam Kufe, Basra şehirlerinde ve buralara yakın Müslümanlıktan önce kurulup gelişmiş ve Müslüman fetihleri zamanında da etkin bulunan pek çok medrese vardı. Bu medreselerden biri Cündişâpûr'daydı. Roma imparatoru Valerianus ile I. Şâpûr 260 yılında savaşmış, savaşın sonunda yenilerek esir edilen Valerianus, yanında Romalı başka esirlerle birlikte Antakya'dan bazı ilim adamları ve sanatçılarla beraber Cündişâpûr'a yerleştirilmiş, burada tıp, felsefe ve diğer bilimlerle ilişkili faaliyetler başlamıştır. Yine dinî/mezhebî çatışmalar nedeniyle Edessa/Urfa'dan sürülen Nasturîler ile birlikte Justinyen'in 529 yılında Atina okulunu kapatması sonucunda sürgün edilen sekiz Yeni Eflatuncu filozof, I. Hüsrev (531-579) tarafından Cündişâpûr'a getirilmişti. Cündişâpûr'da tıp ve felsefe yanında diğer ilimlerin de tahsil edildiği bir medrese kurulmuş, Hristiyan, Hint, Yunan ve İranlı bilim adamları bu medresede yer almıştı. Nitekim Hz. Peygamber döneminin tanınan tabiplerinden Hâris b. Kelede'nin Cündişâpûr'da tıp eğitimi alması için gönderdiği bilinmektedir. Hz. Ömer zamanında hicrî 17 yılında fethedilen Cündişâpûr tıp eğitimindeki etkinliğini sürdürdüğü gibi barındırdığı bilimsel kültürün katkısı ile İslamî ilimlerin gelişmesine destek olan birçok Müslüman bilim adamının yetişmesine imkân sağlamıştır.[79]

Harran'da da Yunan dinî-felsefî kültürünn yaşandığı medreseler mevcuttu. Bu medreselerde Yunan dinî ve felsefî kültürü ile birlikte Hristiyanlık dahil olmak üzere bölgedeki dinî kültürler sistematik olarak eğretiliyordu. Mu'tezile'nin Basra'daki ilk varlığı ve kuruluşu bakımından Harran Medreselerinin ayrı bir yeri vardır. Çünkü Harran'da Yunan pagan dini ile birlikte Yeni

[77] Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Tahafütü tehafüt*, thk, Süleyman Dünya, (Kahire: Daru'l-mearif, 1963), 777.
[78] Bekir Topaloğlu, *Kelam ilmi,*(İstanbul: Damla yayınevi, ts), 113-119.
[79] T.J De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, trc, Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960, 13-14.

Eflatuncu fikirler, Zerdüşt ve Hristiyan din kültürü, yerel dinler ve Sabiîlik de mevcuttu ve her dinî düşünsel farklılık okullaşmıştı. Harran Medresesi Müslümanların fethinden sonra da bilimsel canlılığını sürdürmüştür. Fetihlerle birlikte İslam topraklarına dahil olan veya Müslümanlar yakın yerlerde bulunan bu medreseler vasıtasıyla Yunan ve İran'daki geçmiş dinî kültürel birikim Mevâlî üzerinden dolaylı bir şekilde Müslüman dinî kültürel hayata dahil oldu.[80] İlm-i kelamın kurucuları bu bölgelerde yaşamış bu coğrafyalardaki ilmi ortamları bilen ve onlardan istifade eden kimselerdi. Ayrıca onlar, farklı din mensuplarının ve filozofların İslam inançlarına yönelik sorularına veya itirazlarına cevaplar üretebilmek maksadıyla ilim bakımından kendilerini yetiştirme gayreti içerisinde olmuşlardır.

3.2.Arap-Mevâlî Rekabeti ve Kelamcılarının Kendilerini Bilgi ile Tahkim Etmeleri

Mu'tezile'nin kurucuları Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd mevâlîdendir. Sonraki Mu'tezilîler de neredeyse bir bütün olarak mevâlîdendir. Mevâlî denilince Müslüman dinî kültürde savaş esiri olarak ele geçen ve Müslüman olan azatlı Acemler yani Arap olmayan unsurlar ile birlikte fethedilen yerlerden gelen esir ve köle olmayan, kendi istekleri ile Müslüman olup sosyal statülerini yükseltmek için herhangi bir Arap ile ya da bir Arap kabilesiyle himaye akdi yapan Arap olmayan Müslümanlar kastedilmektedir. Emevîler döneminden itibaren Arap kabilelerinin himayesini istemeyen Müslüman olmuş halklara da mevâlî denilmiştir. Öyle olunca bu süreçte mevâlî kavramı Arap olmayan Müslümanları içine alacak kadar genişlemiştir.[81] Böyle bir anlayış ve uygulama elbette İslam'ın temel ilkelerine uygun düşmez. Peygamber ve dört halife döneminde Müslüman Araplarla azatlı köle olan Müslümanlar arasında hiçbir fark söz konusu değildi. Ancak sonraki zamanlarda özellikle Mervanilerin Arap milliyetçisi siyasetlerinin katkısı ile Müslüman Araplar mevâlîyi statü açısından kendilerinin gerisinde görmüşler, adeta kendilerini efendi ve mevâlîyi köle addetmişlerdir. Öyle ki bazıları, Mevâlî ile yan yana yürümek istememiş, beraber yemek yememiş, camilerini ayırmış, kız vermemiş, arkalarında namaz kılmamıştır. Ancak sözünü ettiğimiz tutum, mevâlî arasında kısa sürede Arap topluma ve idareye karşı bir tepkinin gelişmesini beraberinde getirmiş, İran'ın zengin kültürel mirasına dayanan İran kökenli mevâlîde asabiyetin ayrıca ortaya çıkmasına neden olmuş, onlar da özellikle Emevîlere karşı gelişen siyasî hareketleri ve isyanları bu arada Ehl-i Beyt adına gerçekleşen isyanları doğrudan ya da dolaylı bir şekilde desteklemiş ve Emevîlerin yıkılıp Abbasîlerin hilafete geçmesinde etkili olmuşlardır.[82]

Mevâlî'nin temel hedefi gayri Müslimlerden İslama gelecek itirazlara ilmi platformlarda cevap vermekti fakat onlar Müslüman toplumda ilk başta görmedikleri sonradan şahit oldukları ayrımcılıktan ve dışlanmışlıktan kurtulmak için kendilerini ilmle tahkim edip mücadelelerini ilmi platformlarda yapmayı amaçladılar. Böylece güçlü dinî-bilimsel çalışmalar ortaya çıkmış ve farklı dinî yorumlar yapılmış, aşağıda detaylı olarak anlatılcağı üzere bu yorumlar aynı zamanda mutezili kelamcılar tarafından Emevî yöneticilerin zorlama dini-siyasî yorumlarına ve baskılarına karşı gerçekleştirdikleri mücadelelerinde etkin bir araç olarak kullanmışlardır. Irak bölgesinde yetiştikleri için hedeflerine ulaşmaları zor olmadı. Aşağıda isimlerini zikredeceğimiz âlimlerin Mevali'den olması bunun bir göstergesdir:

Dinî ilimlerin öncüsü sayılabilecek Kâdî Şureyh (ö. 80/699), Hasan-ı Basrî, Ebû Hanife, Amr b. Dinar (ö. 126/744), Evzâî (ö. 157/774), Tâvus (ö. 106/725) mevâlî arasından çıkmıştır.[83] Abâdile (Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. As) vefat ettikten sonra fıkıh bütün şehirlerde mevâlînin eline geçmiştir. Sahabenin mevâlîsi olan

[80] Emin, *Duha'l-İslam*, 1:285; Türcan, "Mu'tezile'nin ortaya çıkışı bağlamında dinî ve sosyo-kültürel çevre", 64.
[81] İsmail Yiğit, "Mevâlî*"*, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye diyanet vakfı yayınları, 2004), 29:425; Muhammed Bedî' Şerif, *es-Sırâ' beyne'l- Mevâlî ve'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954), 23-24.
[82] Şerîf, *es-Sırâ' beyne'l- Mevâlî ve'l-Arab,* 20; Türcan, "Mu'tezile'nin ortaya çıkışı bağlamında dinî ve sosyo-kültürel çevre", 56.
[83] Yiğit, "*Mevâlî"*, 29:426.

birçok kimse bütün dinî ilimleri sahabeden öğrenme ve kendi kültürel birikimleri ile de bu öğrendiklerini geliştirme imkânı bulmuşlardır. Sahabe içinde güçlü tefsir kültürü ile öne çıkan İbn Abbas'ın oğlu Ali b. Abdillah (ö. 118/736) babasının mevlâsı İkrime'yi (ö. 105/723) sattığında İkrime 'Babanın ilmini dört bine sattın' demiş bunun üzerine Ali b. Abdillah, satıştan vazgeçmiş ve onu azad etmiştir.[84] Mevâlî'nin bilimsel çalışmalardaki etkinliğini ve hâkimiyetini dile getirmek için İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) ile Abbasîlerden olan vali İsa b. Musa (ö. 167/783) arasında geçen bir konuşma Mevalîden olan ilim adamlarının sayısı ve etkinliğini ortaya koyması açısından oldukça dikkat çekicidir. Mevaliye karşı sertliği ile bilinen İsa b. Musa, İbn Ebî Leylâ'ya Basra'nın fakîhini sormuş o da Hasan-ı Basrî olduğunu, sonra kim olduğunu sorduğunda da Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) olduğunu ve her ikisinin kimliğini sorduğunda ise ikisinin de Mevâlî'den olduğunu dile getirmiştir. Yukarıdaki soru ve cevaplar, Mekke, Kubâ ehli, Yemen, Horasan, Şam ve Cezîre için tekrarlanmış ama bütün şehirlerdeki en büyük fakîhlerin mevâlîden olduğunu duyan İsa b. Musa adeta çileden çıkmış, konuşmanın seyrinden korkan İbn Ebî Leylâ, en son Kûfe'nin fakîhini soran İsa b. Musa'ya onun istediği nitelikte bir cevap vermiş, Kûfe'nin fakîhi olarak Araplardan İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve eş-Şa'bî (ö. 104/722)'nin isimlerini zikretmiştir. Bundan sonra İsa b. Musa 'Allahu Ekber' demiş ve sakinleşmiştir. İbn Ebî Leylâ konuşmasının devamında İsa b. Musa'dan korktuğu için Kûfe'nin fakîhleri olarak Mevâlî'den Hakem b. Uyeyne (ö. 115/733) ve Ammar b. Ebî Süleyman (ö. 120/737)'ın da adını vereceğini ifade eder. İbn Ebî Leylâ'ya göre Mekke'nin fakîhleri Atâ b. Ebî Rebah (ö.114/732), Mucahid b. Cebr (ö.103/721), Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), Kubâ ehlinin fakîhleri Rabîatu'r-Re'y (ö. 136/753), İbn Ebi'z-Zinâd (ö. 130/748), Yemen'in fakîhleri Tâvus, oğlu ve Humâm b. Munebbih (ö. 132/750), Horasan'ın fakîhi Atâ b. Abdillah el-Horasânî (ö. 135/752), Şam'ın fakîhi Mekhûl (ö. 112/730), Cezîre'nin fakîhi ise Meymun b. Mihran (ö. 117/735) da mevâlîdir.[85]

İbn Haldûn'a göre Araplar arasında fazla âlim yetişememesinin sebebi yaşadıkları coğrafya ve bu coğrafyaya göre şekillenen soyo-kültürel yapdır. Esasen bunun böyle olmasının en temel nedeni, bedevîliğin barındırdığı basitliktir. Çünkü ilimlerin gelişimi için bedevîlik açık bir engeldir. Bunun bir sonucu olarak ilk dönem Müslümanlar arasındaki ilim adamlarının çoğunluğunu Acemlerden oluşmuştur. İlim adamları arasında Arap olanlar da yetişme bakımından Acemlerden etkilenen ya da Acem hocaların yetiştirdiği kimselerdir.[86]

Yukarıda ismi geçen ilim adamlarını mevâlî kimlikleri ile birlikte değerlendirdiğimizde onlardaki ilmî yetkinliğin ve bu yetkinliğin gerçekleşmesini sağlayan temel motivasyonlardan birinin Emevi yöneticilerinin de açık destek verdiği Arap-Mevâlî ayrımcılığa karşı Mevalî'den olan âlimlerin kendilerini ancak sağlam bilgi ile karşı koruyabileceklerine inanmaları olduğunu söyleyebiliriz. İncelediğimiz kelam âlimlerini ilm-i kelamın teşekkül etmesine yol açacak kadar sistemakik çalışmaya ve bilgi üretmeye sevk eden amillerden biri de bu olsa gerek.

3.3.Dini Metinleri Literal Okuma ve Siyasî-İtikadî Yorumlara Karşı Mücadele Azmi

Kelam ilminin teşekkülüne dini metinleri sığ bir şekilde literal okuyan kesimlere ve siyasi amaçları uğruna kader inancı gibi bazı itikadi esasları istismar edenlere karşı Mutezilenin mücadele azmi de önemli katkılar sağlamıştır. Mu'tezile'den önce naslarda yer alan ve Allah'ı insanbiçimci nitelemeye imkân tanıyan kelime ve kavramları muhtemel olumsuz sonuçlarını kavrama yeteneği bulunmayan kimi insanlar tarafından, olduğu gibi anlaşılmaya başlanmış ve

[84]Cemâluddîn Ebi'l-Haccâc Yûsuf el-Mızzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992), 20:270, 271.
[85] Muhammed Ömer eş-Şahin, *Târîhu'l-Mevâlî ve devruhum fî hayâti'l-ictimaiyye ve'l-iktisâdiyye fî sadri'l-İslam ve'd-devleti'l-Emeviyye*, (Musul: ty), 75; İbn Haldûn, *Mukaddime,* 2:172.
[86] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 2:172.

devamında da tecsimî ve teşbihî yaklaşımlar gelişmişti. Haşviyye olarak bilinen bu kesimin en önemli temsilcisi Mukâtil b. Süleyman'dı (ö. 150/767).[87] O, Allah'ın insan suretinde olduğunu öne sürecek kadar teşbihte ileri gitmişti. Bu anlayışa karşı mücadele eden Cehm b. Safvân ise ilahi sıfatları nefyetmiş hatta Allah'ın 'şey' olmadığını bile iddia etmişti.[88]

Mu'tezilî âlimler ise Hıristiyanların teslis inançlarını reddederken onların sıfat anlayışlarını eleştirmişler, Müslümanların da benzer hataya düşmemeleri için Allah'ın zâtından subuti sıfatları nefyetmişlerdi. Nitekim Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen bir hutbede tenzihî tutumun açık ifadelerine rastlanmaktadır.[89] Zat-sıfat ilişkisi ile ilgili içe dönük tartışmalar başladığında Mu'tezilenin en önemli muhatapları haşviyye olmuştu. Mutezileye göre kesinlikle reddedilen husus, nasların literal düzeyde anlaşılması ve özellikle naslarda yer alan haberî sıfatların (yed, vech, ayn vb.) dildeki ilk anlamlarında olduğu gibi hiçbir te'vile konu yapılmadan ve Allah'ı, ancak bir cismi niteleyecek düzeyde tecsime ve yine insana benzetmek suretiyle teşbihe düşecek şekilde değerlendirilmesidir. İlk dönem Müslüman din kültürünün ortaya çıkıp gelişmesine baktığımızda Şiîlerin yanında Selef ve Ehl-i Hadis gibi sünnî çevrelerden çeşitli temsilcileri içine alan Haşeviyye, tecsimî ve teşbihî iddiaları nedeniyle ilk Mu'tezilîlerin hedefine dönüşmüştür. Şu halde mu'tezilî bakışın sözünü ettiğimiz tenzihî çıkışı için en güçlü motivasyon, özellikle Allah'ı niteleyen nasların kendilerince dil ve din açısından yanlış değerlendirilmesine dayalı olarak gelişen ve de itikadî, amelî, ahlakî bakımdan olumsuz neticeleri ve bozucu nitelikli etkileri barındıran haşevî tutumu önleme kaygısı olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezilî âlimler, Haşviyyenin sığ literal dini yorumlarına karşı mücadele verdikleri gibi Emevî yöneticilerin siyasi çıkarları uğruna destekledikleri cebriyeci kader anlayışını destekleyen kişilerin görüşleriyle de mücadele etmişlerdir. Mu'tezileye göre Allah'ın adaleti gereği insanın iradesini ve sorumluluğunu kabul etmek gerekmektedir. Allah, insanı hem cebre mahkûm edip hem de sorumlu tutmaz. Esasen bu, ahlakî anlamda her bakımdan problemli bir tutum olarak ortaya çıkacaktır. Emevî idaresi insanın iradesini reddetmek suretiyle cebrî tutumu itikadî bir eksen olarak belirlemeye çalışmıştır. Bunun böyle olmadığını ve insanın iradeli, sorumlu olduğunu dile getiren kimseler ortaya çıkmıştır. Nitekim Mu'tezile kelamcılarından önce Ma'bed el- Cühenî, Gaylân ed-Dımeşkî ve Hasan-ı Basrî gibi âlimler insanın sorumluluğuna dikkat çekerek kendilerine mutlak itaati sağlayabilmek veya başarısızlıklarının üzerini kader inancıyla örtmek isteyen yönetilere karşı muhalefet etmişlerdi.[90] Hasan-ı Basrî'ye ilave bir yakınlığı bulunan Ma'bed el-Cühenî ile dönemin Kaderîlerinden biri olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in eşi Hz. Meymune'nin mevlâsı fakîh Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) Hasan-ı Basrî'ye gitmişler, idarecilerin Müslüman kanı döktüklerini, Müslümanların mallarını gasp ettiklerini ve daha birçok haksızlık yaptıklarını sonra da yaptıkları her şeyin ilahî takdir ile yani Allah'ın kaderine göre ortaya çıktığını iddia ettiklerini haber vermişlerdir. Hasan-ı Basrî, Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar, demiş ve bu şekilde Emevî idarecilerin, cebri, aslında nasıl bir siyasetin aracı kıldıklarını ilk elden ve doğrudan ifade etmişti. [91] Onlar insanın sorumluluğunu reddederken aslında Emevî idarecilerin sorumluluğunu reddetmek için idarecilerin elinde kurgulanıp güçlendirilen cebrî tutumu, Mu'tezilî âlimler, büyük günahın cezasını ebedî cehennem olarak kabul etmek suretiyle hem insanın sorumluluk algısını belirginleştirmek istemişler hem de naslarla belirlenmiş bir müeyyide üzerinden mu'tezilî tutumu temellendirmişlerdir. Bu düşüncelerini el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-munker

[87] Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 152-153, 209.
[88] Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn,* 155 vd.
[89] Safvet, Ahmet Zeki, *Cemheratu Hutabi'l-Arab*, (Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1933/1352), 2:483.
[90] Hüseyin Atvân, *el-Fıkhu'l-İslâmiyye fi Bilâdi'ş-Şâm fi'l-Asri'l-Emevî,* (Amman: Dâru'l-Cîl, 1986), 50.
[91] Ahmet Özel, *"*Atâ b. Yesâr*"*, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4:37-38.

(dinen iyiliğin emredilmesi kötülüğün yasaklanması) ilkesi üzerinden bir ahlakî zemin tanımı yapmak suretiyle ve böyle bir tanımı yapmanın da Allah'ın bir emri olduğunu dile getirerek itikadî konulara ilişkin tercihlerini ortaya koymuşlardır.[92]

SONUÇ

İslâm düşüncesi, (felsefe, kelâm, tasavvuf vb.) Müslümanlara ait orijinal bir düşüncedir. Bu düşüncenin esas kaynağı Kur'an ve sünnettir. İslam tarihinin ilk asrında meydana gelen siyâsî sürtüşmeler ve neticesinde ortaya çıkan iç anlaşmazlıklar farklı anlayışların ortaya çıkmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Ulûhiyetle ilgili teşbîhçi (anthropomorpist) anlayış, cüz'î irâde, büyük günah işleyenlerin ve Cemel Savaşı'na katılan tarafların konumu gibi problemlerin tartışmasına iştirak edenlerin kendi görüşlerini Kur an ve Sünnet'den metinler iktibas etmekle birlikte belli bir akıl yürütme metodunu kullanmaya başlamaları kelam ilminin teşekkülüne yol açmıştır. Bu husus söz konusu problemlerin oluşumunda iç sebeplerin, İslam toplumunun kendi iç dinamiklerinin etkisinin olduğunu göstermektedir. Dâhilî sebeplerin yanında, fetihler ve daha başka yollarla çeşitli kültürlere mensup milletlerle karşılaşılması da bu ilmin teşekkül etmesine katkı sağlamıştır. Elbette hiçbir düşünce veya felsefi sistem bütünüyle bağımsız değildir. Mutlaka önceki veya dönemindeki başka bir düşünceden etkilenmiştir. Mutlaka onun da etkilediği düşünceler olmuştur. Öyle olunca İslâm kelâmının başka dini ve felsefi düşüncelerden etkilenmiş olması, onun orijinalliğine halel getirmez.

İlk büyük kelam ekolü olan Mu'tezile, ortaya çıkışından itibaren bir yandan Müslümanlar arasında o dönemde itikadî tartışmalarla ilgili konumunu belirleyerek "beş esas"tan (*el-usülü* 'l-hamse) ibaret olan temel düşüncelerini geliştirmiş, diğer yandan İslam coğrafyasına içinde yetiştikleri eski felsefî kültürleri ile katılan insanlara İslam'ı tanıtıp kabul ettirebilmek için ispat ve izahta akla yer vermiş, bu amaçla ilmî bir metot kullanmıştır. Zira Yahudilik ve Hıristiyanlığın çeşitli görüşleri değişik vesilelerle kelamcıları meşgul etmişse de onlar ilk iki asırda asıl mücadeleyi tevhidi tanımayan düalist akımlar (Seneviyye) ve nübüvveti kabul etmeyen mülhid gruplarla yapmışlardır. Mu'tezilüer münazaralarda kullandıkları cedel metoduyla âlemin kıdemi görüşünde olan Dehriyye ve İslam'a aykırı anlayışları simgeleyen Zenadıka da dahil, bütün bu grupların İslam inancına yönelik tesirlerini bertaraf etmeye çalışmışlardır.

Mu'tezile hakkında genellemeler yapılması doğru değildir. İncelediğimiz hicri ikinci asırdaki Mutezile âlimleri, diğer adı ile "Felsefî olmayan Mu'tezilî Kelâm Dönemi" dönemi âlimleri ile hicri üçüncü asır ve sonrasında siyasallaşan ve vahy-akıl dengesinde vahyin aleyhine bir tutum segileyen Mu'tezile alimleri a arasında bir ayrım yapılmalıdır. Hicri ikinci asırda kelam ilminin kurucuları olan Mu'tezile âlimlerininin akılcılığını vahyi dışlayan bir akılcılık olarak değerlendirmek büyük bir haksızlık olur. Onların akılcılığında Aydınlanma düşüncesinde olduğu gibi ilahî rehberliği yok sayan Kur'anî hidayetten bağımsız bir akılcılık yoktur. Özellikle onlar sem'î konuların aklî istidlalle bilinmesinin caiz olmadığına vurgu yapmışlardır.

İncelediğimiz ilk dönem Mu'tezile âlimlerinin Müslüman toplumu içerisinde ortaya çıkan siyasal ve sosyal hadiseleri değerlendirme ve bunlara çözüm bulma ve gerektiğinde ilmi bakış açısıyla yöneticilerin yaptığı yanlış uygulamalara karşı mücadele etme konusundaki katkıları son derece değerlidir. Onlar bu mücadeleleriyle İslam toplumunda düşünce hürriyetinin kıymetini ve olmlu muhalefetin gereğini yaşayarak göstermişlerdir.

Mu'tezile kelam ekolunun kurulması ve Ashabü'l-hadîs'in karşı atağı ile birlikte esasen Ehl-i sünnet kelamının teşekkül süreci de başlamıştır. Bir kısım Ehl-i sünnet âlimi, Selefin yolunda gitmekle birlikte, felsefenin giderek yayılması sebebiyle, naslarla sınırlı bir yaklaşımı yetersiz

[92] Türcan, "Mu'tezile'nin ortaya çıkışı bağlamında dinî ve sosyo-kültürel çevre", 52.

bulmaya başladı. Onlar Selefin görüşlerim muhafaza ederken bunları daha iyi savunmak için karşı tarafın daha etkili gibi görünen metodundan istifade yolunu denediler. Bunda akıl yürütmeyi sem'î konulara da yayma aşırılığını önleme isteğinin de rolü vardı. Böylece cumhurun benimsediği prensipler ile Mu'tezile'nin diyalektik akılcı anlayışı birleşerek Ehl-i sünnet kelam metodu ortaya çıktı. Hicri ikinci asrın sonlarından itibaren Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Abdullah b. Küllab el-Basrî (ö.240/845) ve Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman el-Kalânisî (ö. 255/869) metodun ilk temsilcileri oldular. Üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde ise Basra ve Bağdat yörelerinde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Semerkant yörelerinde ise Ebu Mansür el-Matürîdî Ehl-i sünet kelamını sistematik hale getirdi.

Hicri ikinci asırdaki Mu'tezîle kelamcılarının sıfatların nefyi noktasına yaklaşmalarının arka planında, teslis inancı gibi Hıristiyanların düştüğü hataya düşülme endişesi ve haşviyyenin haberi sıfatlar konusunda hiçbir şekilde tevile yanaşmaması neticesinde insan biçimci tanrı tasavvuru üzerinden insan hürriyetini yok sayan cebrî düşüncenin yaygınlaştırılması endişesi vardır. Bu endişelerinde haklılık payının olduğunu yukarıda verilen bilgiler teyid etmektedir. Hicri üçüncü asır ve sonrasında güçlü bir felsefi disiplin oluşturan Müslüman filozoflardan bazıları, Helenistik felsefenin değişik akımlarından etkilenerek Allah'ın sıfatlarını bütünüyle nefyetmişlerdi. Bu dönemde Mu'tezili kelamcılar da bu felsefi düşüncelerden fazlasıyla etkilenmişler ve sıfatların inkârı konusunda aklî burhanlarla görüşlerini teyid etme gayretine girmişlerdir. Neticede bu konuda onlardan bazıları da filozofların görüşünü aynen benimsemişler, sıfatları zatın aynı olarak kabul etmişler, bundan dolayı da onlar muattıla (btünüyle Allah'ın sıfatlarını yok sayan) olarak isimlendirilmişlerdir. Bu bakımdan Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö.***) de ifade ettiği gibi hicri ikinci asırdaki Basra Mu'tezile mektebine mensup olan kelamcıları muattıla olarak kabul etmek doğru değildir. Onlar, Müşebbihe ve Mücessime'nin yaydığı şüphelere doğal bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Biliyoruz ki Vasıl ve arkadaşlarının gayesi, İslâm akidesini savunmak ve ona arız olan tehlikelerden korumaktı. Ancak bu gayenin tahakkukunda bazı metodik hatalar yapmışlardır. Bununla birlikte onlar kelam ilmnin teşekkül sürecini başlatmışlar ve ayrıca bu ilme önemli katkılar sağlamışlardır.

KAYNAKÇA

Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî Kâdî. *Kitâbu Fadli'l-i'tizâl ve tabakâti'l- Mu 'tezlle ve mubâyenetihim li sâiri'l-muhâlifîn*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1393/1974.

Adıvar, Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din,* 2.baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969.

Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

Aruçi, Muhammed. "Vasıl b. Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 42:539-541. İstanbul: TDV yayınları, 2012.

Atvân, Hüseyin, *el-Fıkhu'l-İslâmiyye fi Bilâdi'ş-Şâm fi'l-Asri'l-Emevî,* Amman: Dâru'l-Cîl, 1986.

el-Bağdâdî, Abdulkahir. *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: Daru'l-marife, 1417/1997.

el-Bağdadî, Hatîb. *Târihu Bağdat,* Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabî, ts.

Boer, T.J De. *İslam'da Felsefe Tarihi*, trc, Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.

el-Cabirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* trc. Burhan Köroğlu v.dğr, 2.baskı, İstanbul: Kitabevi yayınları, 2000.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 31:391-401. İstanbul: TDV yayınları, 2006.

Doğan, Lütfi v.dğr (trc). "Hasan-ı Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a mektubu". *Ankara üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*, 3/3-4,(1954):75-84

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag Gmbh, Wiesbaden, 3.baskı, Wıesbaden: 1980.
Garadaş, Cağfer. "Mutezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci. *Marife*, *3*/3, (Aralık 2003):13.
Hârûn, Abdüsselâm Muhammed. *Nevâdirü'l-mahṭûṭât*, Kahire: 1371/1951.
el-Hayyûn, Reşid. *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdad,* London: Daru'l-Hıkme,1997.
Hüseyin, Atvân. *el-Fımku'l-İslâmiyye fi Bilâdi'ş-Şâm fi'l-Asri'l-Emevî,* Amman: Dâru'l-Cîl, 1986.
İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Ikdu'l-Ferîd*, thk, Mufîd Muhammed Kumeyha, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983/1404.
İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukadimetu İbn Haldun*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dımeşk: Mektebetu'l-Hidaye, 2004.
İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
İbn Kesir, İsmail. *el-Bidaye ve'n-nihaye,* Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2003/1423.
İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasan el-Kayrevanî. *el-Umde fî Mehânî'ş-şi'rve âdabihî ve ve nakdih*, nşr, M.Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Dâru'l-cîl,1971.
İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Tahafütü tehafüt*, thk, Süleyman Dünya, (Kahire: Daru'l-mearif, 1963), 777.
İbn Teymiyye, Ahmed. *Mecmûʿu fetâvâ*, Rıyad: Daru âlemi'l-kütüb, 1991/1412.
İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbu tabakâti'l-mu'tezile*, thk. Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut: 1961/1380.
İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*, thk. Yûsuf Ali Tavîl, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2010.
İlhan, Avni. "Amr b. Ubeyd". *Türkiye diyanet vakfı ansiklopedisi.* 3:93. İstanbul: TDV yayınları 1991.
el-Mızzî, Cemâluddîn Ebi'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992.
en-Neşşar, Ali Sami. *Neş'etü fikri'l-felsefî fi'l-İslâm,* Kahire: Daru'l-mearif,1977
Orman, Sabri. *İktisat, tarih ve toplum*, İstanbul: 2001.
Öz, Mustafa. "Dırar b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.*9:274-275. (İstanbul: TDV yayınları, 1994.
Özel, Ahmet. *"*Atâ b. Yesâr*". Diyanet İslam Ansiklopedisi.* 4:37-38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
Özel, Ahmet. *Hanefî fıkıh âlimleri*, İstanbul: Diyanet vakfı yayınları,1990.
er-Râzî, Fahreddin. *et-Tefsiru'l-kebir,* Kahire: el-Matbaatu'l-behiyyeti'l-Mısriyye, 938/1357.
er-Rebîî, Fâlih. *Târîhu'l-Muʿtezile: fikrühüm ve ʿaḳâʾidühüm*, Kahire: 1421/2001.
Safvet, Ahmet Zeki. *Cemheratu Hutabi'l-Arab*, Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1933/1352.
Sezgin, Fuat. *Arap-İslam bilimleri tarihi*, Almanca Aslın Türkçe trc, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı yayınları, 2015.
eş-Şahin, Muhammed Ömer. *Târîhu'l-Mevâlî ve devruhum fî hayâti'l-ictimaiyye ve'l-iktisâdiyye fî sadri'l-İslam ve'd-devleti'l-Emeviyye*, Musul: ty.
eş-Şehristanî, Abdulkerim. *el-Milel ve'n-nihâl,* tsh. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty
Şerif, Muhammed Bedî'. *es-Sırâ' beyne'l- Mevâlî ve'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.
et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 2.baskı, Kaire: Daru'l-mearif, 1971.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftahu's-saade ve misbahu's-siyada fî mevzûâtu'l-ulûm*, thk. Kamil Bekri-Abdu'l-Vehhab Ebu'n-Nûr, Kahire: Daru'l-kütübi'l-hadîse, 1968.
Topaloğlu, Bekir. *Kelam ilmi,* İstanbul: Damla yayınevi, ts.
Türcan, Galip. "Mu'tezile'nin ortaya çıkışı bağlamında dinî ve sosyo-kültürel çevre". *Marife dergisi*, 42/1 (2019):44,64,56.
Watt, William Montgomery. *İslâm düşüncesinin teşekkül devri,* trc. E Ruhi Fığlalı, Ankara: 1981.
Wolfson, H. Austryn. *Kelam felseefeleri,* trc. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001.
Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 11:353. İstanbul: TDV yayınları, 1995.
Yiğit, İsmail. "Mevâlî*". Diyanet İslam Ansiklopedisi.* 29:425. İstanbul: Türkiye diyanet vakfı yayınları, 2004.

HİCRİ İKİNCİ ASIRDA MU'TEZİLÎ AİDİYETİN OLUŞUMUNDA TEMEL MESELELER

(قضايا أساسية في تكون الإنتماء المعتزلي في القرن الثاني الهجري)

Abdullah Ömer Yavuz

Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Research Assistant Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects Kayseri, Turkey

aomeryavuz@erciyes.edu.tr orcid.org/0000-0001-7381-0416

GİRİŞ

İslam düşünce ekolleri olan mezheplerin tarihsel gelişimleri belirli süreçler üzerinden şekillenmektedir. Bu tarihsel serüvenin öne çıkan dönemlerinden birisi, mezheplerin oluşum süreçleridir. Özellikle mezheplerin bu ilk dönemine dair sonradan yazılmış mezhep içi metinlerin belirli kabulleri dayatması, değişimi zor algılara sebep olmaktadır. Daha da önemlisi mezhepler, kendisini konumlandırma amacıyla ilk döneme dair bir tarih inşa etmektedir. Mezheplerin tarihi açısından üzerinde ısrarlı bir şekilde durulmayı hak eden problemlerden birisi budur. Bir yandan oluşan algının arkasında yatan temel dinamikleri ortaya çıkararak mezhebin gelişimini tespit etmek bir yandan da mezhebin oluşumunun hangi yollardan geçtiğini incelemek, sorunun iki yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözünü ettiğimiz bu çerçeve, mezheplerin sanıldığı üzere tek bir anayol üzerinden ilerlemediğini, farklı caddelerden dolaştığını hatta bilinmeyen sokaklardan geçtiğini ortaya koymaktadır.

Mezheplerin oluşumuna dair algının ve tarihin yeniden inşa edilmesi faaliyetlerinin yanı sıra ekolleşme meselesi çeşitli etkenleri barındırmaktadır. Bir düşüncenin mezhep haline gelmesi zamana ihtiyaç duyar. Öncelikle belirli bir sorun üzerinden ifade edilen fikirlerin değişimi ile başlayan farklılaşma, hoca-talebe ağı ile toplumsal bir zemine yönelerek mevcut yapıların dışında bir öteki olmaya çalışır. Aslında muhataplık ilişkileriyle birlikte mezhebin nüveleneceği alan ortaya çıkar. Bu bağlamda mezhepler öncelikle bir aidiyet olarak karşımızda belirir. Devamında ise kimlik haline bürünür.

Sosyal teoride pek çok tartışmanın olduğu konuların başında bahsi geçen aidiyet ve kimlik meselesi gelmektedir. Aidiyet, bir mensubiyet biçimi olarak bütünün parçasını ifade eder. Dolayısıyla da kimliği de kapsayan genel bağdır.[1] Kimlik ise kişinin toplumsal, politik, kültürel varlığını tanımlayan ve ona farklılık kazandıran niteliktir.[2] Aidiyet, tabiî bir bağlanma süreci olarak gözükürken kimlik, bu bağlanma aşamasını aşarak "öteki"ye göre konum almayı öne çıkarmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi açısından ise mezhebin oluşum süreci bir aidiyet inşası olarak değerlendirilebilir. Bahsini ettiğimiz oluşum devresinde ortaya çıkan meseleler de aidiyeti merkeze alarak incelenebilir.

Teorik düzlemde ifade ettiğimiz söz konusu problemi pratik bir zeminde belirli bir mezhebi (Mu'tezile) eksene alarak tartışmak, bu araştırmanın konusunu oluşturmaktadır.

[1] İlkay Şahin, "Yol Bir, Sürek Binbir - Modernleşme, Kimlik ve Topluluk: Alevilik Örneği", *Kimlik ve Din*, ed. Mustafa Macit, Abdullah Özbolat (Adana: Karahan Yay., 2016), 143-144.

[2] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 2010), 940.

Bilindiği üzere İslam düşünce tarihi açısından H. II. asır, kıymetli bir zaman dilimi olup mezheplerin oluşumunda da dikkat çekmektedir. Muʿtezile'nin oluşumu açısından da bahsi geçen asırdaki gelişmelerin incelenmesi, mezhebi aidiyetin nasıl şekillendiğini gösterebilir. Mu'tezilî aidiyetin gelişimi yeknesak bir bütünlüğe sahip gözükmemektedir. Bu durum ekolleşmenin doğal bir sonucu ve gereği olarak değerlendirilebilir. Öyleyse ekollerin ortaya çıkışı, dikey bir düzlemde değil yatay farklı farklı düzlemler üzerinden okunmalıdır. Dolayısıyla metodolojik yaklaşımların da sorgulanmasına ihtiyaç duyulabilir.

Çalışmanın doğası dikkate alındığında parçalardan hareketle bütüne ulaşma yaklaşımı, temel bilimsel metodun tümevarım yöntemi olmasını zorunlu hale getiriyor. Bunun yanı sıra tarihsel süreci dikkate almakla birlikte kronolojiyi tek ölçü haline getirmeden tarihe bütün yönleri ile odaklanan bütüncül tarih anlayışı benimsenmektedir. Bununla bağlı olarak zamanın çok katmanlı olabileceği prensibi dikkate alınmaktadır.[3] Çalışma alanının mezhepler olması nedeniyle fikir ve hadise irtibatını dikkate alan yöntem ilkesi göz önünde bulundurulmuştur.

1. MUʿTEZİLÎ FİKİRLERİN KÖKENLERİ

İslam düşünce tarihinde akla verdiği önemle bilinen mezheplerin başında gelen, Muʿtezile'nin tarihine dair genel bir anlatı vardır. Muʿtezile, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) arasındaki tartışmadan başlatılır. Basra mescidindeki bu münakaşa büyük günah işleyen kimsenin durumuna dairdir.[4] Tartışmalar neticesinde ortaya çıkan el-menziletü beyne'l-menzileteyn teorisi üzerinden Muʿtezile kelâmı yavaş yavaş inşa edilir. Kader, halku'l-Kuʿân gibi düşünce tarihinde bir çok münazaraya konu olan kelâmî bahisler de Muʿtezile sınırları içinde takdim edilir. Yabancı fikirlere karşı İslam'ın savunulması ve felsefi eserlerin tercümesi, Muʿtezile'nin dış kaynağı olarak gösterilir.[5] Bu genel anlatı ve kabullerin neticesi olarak İslam düşüncesinde Muʿtezile hem dış kaynaklardan beslenmiş hem aklî yorumların membaı olmuş hem de ilk kelâmî fikirleri ortaya koymuş bir mezhep olarak konumlandırılır.

Mezhepleri bu tür genellemeler üzerinden değerlendirmek sıkça karşılaşılan bir durumdur. Buna ilaveten tarihsel veriler ve yöntemler ile genel kabullerin yeniden değerlendirilmesi önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu minvalde Muʿtezile'ye atfedilen çeşitli kelâmî meselelerin daha önceki zamanlardan itibaren tartışılmaya başlandığını söylemek mümkündür. Emevî iktidarının kendi otoritesini korumak amacıyla siyasi yetkilerini Allah'tan aldıklarını iddia etmeleri, kader anlayışı üzerine çeşitli değerlendirmelere yol açtı. Emevî siyasetinin baskıcı, ayrımcı ve yıpratıcı politikaları bir anlamda kaderin bir tecellisi olarak görülüp gösterilmeye çalışıldı. Dahası toplumun bu durumu kabullenmesi telkin edilerek, karşı çıkmaları halinde dinden çıkacakları söylendi.[6] Tarih kaynakları, kader meselesi nedeniyle Emevîlere muhalefet eden kimselerin idam edilmeleri hakkında epeyce bilgi sunmaktadır. Bu kimselerden birisi de Saîd b. Abdillâh el-Cühenî olup Abdülmelik b.

[3] Mark T. Gilderhus, *Tarih ve Tarihçiler - Tarih Yazıcılığına Giriş*, çev. Emine Sonnur Özcan (Ankara: Birleşik Dağıtım Yay., 2011), 124-125; Paul Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım (İstanbul: Metis Yay., 2014), 37.

[4] Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 69; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 76; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yay., 2021), 318.

[5] Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 45-48.

[6] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 132-136.

Mervân tarafından öldürüldü.[7] Saîd'in ağabeyi olan Maʿbed b. Abdillâh el-Cühenî (ö. 83/702) ise Kaderîyye olarak bilinen grubun ilk temsilcilerinden birisidir. Buna ilaveten, Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437), Muʿtezile'nin Medine tabakası içerisinde Maʿbed el-Cühenî'yi zikretmektedir.[8] Hasan-ı Basrî ile irtibatı olduğu anlaşılan Maʿbed'in, Emevîlere karşı bazı isyan hareketlerini desteklemesi ve Haccac'ın kader anlayışına sert bir şekilde itiraz etmesi[9] onu Kaderîler arasında ön plana çıkardı. Özellikle kader ve irâde hürriyeti konusundaki yaklaşımları, Mu'tezilî görüşlere etki etti. Kader konusundaki görüşleri ile özdeşleşen isimlerden bir diğeri ise Gaylân b. Müslim ed-Dımaşkī en-Nabâtî (ö. 120/738 civarı) olup Emevî iktidarına muhalefeti nedeniyle öldürüldü. Muʿtezilîler onu Muʿtezile'nin dördüncü tabakasında zikrederken[10] makālât kaynaklarında hem Maʿbed'in hem de Gaylân'ın, Vâsıl başta olmak üzere çeşitli kimselere etki ettiği ve Muʿtezilî düşünceyi şekillendirdiği ifade edilmektedir.[11] Emevî iktidarının baskıcı kader anlayışı toplumun her kesiminden tepki almaktaydı. Basra'da ılımlı Hâricîler arasında da Kaderîler ile aynı düşünen kimseler bulunmaktaydı.[12] Hatta Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) meşhur listesinde muhaddîs olan Kaderîler bulunmaktadır.[13] Kaderîler, iyi fiilleri Allah'a, kötü fiilleri insanlara atfederek Emevi muhalefetine de zemin açtılar. Dolayısıyla mesele sadece kadere dair teorik bir tartışma olmayıp aynı zamanda siyasi bir yöne sahipti.

Geniş bir çerçeveden bakılacak olursa kaderle ilgili tartışmalar, Vâsıl b. Atâ'dan çok daha önce Emevîler ile başladı. Emevîlerin kader anlayışı, kendi otorite ve iktidarlarını pekiştirmeye dönük olduğu için toplumun her kesiminden tepkiler tebellür etti. Bu bağlamda Kaderîyye tek tip bir bütünlükten de son derece uzaktı. Meselenin Emevîler ile ilgili olan kısmı Abbâsî iktidarı ile sona erdi. Fakat irâde özgürlüğü meselesi, Muʿtezile'nin adalet ilkesi sınırlarında kökleşmeye devam etti. Nitekim Kaderîlerin Muʿtezilî olmayanları olsa da büyük çoğunluk Muʿtezile şemsiyesi altına girdi. Özellikle Mihne süreciyle birlikte Muʿtezile ve diğer ekoller arasındaki ötekileştirme artınca, Kaderî olmak ile Muʿtezilî olmak eş değer anlamlara sahip oldu.[14]

Muʿtezile'nin tarihsel serüveninde en büyük tartışmalar Mihne sürecine dairdir. Bu süreçte halku'l-Kurʿân fikrinin topluma zorla kabul ettirilmeye çalışılması, Muʿtezilî olmayan büyük kitlenin tarihsel hafızasında silinmez bir yer edindi.[15] On beş yıl kadar süren Mihne sürecini merkeze alarak Muʿtezile'yi tanımlamak, algının ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Mihne sürecinde başka mezheplerin de işin içinde olmasına rağmen suçlamalar Muʿtezile'nin üzerinde kaldı.[16] Muʿtezile tarihini bu denli etkileyen hadisenin temelinde halku'l-Kurʿân fikri yatmaktadır. Tıpkı kader ve irâde meselesinde olduğu gibi Kurʿân'ın yaratılmışlığı konusunda ilk fikirler Muʿtezilîlere ait değildir. Bu konuda ilk olarak Câʿd b. Dirhem'in (ö. 124/742) ismi öne çıkmaktadır. O, Allah'ın sıfatlarını reddederek Kurʿân'ın

[7] Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzîb* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1994), 4: 52.

[8] Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Muʿtezile* (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961), 133.

[9] Ebü'l-Hasan Ahmed Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakātü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1974), 334.

[10] Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakātü'l-Mu'tezile*, 229; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Muʿtezile*, 25.

[11] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 75-76.

[12] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 140.

[13] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maarif* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969), 625.

[14] Mesela Bağdâdî'nin yaklaşımı bu şekildedir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 65 vd.

[15] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 58-59.

[16] Mihne sürecinde bir örnek olması hasebiyle Hanefîlerin durumuna dair geniş bir değerlendirme için bk. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.

mahlûk olduğunu savundu. Bunun neticesinde dönemin halifesinin emri ile idam edildi.[17] Câʿd'dan sonra halku'l-Kurʿân görüşü, Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) tarafından sürdürüldü. Cehm de sıfatlar konusunda Câʿd gibi düşünüyordu. Bu durumda doğal olarak Kurʿân'ın mahlûk olduğu fikrini savunuyordu.[18] Nitekim Cehm ve taraftarlarına yönelik ağır eleştiriler, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Hanbelî gelenekten geldi. Kaleme alınan eleştirilerde temel nokta halku'l-Kurʿân meselesi üzerine düğümlenmekteydi.[19] Bu bağlamda Melchert, Ahmed b. Hanbel'in Cehm ve taraftarlarına yönelik küfür ithamına varan eleştirel tavrını, Muʿtezile ve diğer gruplara yönelttiği eleştirilerden daha ağır olarak değerlendirmektedir.[20] Cehmiyye'nin varlığına dair tartışmalar sürmekle birlikte Hanbelîler başta olmak üzere yazılmış reddiye literatürünün varlığı bahsi geçen tartışmalarla daha anlaşılır hale gelmektedir. Yine bu açıdan Hanefîler içinden Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) halku'l-Kurʿân fikrini savunması kendisini hedef haline getirmiştir.[21]

Muʿtezile ile halku'l-Kurʿân meselesini özdeşleştiren algıya rağmen bu konudaki tartışmaların Muʿtezile'nin ortaya çıkışından önce başladığı anlaşılıyor. Ayrıca mesele sadece Muʿtezile ile sınırlı kalmamış, farklı geleneklere mensup kimseler de Kur'an'ın mahlûk olduğu iddiasını savunmuşlardır.

Muʿtezilî fikirlerin ortaya çıkışının, İslam düşüncesinin o günkü şartları ve tartışmaları ile birebir irtibatlıdır. Emevî idaresinin kurguladığı kader-irâde denklemine yönelik toplumsal bir karşı duruşun yükselmesi önemlidir. Mesele sadece Muʿtezile'den başlamayıp çok daha öncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda dini-siyasi bir gerilimden bahsetmek mümkündür. Aynı şekilde Muʿtezile için ilk olarak gözüken el-menziletü beyne'l-menzileteyn meselesi de Hz. Ali-Muaviye döneminden beri süregelen politik tartışmaların dini-mezhebi alana yansımasının bir ürünüdür.[22] Daha da önemlisi bu zamana dek ortaya konulan yollardan ayrı üçüncü bir yol olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu konunun bir devamı olarak Muʿtezile ile İbâdiyye'nin büyük günah meselesi başta olmak üzere bazı kelâmî konularda benzer görüşler sarf etmesi hem Basra havzasında bulunmaları hem de İslam düşüncesinde ihtiyaç olarak gözüken üçüncü bir yolda buluşmaları ile izah edilebilir. Bütün bu toplumsal, siyasi, entelektüel bağlamlar çerçevesinde ilk Muʿtezilî fikirlerin İslam düşüncesi içinde yerel bir nitelik taşıdığı ve dönemin tartışmaları içinde şekillendiği söylenebilir. İslam'ı savunma refleksi ya da yabancı kültürlerle ilişkisi H. III. asırdan itibaren daha belirgin hale gelmiş olabilir. Tam da bu noktada Muʿtezilîlerin akılcı tavırları ve yaklaşımları da bahsi geçen zaman diliminden itibaren daha anlamlı bir portreye oturacaktır.

2. MUʿTEZİLÎ ÖNDERLİĞİN VÂSIL b. ATÂ ÜZERİNDEN KABULLENİLMESİ

Düşüncenin yeni bir mecrada akmasına neden olan olay veya olgular, mezheplerin ortaya çıkışında öncü bir rol üstlenmektedir. Travmatik bir olay ya da köklü bir tartışma sonrasında karizmatik bir liderliğin ya da tepkisel bir görüşün doğuşu, mezhebe giden yolda ilk adımdır.[23] Bu noktada mezheplere dair en temel kabullerin başında "kurucu imam" fikri

[17] Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, 2010), 31; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 5: 433.

[18] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 127; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 104.

[19] Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 140-165.

[20] Christopher Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 84.

[21] Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 114-116.

[22] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 242-245.

[23] Kalaycı, bir mezhebin oluşumunu, üç temel aşama üzerinden ele almaktadır. Bunlardan ilki yaratıcı bir eylemin gerçekleşmesi ile meydana gelen karizmatik bir liderin ya da devrimin doğuşudur. Bk. Mehmet Kalaycı,

gelmektedir. Halbuki mezhepler için kurucular değil süreçler ön plandadır. Kurucu olarak nitelenen ilim adamı ile başlayıp sonrasında farklı bilginlerin katkısı, toplumsal tabanın oluşması, görüşlerin sistemleşmesi ve metinler üzerinden bir literatüre dönüşmesi gibi uzunca süren başka aşamalar neticesinde mezhepler kendisine yer edinmektedir. Hatta Kalaycı'ya göre, mezhepleri tamamlanmamış süreçler olarak değerlendirmek gerekir.[24] Bir diğer önemli mesele ise mezheplerin sonraki müntesiplerinin ilk temsilcilerin olduğu dönemi yeniden inşa etme çabalarıdır. Her mezhep ya da toplumsal hareketler kendisine dönük bir geçmiş kurma zorunluluğu hisseder. Bu davranışın altında pek çok neden bulunsa da söz konusu problem, mezhep içi kabullerin tespiti ve mezhep aidiyetinin oluşumu açısından dikkate değer veriler sunmaktadır.

Muʿtezile tarihi açısından Vâsıl b. Atâ isminin karizmatik bir önderliğe gelişi meselesi, H. II. asır İslam düşüncesi açısından kritik bir dönemece sahiptir. Bilindiği üzere Hasan-ı Basrî ve etrafındaki entelektüel sınıfın, Basra merkezli olarak güçlü bir konumu vardı. İlmi etkileşimin had safhada olduğu bu dönem farklı fikirlerin tezahürü açısından da mümbit bir sahaya sahipti. Muʿtezile'ye atfedilen kader başta olmak üzere çeşitli görüşlerin önceden başlayarak gündemde olması bunun bir göstergesiydi. Böylesi bir ortamda Hasan-ı Basrî ile büyük günah meselesine dair bir tartışmanın neticesi, o güne dek ifade edilmemiş yeni bir düşünceye zemin hazırladı.

Hasan-ı Basrî ile arasında tartışma geçen kimsenin kim olduğuna dair çeşitli rivâyetler kaynaklarda yer almaktadır. Çünkü Muʿtezile'nin oluşumunda el-menziletü beyne'l-menzileteyn fikri ilk adımı oluşturdu.[25] Bu tartışmada el-menzile düşüncesini ifade eden kişi de tarihsel bir rolü üstelenmiş oldu. Erken dönem Muʿtezilî kaynaklarda Vâsıl'ı öne çıkaran bir yaklaşım vardır. Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Osmân el-Hayyât (ö. 300/913) sorunun temelinde yer alan büyük günah meselesine dair diğer görüşlere de yer verip Vâsıl'ın haklılığını ispatlamaya çalışmaktadır.[26] Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâʿbî (ö. 319/931) de aynı tavır içinde Vâsıl'ı öne çıkaran bir tutuma sahiptir.[27] Bu dönemdeki Sünnî kaynaklar ise Amr b. Ubeyd üzerinde durmakta, Hasan-ı Basrî'den ayrılanın o olduğunu iddia etmektedir. Mesela İbn Kuteybe, Amr'ın kader başta olmak üzere çeşitli görüşlerini de ifade ederek onu öne çıkarmaktadır.[28] Amr b. Ubeyd, hadîs rivâyeti ile ilgilenerek Ashâbu'l-Hadîs içinde tanındı. Fakat kendi görüşlerine uymayan konulardaki rivâyetleri reddetmesi ona karşı ciddi bir muhalefete sebep olduğu gibi güvenilir râvî olarak değerlendirilmemesine de yol açtı.[29] Sonraki dönem hem Muʿtezilî olan hem de Muʿtezilî olmayan kaynaklarında ise Vâsıl ve Amr arasında daha dengeli yaklaşımlar öne çıktı. Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Amr b. Ubeyd'in azadlı köle oluşuna vurgu yapan bir üslûp takınsa da Vâsıl'la birlikte onu da zikretti.[30] Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ise Vâsıl'la birlikte Amr'ı da

"Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 210.

[24] Mehmet Kalaycı, "Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(Ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, ed. Hayati Hökelekli, Vejdi Bilgin (Bursa, 2015), 227-245.

[25] Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1936), 29-31.

[26] Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyât, *Kitâbu'l-İntisar ve'r-red alâ İbni'r-Râvendi el-mülhîd*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, 1993), 164-168.

[27] Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Belhî, *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat.*, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi (KURAMER - Dârü'l-Feth, 2018), 159-160.

[28] İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 482.

[29] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 104.

[30] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 68-69.

olayın merkezinde kabul etti.[31] İbnü'l-Murtazâ, Vâsıl'ı ve Amr'ı birlikte değerlendirerek ikisine de önem verdi.[32] Meselenin bir başka versiyonunda ise olayın gerçekleştiği zamanda Hasan-ı Basrî'nin öldüğü ve yerine Katade'nin geçtiği şeklinde rivâyetler de bulunmaktadır.[33] Anlaşıldığı kadarıyla Basra mescidinde yaşanan hadise, farklı bilgilerle bize ulaşarak belirli oranda muğlaklığa neden oluyor. Vâsıl ile Amr arasında gidip gelen önderliğin Vâsıl lehine ağır bastığı anlaşılmaktadır. Fakat zaman ilerledikçe hem Mu'tezilî kaynaklar hem de diğerleri Vâsıl b. Atâ'nın rolünü teslim edip Amr b. Ubeyd'i de yanına yerleştiren daha dengeli bir yoruma ulaştılar.

Vâsıl b. Atâ, kelâmî konularla çok uzun süre ilgilenmişti. Bu ilgi Basra'ya gelmeden önce başlayan bir sürece sahipti. İyi bir hatip olan Vâsıl'ın Emevî valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'in huzurunda irâd ettiği hutbe oldukça meşhurdu. Vâsıl, râ harfini düzgün telaffuz edemediğinden bu harfin geçmediği kelimeleri seçerek konuşma yaptı.[34] İlmî birikimi, hitabeti, zühde olan düşkünlüğü ile insanları cezbeden tutum içinde olması, Vâsıl b. Atâ'ya teveccühü artırmaktaydı. Öte yandan Amr b. Ubeyd ise sert kişiliği ile bilinmekteydi. O, Vâsıl gibi kelâmî meselelerin tamamıyla ilgilenmektense kader gibi bazı konulara yoğunlaşmıştı. Bu bağlamda muhaddîs olması hasebiyle hem rivâyetlerin değerlendirilmesine hem de Ashâbu'l-Hadîs ile rivâyetlerin tartışılmasına odaklanmıştı.[35]

Vâsıl b. Atâ'nın öne çıkmasının bir diğer sebebi kurduğu ilişkiler ağıdır. Vâsıl, dönemin ilim adamlarıyla iyi ilişkiler geliştirdi. Mesela bunlardan birisi Zeyd b. Ali (ö. 122/740) olup Emevîlere karşı isyan ederek Zeydiyye'nin oluşumunu başlatmıştır.[36] Ayrıca ilerleyen dönemde Mu'tezile ve Zeydiyye'nin yakınlaşmış oldukları düşünüldüğünde bu irtibat daha da anlamlı gözükebilir. Vâsıl'ın talebe yetiştirme ve onları başka yerlere gönderme konusunda da mâhir olduğu bilinir. Kaynaklarda Vâsıl'ın bazı öğrencilerini çeşitli memleketlere göndererek dâilik vazifesi verdiği ifade edilir. Dâiliğin Emevîlerin son dönemine denk gelmesi, Abbâsî İhtilâlinden hemen önce yaygınlaşması politik bir içeriğe sahip olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Aydınlı'ya göre, Vâsıl ile Abbâsî liderleri arasında bağ olmaması hasebiyle böylesi bir irtibat söz konusu değildir. Fakat dönemin hâlet-i ruhiyesi itibariyle Emevîlere dönük öfkenin çeşitli gruplarca taşındığı da göz ardı edilemez.[37] Talebelerin dâilik vazifesiyle çeşitli memleketlere gönderilmesi el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker prensibi ile doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca Basra'daki İbâdîlerin dâi göndermelerinden etkilenmiş olması da muhtemeldir. Bütün bu gelişmeler ve kişisel özellikler bir arada düşünüldüğünde Vâsıl b. Atâ'nın Amr b. Ubeyd'den daha öncü bir lider olduğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak da Mu'tezilî oluşumun ilk safhasında onun önderliği kabul gördü. Mu'tezilî fikirlerin zamanla olgunlaşmasıyla birlikte mezhebin literatüründe Amr'ın konumuna vurgu öne çıktı.

3. AİDİYETİN GENLEŞEN DÜŞÜNCEYİ SINIRLANDIRMASI

[31] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 76. Ayrıca bir başka değerlendirme için bk. Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1994), 6: 8.

[32] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, 29-30.

[33] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 319; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 61.

[34] Belhî, *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat.*, 159; Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakātü'l-Mu'tezile*, 235-236; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, 29-31.

[35] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 76-77; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3: 460-462.

[36] Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakātü'l-Mu'tezile*, 235 vd; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, 33; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 80.

[37] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 79.

Ekolleşme sürecinin doğasında asgari kabuller üzerinden bir araya gelerek anlaşma çabası öne çıkmaktadır. Tarihsel süreçte hem mezhepler hem de diğer ekoller için bu çabanın yansımalarını görmek mümkündür. Aslında mezhebi oluşumların bir aidiyet formuna dönüşmesi beklenilen bir durumdur. Bu bağın sağlam kurulması zamanla aidiyetin kimliğe dönüşmesine imkân tanıyacaktır. Mezhepler, tek tip yapılar üzerinden çizgisel bir ilerleme ile anlaşılamaz. Farklı grupların aynı mezhep çatısı altında olmaları, birbirinden farklı düşüncelerin tek bir isim altında ifade edilmesine neden olur. Bu durumda mezhep içi farklılıklara işaret edilmesi gerektiği gibi çoklu teoremlere de ihtiyaç duymaktadır. Bahsi geçen bu karmaşanın, mezheplerin oluşum dönemlerinde fazlaca yaşanması doğal akışa uygundur. Ayrıca bu noktada mezhep içinde belirli görüşler üzerinden temel kabullerin belirginleşmesi önem kazanır. Mezhebi oluşumların akacakları belirli bir mecrayı bulması ve ısrar etmesi ekolleşmeye ivme kazandıracaktır. Fakat aynı süreç fikirlerin belirli alanlarda daralmasına yol açabilmektedir.

Mu'tezile'nin oluşum döneminde Vâsıl ve Amr'dan sonraki sürece dair bilgi boşluklarının olduğunu baştan kabul etmek gerekiyor.[38] Bununla birlikte Vâsıl ve Amr'dan sonra Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50) kadar olan döneme dair görmezlikten gelinen bir kesitin olduğunu da söyleyebiliriz. Bu dönemin mezhebi aidiyetin inşasında bir dönüşüm ve hesaplaşma içerdiği tahmin edilebilir. Mu'tezile çatısı altında toplanan farklı grupların varlığı görülmek istenmese de bir hakikat olarak durmaktadır.

İncelemeye çalıştığımız bu dönemde henüz mezhepler arası net ve keskin çizgiler de oluşmuş değildi. Özellikle isyan hareketlerinde bu durum göze çarpıyordu. Abbâsîler ile Ali oğulları arasındaki çatışmanın bir sahnesi olarak Muhammed b. Abdullâh en-Nefsü'z-Zekiyye (ö. 145/762) tarafından yönetilen isyana[39] katılanlar arasında Amr b. Ubeyd'in talebeleri de vardı.[40] Her ne kadar isyan sürecinde mehdîlik ve vasîliğe dair tartışmalar olsa da meselenin siyasi bir hak arayışı çerçevesinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.[41] Bu isyana katılan çevrelerin de Abbâsî siyasetine muhalif oldukları anlaşılıyor. Amr'ın öğrencisi olan Mu'tezilîlerin işin içine dâhil olması kadar bu isyandan uzak duran Mu'tezilîler de vardı. Makālât literatüründe ise bu isyana katılan grup üzerinde pek durulmamaktadır. Mu'tezilîler ile Abbâsîlerin ilişkisinin belirli kabuller ile kristalize edilmesi ise yaygın bir tavır olarak oldukça manidardır.

Mu'tezilî aidiyetin kendisini şekillendirdiği bu dönemde temel i'tikādî ilkeler henüz ortak bir zeminde değildi. Bu nedenle Mu'tezile şemsiyesinde olduğu halde dışlanan bazı kimseler oldu. Bunların başında ise Dırâr b. Amr (ö. 200/815) gelmekteydi. Mu'tezile'nin ilerleyen zamanda temel prensibi olacak olan usûl-i hamsesini benimsememiş olsa da Dırâr, Basra'da Mu'tezile'nin önemli bilginlerinden birisiydi.[42] İlim meclislerinde Mu'tezile'yi o temsil etmekteydi. Fakat Ashâbu'l-Hadîs ile olan sorunları ve zındıklıkla suçlanması nedeniyle hakkında takibat yapıldı. Öldürülmesi yönünde fetva verildi. Bu zor süreçte ona destek olan kimse ise Mu'tezilîleri ilim meclisine dâhil eden Yahya b. Hâlid el-Bermekî'ydi.[43] Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz'in (ö. 255/869) naklettiğine göre, Dırâr'ın Vâsıl b. Atâ

[38] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 52.

[39] Nefsü'z-Zekiyye isyanı, Abbâsîlerin kuruluş dönemindeki önemli siyasi olaylardan birisidir. Detaylı bir değerlendirme için bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları* (İstanbul: Klasik Yay., 2020), 37 vd.

[40] Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3: 245.

[41] Sıddık Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu - Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yay., 2012), 137-141.

[42] Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*, 31.

[43] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 544-545.

hakkındaki övücü şiiri onun Vâsıl ile olan bağını netleştirmektedir.[44] Aydınlı'ya göre, görüşlerinin Ebû Ma'n Sümâme b. Eşres en-Nümeyrî (ö. 213/828) ve Câhiz tarafından benimsenmesi de önemli bir göstergedir.[45]

Mu'tezile geleneğine bakıldığında, Dırâr b. Amr'ı mezhebin dışında görmek yaygın bir kanaattir. Hayyât, onun önceden Mu'tezilî olduğunu sonrasında mezheplerinden ayrıldığını ifade etmektedir. Ardından Dırâr hakkında çeşitli eleştiriler getirerek, teşbihe yakın görüşlerini sıralayarak onu neden Mu'tezilî saymadıklarını ispat etmeye çalışır. Son olarak, Dırâr b. Amr'ı Cehm b. Safvân'ın silsilesinden değerlendirerek dışlamaktadır.[46] Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), Dırâr'ın muhalif görüşlerinden dolayı Mu'tezile'den kovulduğunu söylemektedir.[47] Belhî, Dırâr'ın Mu'tezile'nin bazı görüşlerini kabul edip bazılarını ise kabul etmediğini vurgulayıp[48] onu Cehmîyye sınırlarına kaydırmaya çalışmaktadır.[49] Eş'arî makālât geleneğinde de Dırâr b. Amr, Mu'tezile'den ayrı değerlendirilmektedir. Kendisine atfedilen Dırâriyye fırkasını Bağdâdî Cehmîyye ile ele alırken[50], Şehristânî ise Cebrîyye'nin bir kolu olarak görmektedir.[51] Eş'arî ise Dırâr'ı Mu'tezile'den kovduran görüşün kulların fiilleri meselesi olduğunu ifade eder. Dırâr'a göre, kulların fiilleri yaratılmıştır. Bir fiilin iki faili vardır. Biri onu yaratan Allah diğeri ise onu gerçekleştiren kuldur.[52] Bu görüşleri ile Dırâr b. Amr, Mu'tezile'nin ilerleyen zamanda ana ilkesi olacak adalet prensibine ve kader anlayışına muhalif bir tutum sergilemektedir. Bundan dolayı Mu'tezile geleneğinden dışlanmıştır. Vefatından çok daha sonra yazılan makālât eserlerinde bile Mu'tezile'den ayrı görülmesi, hemen herkesin Dırâr'ı dışladığı savını güçlendirmektedir.

Mu'tezile geleneği geniş bir yelpazeye sahip olup içerisinde farklı grupları barındırmaktadır. Bu gruplar arasında hem i'tikādî hem de siyasi konularda ciddi farklılıklar göze çarpmaktadır. Mu'tezilî aidiyetin şekillenmesi için geniş düşünce alanının sınırlanması ve daraltılması öne çıkar. Bize göre bu durum mezhebin şekillenmesi için doğal bir refleks olarak gözükmektedir. Nitekim esas mesele usûl-i hamsenin kabullenilmesi ile yaşanmış, bu ilkelerde buluşamayan gruplar ekolün dışında değerlendirilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla Dırâr b. Amr başta olmak üzere çeşitli kimseler ve oluşumlar mezhebin sınırlarından dışarıya çıkarılmıştır.

Ekolleşme sürecinin bir aidiyet etrafında buluşması için asgari ortak fikirlerin kabullenilmesi gerekir. Dağınık ve kopuk gruplaşmaların bir araya gelmesi ancak böyle mümkün olabilir. Bu bağlamda Mu'tezilî aidiyete giden yolda usûl-i hamse[53] üzerinden belirli bir kabulün öne çıkmaya başlaması H. II. asrın dikkate değer gelişmelerinden birisidir. Bize göre usûl-i hamse, Mu'tezile'nin azami değil asgari şartıdır. Nitekim Hayyât, usûl-i hamseyi kabul etmeyi Mu'tezilî olmanın şartı olarak görmektedir.[54] Mu'tezilî aidiyetin ana omurgası bu beş esası kabul etmekten geçmektedir. Zira usûl-i hamse ile ilgili ilk eseri yazan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, daha önce üstünkörü ortaya konulan ilkeleri de sistemleştirerek Mu'tezile'yi

[44] Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb Kinânî Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin* (Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1948), 1: 35.

[45] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 53.

[46] Hayyât, *Kitâbu'l-İntisar ve'r-red alâ İbni'r-Râvendi el-mülhîd*, 133-134.

[47] Hâkim b. Kerrâme Cüşemî, *Şerhu uyûni'l-mesâil*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1974), 391.

[48] Belhî, *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat.*, 169.

[49] Belhî, *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat.*, 204-206.

[50] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 128-129.

[51] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 107-108.

[52] Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 281-282.

[53] Detaylı bilgi için bk. Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: Matbaatü'l-Ehliyye, 1974), 51-110.

[54] Hayyât, *Kitâbu'l-İntisar ve'r-red alâ İbni'r-Râvendi el-mülhîd*, 126-127.

bir aidiyet formuna dönüştürdü.[55] Böylece dağınık yelpazedeki Muʿtezilî düşüncelerin belirli bir zemini merkeze almaları mümkün oldu. Fakat usûl-i hamse formel olarak beş esas üzerinden benimsenmiş olsa da alt başlıklarında mezhep içi çeşitli ayrılıklar söz konusu oldu. Özellikle H. III. asırda bu ayrışmaya dair ciddi verilerin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Eşʿarî, Muʿtezile'nin beş esasını ve bunlara bağlı prensipleri inceledikten sonra hemen hemen aynı değerlendirmeleri yapmaktadır.[56] Dolayısıyla bir yandan Muʿtezilî bir aidiyet inşa edilirken aynı zamanda içsel bir farklılaşma ve ayrı düşünme bu kez aidiyet olgusu içinde yeniden başladı. Bu da bize mezheplerin tarihsel süreçlerinin nasıl bir döngüsellik içinde olduklarını gösteren önemli işaretlerden birisi oldu.

4. MEKÂNSAL FARKLILAŞMA: MUʿTEZİLE'DE BASRA VE BAĞDÂT AYRIŞMASI

Tarihsel sürece bakıldığında düşünce ve mekân/coğrafya arasında bir bağın bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Her medeniyet bir zeminden doğar. Coğrafi şartlara göre gelişir, kendisine akacak bir mecra bulur, sonunda ise yok olur. Bu açıdan düşüncenin şekillenmesinde ve söylem tutmasında bulunduğu mekânın etkisi vardır. Doğal şartlar, iklim, su kaynakları, ticaret yolları kadar mekânın/şehrin/bölgenin düşünce yapısı, entelektüel seviyesi, fikir çeşitliliği oraya anlam katar.[57] Mezhepler açısından da mekânın/şehrin/bölgenin bu yapısı muhatap olacağı kitleyi belirleyerek kendi düşüncesini de şekillendirmektedir. H. II. asırda Muʿtezile tarihi açısından dikkat çeken meselelerden birisi de Basra ve Bağdât merkezli mekânsal bir ayrışmadır.

Muʿtezile'nin ortaya çıkışında, Basra şehri ve onun entelektüel birikimi önemli roller oynadı. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile başlayan Basra ilim meclisi -daha sonra Muʿtezilî sınırlardan dışlanacak olan- Dırâr b. Amr ile dikkat çekmiş[58] olsa da Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öncülüğünde sistematikleşti. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Muʿtezile'nin beş esasını sistemleştiren Ebü'l-Hüzeyl, felsefi tartışmalara dâhil olup çok sayıda eser kaleme aldı.[59] Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin ilim meclisinde münazaralara katılan Muʿtezilîlerin başında gelen Ebü'l-Hüzeyl, farklı ekollerden kimselerle karşı karşıya geldi. Yazdığı eserlere bakılınca sadece İslam mezhepleri ile değil aynı zamanda farklı dinlere mensup kimselerle de münakaşalara girdiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde felsefe metinlerinin tercüme edilmeye başlanması, farklı dinlere mensup kimselerle muhataplık ilişkilerinin gelişmesi ve bunların Abbâsî saraylarında gerçekleşmesi, Ebü'l-Hüzeyl başta olmak üzere Muʿtezilî isimleri ön plana çıkardı.[60] Basra ekolünün felsefeye olan ilgisi İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) katkısıyla daha da arttı. Nazzâm, sadece kelâmî meselelerle değil bilimsel konularla

[55] Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 163-170.

[56] Eşʿarî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 278.

[57] İnsan ve toprak arasındaki bağı araştıran bilimlerin başında Coğrafya gelmektedir. Öncelikle Coğrafyanın Jeoloji olmadığını unutmamak gerekir. Coğrafya, yeryüzünü fiziki, beşerî, ekonomik ve siyasi yönleri ile inceleyen bilim anlamına geldiği gibi bir şehri, bölgeyi, ülkeyi belirleyen fiziki, ekonomik, beşerî ve siyasi gerçekliklerin tümü anlamına da gelmektedir. Coğrafyanın kollarından birisi olan Tarihi Coğrafya ise zaman içinde ülkelerin sınırlarını, değişimini, geçmişte olup günümüze ulaşmamış ülkelerin sınırlarını, yerleşim yerlerinin kuruluş ve gelişimini, demografik, iktisadi ve sosyal yönlerini incelemektedir. (Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Osman Gümüşçü, *Tarihi Coğrafya* (İstanbul: Yeditepe Yay., 2006), 13-35.) Tarihi Coğrafyanın bu bakış açısına bağlı olarak mezheplerin şekillenmesinde bulundukları mekânların, şehirlerin, bölgelerin önemli bir etkiye sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

[58] Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*, 31.

[59] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, 44.

[60] Belhî, *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat.*, 163; Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakātü'l-Mu'tezile*, 254-255; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, 44-45; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 330.

da uğraştı. Bu süreçte başta Ebü'l-Hüzeyl olmak üzere pek çok bilgine eleştiriler yöneltti.[61] Nazzâm'ın madde görüşü öncelikli olmak üzere çoğu teorisi kabul görmemiş hatta tekfire varan tepkilere neden olmuştur. Bağdâdî, Ebü'l-Hüzeyl'in de Nazzâm'a karşı çıkanlardan birisi olduğunu aktarmaktadır.[62] Basra Mu'tezilesinin felsefi tartışmalar içerisinden şekillendiği anlaşılmaktadır. Özellikle H. III. asırla birlikte bu ekol, Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916) gibi çok yönlü ilim adamları yetiştirip Mu'tezile'nin başı çeken merkezlerinden birisi olarak varlığını sürdürmüştür.

Mu'tezile'nin ilk vatanı Basra olsa da Bişr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825) Bağdât'a ilmi birikimini taşıması neticesinde Mu'tezile, kendisine yeni bir mekân daha edindi. Bişr, Basra'da eğitim alıp bunu Bağdat'a aktarırken Abbâsî iktidarından destek gördü. Harûn er-Reşîd döneminin meşhur vezir ailesi Bermekîler ile olan diyaloğu sayesinde ilim meclisleri hem Bişr hem de Ebü'l-Hüzeyl gibi Mu'tezilîlere açıldı.[63] Bermekîlerin idareden uzaklaştırılmasıyla birlikte Bişr b. el-Mu'temir de râfızîlikle itham edilerek tutuklandı.[64] Bişr'in Ali oğullarına sempati duyarak Hz. Ali'nin üstünlüğüne dair görüşleri, bu tutuklamanın arkasında yatan sebep olarak gözükmektedir. Bişr'in mefdûl imâmet teorisini kabul ederek[65] Hz. Ali'yi üstün tutması, Basra Mu'tezilesi ile aralarındaki en büyük farklardan birisini oluşturdu.[66] Bişr, Harûn er-Reşîd'e yazdığı mektupta râfızî olduğunu reddeden şiirler yazarak mahkumiyetten kurtulmayı başardı.[67] Tıpkı Bişr gibi Basra'da eğitim alarak Bağdât'a gelen Sümâme b. Eşres de Abbâsî idaresi ile iyi ilişkiler kurdu. Bermekîlerin etkisi ile ilim meclislerinde Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm ve diğer Mu'tezilîlerin yanında yer aldı. Hocası Bişr gibi Harûn er-Reşîd'in Ali oğullarına yönelik politikaları nedeniyle tutuklanıp sonradan serbest bırakıldı.[68]

Kaderin bir cilvesi olarak Abbâsîlerin Ali oğullarına dair politikaları değişince, Bağdât Mu'tezilesinin temsilcileri de tekrar eski konumlarına kavuştular. Hatta Abbâsîler onları Ali oğulları ile aralarındaki sorunun çözümüne katkı sunmaları için çeşitli organizasyonlara dâhil etti. Burada başka bir boyut kazanan Abbâsî-Mu'tezile ilişkisi, H. III. asrın başlarında Mihne süreci gibi tarihi olaylara neden olacaktı. Yine bu ilişkilere bağlı olarak Bağdât Mu'tezilesi, H. III. asırdan itibaren Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49), Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (ö. 240/854), Hayyât, el-Belhî el-Ka'bî gibi bilginleri yetiştirdi.[69]

Mu'tezile'nin tarihsel gelişiminde H. II. asrın sonuna doğru Basra ve Bağdât merkezli ikili bir ayrışmanın yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu farklılaşmanın temel nedeni Basra'dan ayrılıp Bağdât'a giden Mu'tezilîlerin faaliyetleri olarak gözüküyor. Her ne kadar Basra, Mu'tezile'nin doğduğu ve yeşerdiği şehir olsa da Bağdât'ta siyasi otorite ile kurulan ilişkiler, Mu'tezilî düşünceyi önce ilim meclislerine taşıyıp ardından da daha tanınır hale getirdi. H. II. asır bu gelişmelerin gölgesinde sona ererken Basra ve Bağdât ekolleri arasında net bir farklılaşma yoktu. Temel ayrım imâmet düşüncesi üzerinden şekillenmekteydi. Oluşumu

[61] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, 49-51.

[62] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 71.

[63] Belhî, *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat.*, 166; Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakātü'l-Mu'tezile*, 265.

[64] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, 52.

[65] Mefdûl imamet teorisi hem Bağdât Mu'tezilesi hem de Zeydiyye tarafından kabul edilen imâmet teorilerinden birisidir. Bk. Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 461.

[66] Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*, 32.

[67] İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, 52-53.

[68] Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakātü'l-Mu'tezile*, 272-273; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile*, 62-67.

[69] Basra ve Bağdât Mu'tezilesinin genel bir şeması için bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 329.

itibariyle farklı grupları eleyerek inşa edilmek istenen Mu'tezile aidiyeti bu kez aidiyet çatısında mekânsal bir farklılaşma tecrübesi yaşamaktaydı.

SONUÇ

İslam mezheplerini genel kabuller üzerinden değerlendirmek, algıları öne çıkarıp olguyu ıskalamak, berrak ve tek tip bir anlatıya inanmak, temel metodolojik hataların başında gelmektedir. Mezhepler, çok yönlü ve geniş çerçeveler üzerinden anlaşılabilir. Diğer mezhepler gibi Mu'tezile tarihi de tek düze ilerlememektedir. Mu'tezile'nin ortaya çıkışı genelde dış etkenlere ve İslam'ı savunma refleksine bağlanmaktadır. Fakat mezhebin oluşumunda Basra'nın entelektüel ortamı daha belirgin durmaktadır. Özellikle Mu'tezile ile özdeşleşen bazı fikirler, Vâsıl b. Atâ'dan daha önce tartışılmaya başlandı. Emevî politikalarının neticesinde irâde-kader denklemine dair itirazlar belirgin bir şekilde yükselmişti. Aynı şekilde Mihne süreciyle irtibatlanan ve Mu'tezilî algının başında gelen halku'l-Kur'ân fikri de daha öncesinde ifade edilmişti. Mu'tezile'nin ortaya çıkışında yerel atmosferin daha etkin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mu'tezilî aidiyetin oluşumunda el-menziletü beyne'l-menzileteyn fikri öne çıkmaktadır. Bu tarihsel olayın aktörü olarak Vâsıl ve Amr b. Ubeyd arasında bir gelgit olsa da zaman ilerledikçe Mu'tezilî kaynaklar, Vâsıl-Amr dengesi üzerinden bir tarih inşa etmektedir. Mezhebi oluşumların doğası gereği H. II. asırda Mu'tezile'nin aidiyet haline gelme çabası göze çarpmaktadır. Birbirinden farklı grupların ve düşüncelerin aynı çatı altındaki kaotik durumu, temel bir zemin etrafında anlaşmayı zorunlu hale getirmektedir. Bu bağlamda Dırâr b. Amr gibi bazı bilginler ve kimi gruplar Mu'tezile dışına ötelenerek usûl-i hamse etrafında buluşulmaya çalışıldı. Usûl-i hamse, Mu'tezile'nin asgari şartıydı ve bu şartları kabullenmek Mu'tezilî aidiyetin gereği olarak görüldü. Fakat mezheplerin doğası, tek tip ilerlemeden uzaktı. Bu bağlamda Mu'tezile, Basra ve Bağdât olarak mekânsal bir ayrışmayı yaşadı. Abbâsî iktidarı ile ilişkilerin derinleşmesine ve bir sonraki asırda Mihne sürecinin yaşanmasına da etki eden bu ayrışma, imâmet başta olmak üzere fikri bir farklılaşmayı da beraberinde getirdi. Anlaşıldığı kadarıyla mezhep içi dönüşümler hep oldu. Mezhepler için önemli olan ise mezhep aidiyetini kabullenmek ve kimliğini üstlenmekti. Böylece bu aidiyet içinde farklılıklar yeşerse de ortak zemin kaybolmadı.

KAYNAKÇA

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.

Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 2013.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat.* thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi. KURAMER - Dârü'l-Feth, 2018.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*. İstanbul: Klasik Yay., 2020.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyin*. 2 Cilt. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1948.

Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: Matbaatü'l-Ehliyye, 1974.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 7. Basım, 2010.

Cüşemî, Hâkim b. Kerrâme. *Şerhu uyûni'l-mesâil*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1974.

Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, 2010.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Gilderhus, Mark T. *Tarih ve Tarihçiler - Tarih Yazıcılığına Giriş*. çev. Emine Sonnur Özcan. Ankara: Birleşik Dağıtım Yay., 2011.

Gümüşçü, Osman. *Tarihi Coğrafya*. İstanbul: Yeditepe Yay., 2006.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitâbu'l-İntisar ve'r-red alâ İbni'r-Râvendi el-mülhîd*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, 1993.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzibü't-Tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1994.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1994.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Maarif*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ. *Tabakātü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Ahmed. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakātü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1974.

Kalaycı, Mehmet. "Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 209-230.

Kalaycı, Mehmet. "Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(Ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak". *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*. ed. Hayati Hökelekli, Vejdi Bilgin. 227-245. Bursa, 2015.

Korkmaz, Sıddık. *Şia'nın Oluşumu - Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yay., 2012.

Malâtî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân. *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1936.

Melchert, Christopher. *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2018.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Şahin, İlkay. "Yol Bir, Sürek Binbir - Modernleşme, Kimlik ve Topluluk: Alevilik Örneği". *Kimlik ve Din*. ed. Mustafa Macit, Abdullah Özbolat. Adana: Karahan Yay., 2016.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.

Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.

Veyne, Paul. *Tarih Nasıl Yazılır?* çev. Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis Yay., 2014.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yay., 2021.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

HİCRİ İKİNCİ ASIRDA BAĞDAT MUTEZİLE EKOLÜ VE TEVELLÜD NAZARİYESİ

(معتزلة بغداد في القرن الثاني الهجري ونظرية التولد)

Fikret SOYAL
Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Associate Professor, İstanbul University, Faculty of Theology,
Department of Kalam
İstanbul, Turkey
fikret@istanbul.edu.tr orcid.org/0000-0001-5549-9791

GİRİŞ

Kelâmın kurucusu kabul edilen Mu'tezile ekolünün esas rolü, ilk defa kelâmı bir yöntem olarak kullanmasıyla ilgilidir. Genel olarak "Basra" ve "Bağdat" olmak üzere farklı iki gruba ayrılan Mu'tezile'nin Bağdat ekolü etki ve yaygınlık bakımından diğerine göre daha zayıf kalmıştır. Bununla birlikte Bağdat ekolü, Abbâsîler döneminde aktif bir rol üstlenerek kelâm ilminin pek çok meselesini ele almıştır.

Bu çalışmada ele alınacak olan tevlîd, kısaca "kulun irâdî fiillerinin ilahî irâdeye muhtaç olmadan gerçekleşmesi" olarak tarif edilebilir. Bağdat ekolünün kurucusu olan ve Hicrî İkinci asırda yaşayan muhtemelen hicri 130'lu yıllarda doğmuş, 210 yılında vefat etmiş Mu'tezilî bir kelâm bilgini olan Bişr, "tevellüd" düşüncesini ilk defa ortaya atan şahıs olarak bilinir. İnsan fiilleri ve özgürlüğü konusuna ilişkin önemli bir kelâmî mesele olan tevlîd-tevellüd, insanın ihtiyârî fiilleriyle bu fiillerin başka bir mahalde gerçekleşen sonuçları arasındaki irtibatı ifade eden bir teoridir.

İlk defa Bişr'in ortaya attığı bu teori daha sonra Mu'tezile ekolü tarafından büyük çoğunlukla kabul edilmiştir. Bu yönüyle tevlîd fikrinin tamamıyla Mu'tezile'ye ait bir teori olduğu rahatlıkla söylenebilir. Buna karşılık Ehl-i sünnet kelâmcıları, nedenselliğe götürme tehlikesini öne sürerek bu teoriye karşı çıkmışlardır. Bu meselenin tamamıyla Mu'tezile üzerinden okunmasının zorunluluğu aynı zamanda Mu'tezile'nin insan özgürlüğüne yaklaşımıyla ilgilidir. Dolayısıyla insan fiilleriyle ilgili temel bir mesele olan tevlîd, aslında Mu'tezile'nin adâlet prensibine ilişkin bir tartışmadır.

İnsan fiilleri meselesiyle alakalı tasnif Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından farklı bir anlayışla yapılmıştır. Ondan sonra yaşayan Bişr b. Mu'temir'in tasnifinin bu anlamda ilk olma özelliğini koruduğunu söylemek mümkün olsa da onun önceki tasnifle irtibatının ne ölçüde olduğunu tespit etmek önemlidir. Ayrıca onun kendisinden sonra gelen Mu'tezilî kelâmcıları bu meselenin teorisyeni olarak büyük ölçüde etkilediği anlaşıldığına göre sözü edilen tesirin hangi çerçevede gerçekleştiğinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Bu anlamda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025)'ın yaptığı tasniflerin üzerinde durulması, farklılıkların ve benzerliklerin ortaya çıkarılması bakımından mühimdir.

Meselenin kader ve insan özgürlüğüyle olan irtibatı nedeniyle konunun ele alınmasında ana konu hep hatırda tutulacaktır. Bu çalışmada öncelikle tevlîd-tevellüd nazariyesinin ne olduğu ortaya konulacak, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının meseleye nasıl yaklaştıkları incelenecektir. Ayrıca tevellüd prensibinin teorisyeni kabul edilen Bişr b. Mu'temir'in kendisinden sonraki döneme yaptığı etkiler üzerinde durulacaktır. Bilhassa Mu'tezile'nin Bağdat ekolü temsilcileri arasında bir ittifakın varlığı araştırılacaktır.

Zikredilen hususlar dikkate alınmak suretiyle meselenin ne olduğu net bir şekilde ortaya konularak hicrî ikinci asırdaki durumun resmi çizilmiş olacaktır. Daha sonra tevlîd ve tevellüd tartışmalarının nasıl doğduğu, tevellüd taraftarlarının konuya nasıl yaklaştıkları, kader ve

insanın özgürlüğü meseleleriyle irtibatı kurulmaya çalışılarak alana bir katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Tevellüd ile ilgili doğrudan bir çalışma bilinmemektedir. Ancak dolaylı olsa ilgisi nedeniyle bazı çalışmaları zikretmek gerekir. Ulvi Murat Kılavuz'un "İslam Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlîd-Tevellüd)" adlı Yüksek Lisans tezi, Mu'tezile'den başlayarak Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik açısından konuyu ele alarak değerlendirmektedir. Bişr b. Mutemir hakkında yapılan Yüksek Lisans tezi (Bişr b. Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu), 1998) ve Osman Demir'in "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i sünnetin Eleştirisi" adlı makalesi yine burada anılması gereken çalışmalardır. Hakyemez'in tezinde Bişr b. Mu'temir'in Bağdat ekolü içindeki yeri üzerinde durulmuş, konumuz olan tevlîd meselesine hiç girilmemiştir. Demir'e ait makalede Mu'tezile ve Ehl-i sünnet karşılaştırması merkeze alınmıştır. Çalışmamızda ise tevellüdün ilk defa Bişr b. Mu'temir tarafından ortaya atılmasından hareketle onun daha sonra gelen Mu'tezilî kelâmcılar üzerindeki etkisi tespit edilecektir.

1. MUTEZİLE'NİN BAĞDAT EKOLÜ VE TEVELLÜD NAZARİYESİ

1.1. Bağdat Ekolü ve Bişr b. Mu'temir

Öncelikle belirtmek gerekir ki Mu'tezile, Bişr b. Mu'temir ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 [?]) kadar önemli iki ilmî merkez olan Basra ve Bağdat'ta varlığını hissedilir derecede göstermemiştir. Mezhebin Basra ve Bağdat şeklinde iki ayrı kola ayrılması ise Abbasiler devrinde gerçekleşmiş[1], sonraki süreçte bu ayrılık daha sistemli bir hale gelmiştir. Mu'tezile'nin beş inanç esasını oluşturan usûl-i hamse konusunda ittifak eden iki ekol, ayrıntı sayılan bazı konularda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.[2]

Mu'tezile, aslında Basra'da doğan bir kelâm ekolü olarak Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) riyasetinde gündeme gelen bir kelâm ekolüdür. Bu yönüyle Vâsıl, Basra ekolününün kurucusu iken Bişr, Bağdat ekolünün kurucu ismi olarak öne çıkmaktadır.[3] Bişr b. Mu'temir'in Bağdat ekolünün reisi ve büyüğü olması konusunda bir tereddüt bulunmamaktadır.[4] Vâsıl b. Atâ'nın vefat tarihi olan hicrî 131/milâdî 748 yılı dikkate alınırsa Bağdat ekolü, Basra ekolüne göre daha sonra ortaya çıkmıştır. Bişr'in teorik olmaktan ziyade pratik alanlarla ilgili olan tavrıyla birlikte Mu'tezile'de ilk defa Basra ve Bağdat diye iki ayrı ekolün varlığı söz konusu olmuştur.[5] Her iki merkez de İslâm düşünce tarihi açısından stratejik öneme sahiptir. Mu'tezile içinde Basra'nın yanında ikinci bir ekole isim olan Bağdat, İslâm ilim ve kültür merkezlerinden birini oluşturması[6] bakımından kritik bir bölge olarak öne çıkmaktadır.

[1] Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları)*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017), 51.

[2] Sabine Schmidtke, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı,* çev. Orhan Şener Koloğlu vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 230-232.

[3] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-islamiyyîn,* çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 555. (Arapça kısmı)

[4] Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdulkadir Coşkun. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 537. (Arapça kısmı)

[5] Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri,* 74.

[6] Kelâm ilmi açısından bakıldığında Bağdat, sadece Mu'tezile'den dolayı değil genel anlamda İslâm düşüncesi ve düşünce ekolleriyle alakalı olduğu için önemlidir. Örneğin Bakıllânî, İbn Fûrek, Bağdâdî, Gazzâlî gibi Eş'arî bilginlerin gelerek yaşadıkları bir merkezdir. Üstüne Nizamiye medresesinin kurulmasıyla Bağdat'ın önemi daha da artmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hatice K. Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Ka'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008,* 2011, 2/157.

Konuya Abbâsîler'in ilk yılları bağlamında bakılacak olursa, bu tarihler aynı zamanda kelâm ilminin sistemleştiği bir dönemdir. Esasen bu dönem, genel anlamda İslâmî ilimlerin sistemleşmesiyle temayüz etmektedir. Bişr'in konumu bağlamında gündeme gelen Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat şeklinde iki ekole ayrılması, aslında coğrafî olmayıp tamamıyla fikrî ve entelektüel bir meseledir.[7] Bu sebeple sözü edilen dönemde Mu'tezile'nin en meşhur âlimlerini Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Nazzâm (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Bişr b. Mu'temir, İbn Ebî Duâd (ö. 240/854), Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) oluşturduğu görülmektedir.[8]

Burada ayrıca ortaya çıkan husus, Mu'tezile'nin Bağdat ekolü nedeniyle Bağdat ve onun Abbâsiler dönemindeki önemidir. Başka bir ifadeyle Mu'tezile içinde ayrı ve yeni bir oluşum olarak Bağdat ekolünün gündeme gelmesi Abbâsîler devrinde başlamaktadır.[9] Basra ekolüne nazaran siyasî konulara daha fazla yer veren Bağdat ekolü, Abbasiler döneminde etkisini daha çok hissettiren ekol olarak kabul edilmelidir.[10]

Esas itibariyle Bağdat, sadece Mu'tezile'nin değil Selef, Eş'arîlik ve Şîa gibi belli başlı kelâm ekollerine merkezlik etmiş, böylece önemli bir konuma sahip olmuştur. Bağdat, Abbâsilerin başkenti olduktan sonra özellikle Bişr b. Mu'temir'le birlikte Mu'tezile'nin Bağdat ekolü de ortaya çıkmıştır. Böylece yukarıda adı geçen Mu'tezilî kelâm bilginlerinin bağlı olduğu Bağdat ekolü önemli bir okul haline gelmiştir.

Bağdat'ın önemini gösteren başka bir husus da felsefî eserlerin tercümesinin yine bu merkezde yapılmasıdır.[11] Bu bakımdan felsefeden etkilenme noktasında Bağdat ekolünün Basra ekolüne göre önde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dahası Bağdat ekolünün temsilcileri, devlet kademelerinde görev almak suretiyle tabiri caizse devlet desteğini arkasına alarak ayrı bir nüfuz ve imkana sahip görünerek bu anlamda Basra ekolünden önde görünmektedirler. Nihai olarak söylemek gerekirse Basra ekolü teknik konulara değinerek daha nazarî planda kalırken Bağdat ekolü pratik bazı durumları yaşamıştır.

Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolü, genel anlamda bir ittifak bulunsa da kelâmî meselelere ilişkin olarak çeşitli ayrılıklar yaşamışlardır. Bağdat ekolü Şîa'ya meyilli olma, cevherlerin tek cins olması, arazların sürekli olması, ma'dûm, âlem anlayışı ve fiillere ilişkin görüşleri ve son olarak aslah prensibi gibi bazı konularda Basra ekolünden ayrılmaktadır. Dolayısıyla burada gündeme gelen hususlardan biri de Mu'tezile-Şîa ilişkisi ve etkileşimidir. Basra ve Bağdat ekolü bu açıdan karşılaştırıldığında Basra ekolünün Şîa'nın imâmet düşüncesini eleştirdiğini Bağdat ekolünün ise bu konuda daha yumuşak bir tavır sergilediğini söylemek abartılı olmayacaktır.[12]

Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841) ve Ahmed b. Ebû Duâd (ö. 240/854), Bişr'in en önemli öğrencileri arasında yer almıştır. Bunlardan Ahmed b. Ebû Duâd Abbâsiler döneminde Me'mûn ile tanışarak Bağdat Mu'tezile'sine en büyük hizmeti yapan isim olarak temayüz etmiştir. Bu ekolün başka bir temsilcisi olan Ebû Mûsâ el-Murdâr,

[7] Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri,* 52.

[8] Hakkı Dursun Yıldız, "Abbbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 1/42.

[9] Osman Demir, "Bağdat Mu'tezilesi Kelâmcıları ve Dönemin Fikri ve Siyasi Yapılanmasına Olan Etkileri", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008,* 2011, 2/202.

[10] Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdad Ekolünün Doğuşu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 65-69.

[11] Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Ka'bî Örneği", 158.

[12] Demir, "Bağdat Mu'tezilesi Kelâmcıları ve Dönemin Fikri ve Siyasi Yapılanmasına Olan Etkileri", 203.

zahidane yaşantısıyla Mu‘tezile’nin rahibi ünvanını hak etmiş, mezhebin yaygınlık kazanmasında önemli bir role sahip olmuştur.[13]

III. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Bağdat Mu‘tezile ekolü içinde başka bir düşünür, Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) etkili olan bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde Basra ekolünün başında Cübbâî bulunuyorken Bağdat ekolünü Hayyât temsil etmektedir. Onun Mu‘tezile’ye hizmeti mihne olayları sonrasında Mu‘tezile’nin etkisinin azaldığı dönemde yaptıklarına dayanmaktadır.[14] Yine bu okulun son dönem temsilcilerinden ve Hayyât’ın da öğrencisi olan Ebü’l-Kāsım el-Belhî el-Kâ‘bî, bir misyon ifa etmek üzere bulunduğu Mâverâünnehir’de büyük bir üne sahip olmuştur.

Kelâm ve fıkıh başta olmak üzere diğer ilimlerin konularını şiirle ifade eden[15] Bişr b. Mu‘temir, aslen Kûfeli olup sonradan Bağdat’a gelir. Bir süre Basra’da kalarak Vâsıl b. Atâ’nın görüşlerini benimseyen bazı isimlerden dersler alır. Bağdat’a farklı bazı görüşlere sahip olarak dönen Bişr, Bağdat ekolünü kurar.[16] Tevlîd görüşünün kendisine nispet edildiği Bişr b. Mu‘temir Bişriyye mezhebinin kurucusu olarak kabul edilir.[17]

Genel olarak kelâmî görüşlerini benimseyenler arasında Ebû Mûsâ b. Sabîh el-Murdâr, Sümâme b. Eşres, Ahmed b. Ebû Duâd, Ca‘fer b. Harb ve Ca‘fer b. Mübeşşir bulunmaktadır.[18]

Mu‘tezile’nin zahit imamları arasında sayılan Bişr b. Mu’temir, her gün iki kişiyi İslâm’a davet etmeyi kendisine vazife bilmiştir.[19] Bazı konularda Basra ekolünden ayrılan Bağdat ekolünün kurucusu olan Bişr b. Mu‘temir tevellüd nazariyesinin kurucusu olarak kabul edilir. Diğer kelâmî meselelere ilişkin görüşleri de bulunan Bişr, özellikle insan fiilleri ve özgürlüğü konusuna dolayısıyla tevellüd meselesine ağırlık verir.

Konunun ortaya çıkmasında ve bir teori haline gelmesinde etkili olan Bişr’in bu konuda *Kitabü’t-tevellüd ale’n-Nazzâm* adlı bir eserinin varlığını İbn Nedîm’in *Fihrist*’inden öğreniyoruz.[20] Bişr’in günümüze ulaşan herhangi bir eseri bulunmadığından kelami görüşlerini muhaliflerinin kaynaklarından öğrenebiliyoruz. Aynı isimle bir eser de yine İbn Nedîm tarafından Hârûnürreşîd ve Me’mûn dönemlerine yetişen ve Bişr’in talebesi olan Sümâme b. Eşres’e nispet edilmektedir.[21]

Buraya kadar aynı zamanda önemli iki ilmî ve siyasî merkez olan Mu‘tezile’nin Basra ve Bağdat ekolüne ilişkin bazı bilgiler verildi. Ayrıca tevlîd tevellüd anlayışının neşet ettiği ekol olarak Bağdat Mutezile’sinin mezhep içerisindeki konumu değerlendirildi. Şimdi tevlîd ve tevellüd anlayışına daha yakın bir perspektiften bakmaya çalışalım.

[13] İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/392-393.

[14] Şerafettin Gölcük, “Hayyât, Ebü’l-Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/103-105.

[15] İbn Nedîm, *Fihrist,* 537.

[16] Ebü’l-Kâsım el-Belhî. *Zikrü’l-Mu‘tezile min Kitâbi’l-Makâlât,* 15; Abdülcebbâr b. Ahmed. *Fazlü’l-i‘tizâl ve tabakatü’l-Mu‘tezile,* 243. (*Fazlü’l-i‘tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile içinde,* nşr. Fuad Seyyid. (Beyrut: Darü’l-Farabi; Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017).

[17] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015) 3/757. (Arapça kısmı)

[18] Cihat Tunç, “Bişr b. Mu‘temir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/223-224.

[19] Abdülcebbâr b. Ahmed. *Fazlü’l-i‘tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile,* 243.

[20] İbn Nedîm, *Fihrist,* 537.

[21] İbn Nedîm, *Fihrist,* 533.

1.2. Tevlîd ve Tevellüd Nazariyesi

Tevlîd düşüncesinin kurucusu olması hasebiyle bu bölümde özellikle Bişr b. Mu'temir'in konuya yaklaşımı üzerinde durulacaktır. Zira ona göre insanın fiili sonucunda doğan fiil de insana ait kabul edilmektedir. Her şeyden önce bu meselenin Mu'tezile'nin beş esası içinde adâlet prensibiyle alakalı olduğunu ifade etmek gerekir. Bu hususun detaylarına geçmeden konunun bağlı olduğu asıl mesele olan kader ve insanın özgürlüğüne ilişkin bilgi vermekyararlı olacaktır. Ardından tevlîdin ne olduğu masaya yatırılacaktır.

Fiil ve o fiilin faili konusu, kelâm ilmi açısından özellikle kader problemi bağlamında gündeme gelen bir meseledir. Bu konunun kelâmî anlamda bir problem olarak ortaya çıkması hicrî I. asırda müslümanların yaşadığı siyasî, tarihî ve kültürel bazı olayların itikâdî birtakım sonuçlar doğurmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren gündem olan bu mesele, kelâm tarihi açısından Peygamberimizin vefatını müteakip ortaya çıkan ilk itikadî ayrılıkları oluşturmaktadır. Emevî dönemine gelince, idarecilerin de teşvik ettiği bazı gruplar insanın özgürlüğünün hayli kısıtlı olduğu düşüncesinden hareketle insanı cebr altında hareket eden bir varlık olarak kabul ederek bir yerde Emevî yöneticilerine politik bir istismar konusu yapacak bir alan açmışlardır. Böyle bir ortamda Hasan-ı Basrî, yazdığı kader risâlesinde insanın yapıp ettiklerinden mutlaka sorumlu olduğunu savunarak cebr düşüncesine karşı çıkmıştır. Daha sonra Ebû Hanîfe gibi âlimlerle birlikte onu takip eden Ehl-i sünnet kelâm bilginleri bu yönde benimsedikleri kelâmî görüşleriyle konuya dahil olmuşlardır. Nihayetinde kelâmcılar bu hususla ilgili kaleme aldıkları eserlerde insanın fiillerini, doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki gruba ayırarak ele almışlardır.

"İnsan fiilleri" konusunu usûl-i hamse içinde adâlet prensibiyle bağlantılı olarak ele alan Mu'tezile, meseleyi insanın özgürlüğüyle bağlantılı olarak değerlendirmektedir. Daha açık söylemek gerekirse tevlîd, Allah'ın adâletiyle insanın özgürlüğünü bağdaştırma çabasını ifade etmektedir.[22] Neticede insanın sorumlu bir varlık olmasıyla ilgisi, esas alınarak Allah'ın insanlara kudreti bir bütün olarak verdiği kabul edilmektedir.[23]

Ef'âlü'l-ibâd başlığı altında ele alınan tevlîd, başlı başına bir mesele olarak da adlandırılabilir. İnsanın irâdî ve ihtiyârî tercihine bağlı olarak yaptığı fiillerinin sonucunda ortaya bazı fiiller doğar ki buna tevellüd denir.[24] Eş anlama gelecek şekilde kullanılan tevlîd ve tevellüd arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Böyle olsa da kelâm bilginlerinin her iki kavramla da fail olan insanın ilk fiiline bağlı olarak gerçekleşen ikinci fiilleri kastettiklerini[25] hatırdan çıkarmamak gerekmektedir. Çünkü insanın ihtiyarı sonucunda ortaya çıkan fiillerle bu fiillerin sonuçları arasındaki irtibatı anlama noktasında tevlîd konusu önemli bir yer tutmaktadır. Bu durumda taşın sebep olduğu ölüm olayında olduğu gibi buradaki ilişki tevlîd ya da tevellüd, bunun sonucu da mütevellid olmaktadır.[26]

[22] Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdad Ekolünün Doğuşu*, 46.

[23] Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 209-210.

[24] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât,* thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1403), 98.

[25] Hilmi Karaağaç, *İslâm Kelâmında Tevlîd Nazariyesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 46.

[26] Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2009, 36, 1: 63, 66.

Bağdat ekolünün kurucusu olmasına bakarak Basra ekolüyle Bağdat ekolü arasında meydana gelen çeşitli ihtilaflı meseleler dikkati çekmektedir. Bişr'in tevlîd görüşünü tabiatçılardan aldığı iddiası,[27] konunun tabiat felsefesiyle irtibatını gündeme getirmektedir.[28]

İnsanın fiilleri hakkında iki ekol arasında bir ittifak bulunmakla birlikte ayrıntı olarak addedilebilecek bazı hususlarda farklı görüşler mevzubahis olmaktadır.[29] Tevlîdin ayrıntılarındaki ihtilafın sadece iki ekol arasında meydana gelmediğini, Bağdat ekolüne mensup kelâmcılar arasında da farklı görüşlerin bulunduğunu kaydetmek gerekir. Zira tevlîd meselesinde asıl husus, mütevellîdâtın failinin kimliğini belirlemektir.

Cürcânî tevlîdi, "iki bağımsız kudretin bir fiilde birleşmesi" veya "müreccih olmaksızın bir tercihi gerektiren şey" olarak tarif etmektedir.[30] Başka bir ifadeyle failin fiilinden dolayı başka bir fiilin doğmasına tevlîd denilmektedir. Elin hareketiyle anahtar arasındaki ilişki gibi, bir şeyin gerçekleşmesiyle başka bir şeyin tahakkuk etmesinin zorunlu olması, tevlîdi ifade etmektedir.[31] Kapıya anahtarı sokmakla kapının açılması tevellüd bir fiil olup Bişr'e göre insan, yapacağı fiilin sonucunu da bildiği için bu ikinci fiilin de faili yine insandan başkası olmamaktadır.[32] Başka bir ifadeyle, -Mu'tezile'nin de benimsediği üzere- bir cismin hareket ettirilmesi durumunda elin hareketi o cismin de hareket etmesini gerektirdiği için bu durum tevellüd olmaktadır.[33] Bu yönüyle Mu'tezile doğrudan veya dolaylı her türlü fiilin tamamıyla insana ait olduğunu iddia ederek burada insanın fail olmasını savunmaktadır.[34]

Hayyât, Bişr'in tevellüd anlayışını aktarırken tat, koku, sıcaklık-soğukluk, yumuşaklık-sertlik gibi cisimlere ait hallerin insan tarafından olmayıp Allah'ın fiilleri olduğunu dile getirmektedir. Renklerde insana ait bir etki nedeniyle meydana gelen değişiklik elbette insanın fiili olarak adlandırılabilir.[35] Nesefî, Bişr'in renk, tat ve koku gibi insanın fiili sonucunda meydana gelen şeylerin insana ait olduğunu benimsediğinden söz etmektedir.[36] Buna göre Bişr, ikinci fiilin meydana gelmesinin sebebinin yine insandan kaynaklandığından hareket etmektedir.[37]

İnsanın birinci fiili gibi ikinci fiilinde de irâde ve tercihin bulunduğunu iddia eden Bişr, "kastetme ve kararlılık" ilkesinden hareketle bu fiillerin de insana ait olmasını zorunlu görmektedir. Birincisinden farklı olarak mezkûr fiilde de irâdesini kullanan insan burada bazı vasıtalara başvurarak sonuca ulaşmaktadır. Buna göre o, mezkûr tezini insanın fiillerinin büyük çoğunluğunun genel anlamda çeşitli vasıtalara başvurarak gerçekleştiği fikrine dayandırmaktadır. Bişr, mütevellid fiillerde insanın kasıt ve irâdesinin bulunması nedeniyle

[27] Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal,* thk. Abdülazîz Muhammed Vekil (Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 2005), 43.

[28] Demir, "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", 64.

[29] Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri,* 272.

[30] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/269.

[31] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed Kâdı Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr,* çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 45. (Arapça metin)

[32] el-Eş'arî, *Makâlât,* 555.

[33] Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal.* çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978), 199.

[34] Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", 215.

[35] Ebü'l Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisar,* haz. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 128-129.

[35] el-Eş'arî, *Makâlât,* 339.

[36] Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefi, *Tebsiretü'l-edille fi usuli'd-din,* thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/270.

[37] Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu,* 45.

mutlak anlamda fail olarak insanı gösterir. Örneğin taşı atan insan, attığı taşın gideceği mesafeye göre bir irâde ve kudret kullanmaktadır. Bunu daha uzağa gitmesini istediği taşla ilgili irâdeyle, daha yakına gitmesini murâd ettiği taşa ilişkin irâdenin aynı olmamasıyla izah eder. Nihai olarak Bişr, sonuç odaklı bir tezle hareket ettiğini göstermektedir.

Tevellüd ile ilgili gündeme gelen hususlardan biri de hareketin sükûnu, sükûnun da hareketi doğurmasıdır. Bişr b. Mu'temir, hareketin sükûn, sükûnun hareket; hareketin hareket, sükûnun sükûn tevlîd etmesini caiz görür.[38]

Kâdî Abdülcebbâr fiil-fail ilişkisini değerlendirirken faile bağlı olan veya ona izafe edilen bir şey varsa o şeyde mutlaka ihtiyârın/irâdenin etkisinin olması gerektiğini savunur.[39] Ona göre sonuç olarak mütevellid fiil anlayışı, fiillerin sebepsiz olarak gerçekleşmeyeceği düşüncesine dayandırılmaktadır.[40]

Bir fiilin sebebine bağlı olarak doğurduğu sonuçlara "ef'âl-i müvellede" (mütevellidât) denir.[41] İşte bu fiillerle alakalı çeşitli görüşlerin bulunduğuna bakarak meselenin ihtilafa konu olduğunu[42] söylemek zorundayız. Bu ihtilaf sadece Ehl-i sünnetin meseleye farklı yaklaşımıyla ilgili olmamakta, az da olsa Mu'tezile içinde de farklı bazı görüşlere dayanmaktadır. Her şeye rağmen tevlîd düşüncesini büyük oranda kabul eden Mu'tezile, bununla birlikte mütevellid fiillerin tanımı konusunda farklı görüşler ortaya koymaktadır.[43]

Bişr b. Mu'temir fiil sahibi olarak insanın itaat ve isyan ile imân ve küfür arasında bir tercihte bulunduğunu savunmaktadır. Nihai olarak Bişr'in günah ve sevap olan bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiğini söylemek gerekir.

Netice olarak sebeplerini yerine getirdiği zaman tevellüd yoluyla renkler, tatlar ve kokular gibi diğer arazların insana ait olması gerekir.[44] Bişr'e göre birinci fiilin faili olan insan, vasıtalar aracılığıyla o fiilin sonucunu irâde ettiğinden bütün fiiller insana nispet edilmelidir. Tam da bu durumu ifade etmek üzere Cürcânî, Mu'tezile'nin görüşünü "doğrudan da olsa tevlîd yoluyla da olsa bütün fiillerin insanın irâdesiyle gerçekleştiğini savunduklarını" dile getirir.[45]

Eş'arî, irâdenin etkisiyle meydana gelen fiillerin mütevellid olmadığı konusunda ittifak olduğu halde irâdenin dahli olmadan gerçekleşen sonraki fiiller konusunda çeşitli görüşlerin olduğunu aktararak bunları şöyle sıralar:

1. Bu fiillerin tamamı, mütevellid fiillerdir.
2. Faile hulûl eden ve failin kendisinin işlediği fiiler mütevellid değildir.
3. Mütevellid fiiller sadece hata ve yanılma yoluyla meydana gelir, bunun dışında kalanlar mütevellid sayılamazlar.
4. İnsanda irâde dışında mütevellid olan ve olmayan bazı fiiller meydana gelir.[46]

Bişr'in mütevellid fiillerle ilgili fikrinden vazgeçtiği hususu net olmasa da İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) bu yönde bir iddiası mevcuttur. İbn Hazm'a göre Bişr, eski görüşünden vazgeçerek kulların fiillerinden kaynaklanan herhangi bir şeyin bulunmadığını, bu hususta sadece Allah'a

[38] el-Eş'arî, *Makâlât,* 571.

[39] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* çev. İlyas Çelebi, ed. Metin Yurdagür. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/143.

[40] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/277.

[41] Osman Demir, "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012) 41/38-39.

[42] el-Eş'arî, *Makâlât,* 94.

[43] Karaağaç, *İslâm Kelâmında Tevlîd Nazariyesi,* 48.

[44] Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhum.* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 157.

[45] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/763.

[46] el-Eş'arî, *Makâlât,* 573.

ait isim ve hükümlerin var olduğunu savunmaktadır.[47] İbn Hazm, tevellüd fiiller konusunda farklı görüşlerin bulunduğuna dikkat çeker; örneğin oku atma sonucu meydana gelen ölüm ve elem, bazılarına göre Allah'ın fiiliyken bazıları bu sonucun fiilin fiili olduğunu, yine başka bir grubun da bunları failsiz fiiller olarak gördüklerini dile getirir. Bu görüşleri sıraladıktan sonra İbn Hazm, Ehl-i hakka göre bunların tamamının Allah'ın fiili olduğunu beyan eder.[48]

Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854), mütevellid fiilleri hata ve yanılma yoluyla meydana gelen fiiller olarak tanımlayarak kasıt ve irâde olmaması üzerinde durmaktadır.[49] Bu tanımıyla İskâfî, bir gaye uğruna ortaya çıkan, irâde ve tercih sonucunda gerçekleşen fiilin tevlîd olmadığını ortaya koyarak bunları mübaşir fiiller kategorisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Böylece o, bağlı olduğu Bağdat Mu'tezile ekolünün yaklaşımını farklı bir bakış açısıyla ele almaktadır.

Tevlîd konusuyla ilgili gündeme gelen hususlardan biri de mütevellid fiilleri terk etmenin caiz olup olmadığıdır. Eş'arî'ye göre bu konuda iki görüş öne çıkmaktadır. İçinde Abbâd ve Cübbâî'nin yer aldığı birinci gruba göre bu tür fiilleri terk etmek caiz değildir. Sebebini terk etmek suretiyle fiilin kendisini terk etmenin caiz olduğunu savunan ikinci gruba göre ise mütevellid fiiller terk edilemez.[50]

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında görülen birçok ihtilaflı kelâmî meseleler arasında önde gelenlerden biri de tevellüd anlayışına dayalı olarak kader konusu yer alır. İki grup arasında bu hususla alakalı meydana gelen ayrılık, esasında insanın yaptığı fiillerin hem dünyevî hem de uhrevî anlamda bazı sonuçları doğurmasıyla doğrudan ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. İlerleyen bölümlerde bu anlamda bazı açıklamalar yapılacaktır. Şimdi tevlîd düşüncesinin mucidi olan Bişr b. Mu'temir'in sonraki döneme etkisini daha yakından görmeye çalışalım.

2. BİŞR B. MU'TEMİR'İN SONRAKİ DÖNEME ETKİSİ

Bu bölümde öncelikle Mu'tezilî kelâmcıların görüşleri, ardından diğer başlık altında Ehl-i sünnet kelâmcılarının konuya yaklaşımı mercek altına alınacaktır. Burada yapılacak şey, Bişr'in ortaya attığı tevlîd konusunda sonraki kelâmcıların meseleyi kabul ve ret açısından nerede durduklarını tespit etmek, daha sonra (varsa) ayrıştıkları veya ilave ettikleri hususları ortaya çıkarmaktır. Bu çalışmada "Bağdat Mu'tezile ekolünün tevlîd anlayışı" üzerine odaklanıldığına göre bilhassa bu ekol içinde tevlîd meselesine nasıl yaklaşıldığına ve farklı görüşlere dikkat çekilecektir.

2.1. Mu'tezile ve Tevellüd

İnsanın sorumluluğu bağlamında özgürlük anlayışıyla özgün bir tavır içinde olan Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri bu noktada aynı fikirdedirler. Bağdat ekolü mübaşir fiilleri kapsayan mükellefiyetin mütevellid fiilleri de içine aldığını savunur. Fiilleri doğrudan (mübaşir) ve dolaylı (mütevellid) olmak üzere ikiye ayıran Bağdat ekolü, bu görüşüyle insanın özgürlüğünü öne çıkarmak istemektedir. İkincisi hakkında farklı bazı görüşler olsa da mübaşir fiillerle ilgili sorumluluk hakkında özel olarak Bağdat, genel olarak Mu'tezile içinde tam bir mutabakat vardır.

Bişr ise gayet net bir şekilde mütevellid fiillerin de insana ait olduğunu savunmaktadır. Neticede Mu'tezile açısından sorumlu bir varlık olan insanın fiillerini tam bir özgürlük çerçevesinde meydana getirmesi gerekmektedir. Nitekim Mu'tezilî kelâmcılar insanın ihtiyârî

[47] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi,* çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/378.

[48] İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/495.

[49] el-Eş'arî, *Makâlât,* 567.

[50] el-Eş'arî, *Makâlât,* 527.

fiilini kendisine önceden verilen bir irâde ile yaptığını söylerken bu noktada onlar arasında bir ittifakın olduğu kabul edilmelidir. Mu'tezile'nin irâde ile ilgili bu anlayışı, istiâatin fiilden önce olduğunu kabul etmeyen herkesi yani muarızı olan bütün grupları cebrî olmakla suçlamalarıyla sonuçlanmaktadır.

Bişr'in ortaya attığı teori daha sonra gelen bazı isimler tarafından alınarak geliştirilmiştir. Buna örnek olan isimlerden birisi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır (ö. 235/849-50 [?]). Şu var ki o, fiilin insana nispet edilmesini insanın onun keyfiyetini bilmesine bağlayarak Bişr'in tevellüd fikrine bir ilavede bulunmaktadır. Bu düşüncesiyle Ebü'l-Hüzeyl'in fiilin ortaya çıkmasıyla bilgi arasında bir irtibat kurduğunu göstermektedir. Yukarı atılan taşın aşağıya değil de yukarıya gitmesi örneğinde olduğu gibi insan attığı taşın keyfiyet olarak nasıl gideceğini bilir. Dolayısıyla el-Allâf burada keyfiyet prensibini devreye sokarken bunun bilgiyle irtibatı üzerinde durur. Ona göre insan, yaptığı fiillerin keyfiyetini biliyorsa bu bilgi nedeniyle mütevellid fiillerin de faili olur, bilmiyorsa o filin faili olma ihtimali ortadan kalkar.[51] Bu yönüyle el-Allâf insanın fiillerini "keyfiyeti bilinen" ve "keyfiyeti bilinmeyenler" şeklinde ikili bir taksime tabi tutarak ele almaktadır.[52] Bişr ise meydana gelen fiilin sebebinin insan olması kriteriyle olayı yorumlamakta, buna göre insan mutlak anlamda fail olmaktadır. İki düşünür arasında kısmi bir farklılık bulunsa da ikisinin ortak paydasını insanın özgürlüğü ve bu özgürlük kapsamında onu fail olarak kabul etmek gerekliliği oluşturmaktadır.

Nazzâm, mütevellid fiillerin tabiatları gereği Allah'ın fiili olduğunu savunur.[53] Ona göre insanın hareketten başka fiili yoktur. İnsanın dövme fiillinin akabinde Allah'ın yaratması sonucu "elem" meydana gelir.[54] İnsanın mekanının dışında gerçekleşen şeyin yaratılışı gereği Allah'a ait olduğunu savunan Nazzâm burada mekân teorisiyle konuya yaklaştığını göstermektedir. Bunun anlamı, insan taşı attığı zaman Allah ona gitme tabiatını vermektedir. Renk cismin tabiatı gereği olduğu zaman cismin fiili olur.[55] Buna göre failin fiilinden sonra yok olması durumunda kimin fail olacağı tartışmasında Nazzâm konuyu doğrudan Allah'a havale ederek bu konudaki tavrını net bir şekilde ortaya koyar.[56] Yine Kâdî Abdülcebbâr'ın Nazzâm ve Muammer b. Abbâd'a ait görüş olarak aktardığına göre, cansız varlıklarda meydana gelen değişiklikler mahallin tabiatı gereğidir. Neticede bu tabiatın Allah tarafından yaratılması iki düşünürün ortak noktasını oluşturur.[57] Teftâzânî, *el-Mekâsıd* adlı eserinde Nazzâm'ın "kulun fiilinin sadece kudretinin mahalli olan kısım için geçerli" olduğu görüşünde olduğunu aktarır.[58]

İnsanın irâdesi sonucunda meydana gelen şeyin tabii olarak gerçekleştiğini savunan Câhız, bu konuda insana ait bir irâdenin bulunmadığını söyler. Ona göre insana ait bütün fiiller yine onun irâdesiyle meydana gelir.[59] Ayrıca insanın tevellüd yoluyla fiil işlemesini caiz görmeyenler arasında Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî de bulunmaktadır.[60]

Bu iki fiilden birini ihtiyâra diğerini tab'a havale etmenin çelişkili olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbâr, bu çelişkiden kurtulmanın yolunun her ikisinin de ya ihtiyâra ya da tab'a havale

[51] el-Eş'arî, *Makâlât,* 557.

[52] Karaağaç, *İslâm Kelâmında Tevlîd Nazariyesi,* 59.

[53] Eş'arî, *Makâlat,* 559; Nûreddîn es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn,* thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1969), 116-117; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 2/143.

[54] en-Nesefî, *Tebsiretü'l-edille,* 2/270-271.

[55] el-Eş'arî, *Makâlât,* 557-559, 561.

[56] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/269.

[57] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse,* 2/143.

[58] Sa'deddîn et-Teftâzânî, *el-Mekâsıd,* çev. İrfan Eyibil, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 589.(Arapça kısmı)

[59] el-Eş'arî, *Makâlât,* 563.

[60] el-Eş'arî, *Makâlât,* 341.

edilmesi olduğunu belirtir.[61] Kâdî Abdülcebbâr, bu söylemiyle Bağdat ekolüne yakın bir görüşü savunduğunu ortaya koymaktadır.

İnsanın irâdesine vurgu yapan Sümâme b. Eşres, "bu tür fiillerin failinin bulunmadığını" [62] müdafaa ederek farklı bir iddiada bulunmaktadır. Buna göre insana ait fiiller sadece irâdeye dayalı olarak gerçekleşenlerdir. Zaten irâde dışındaki fiiller muhdisi olmadan meydana gelmektedir.[63] Sümâme, bu görüşünü tevlîd esnasında failin yok olma durumunda failin kim olacağıyla ilgili konuda da ortaya koymaktadır. Buna göre o, mütevellid fiili hâdis kabul ederek onların bir muhdisinin bulunmadığını savunmaktadır.[64] Bu görüşüyle Sümâme, mütevellid fiillerin ortaya çıkmasını o fiile sebep olana dayandırma fikrine itiraz etmektedir.[65] Sonuç olarak Sümâme, mütevellid fiillerin failinin Allah mı, insan mı olduğuyla ilgili derin tartışmada tarafsız kalmayı tercih etmektedir. Burada Câhiz ile aralarında kısmi bir benzerliğin bulunmasını istisna edecek olursak Sümâme'ye ait olan bu fikrin diğer kelâmcılar tarafından ciddi bir şekilde kabul görmediğini belirtmek gerekir. Kabul görmemenin de ötesinde hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezilî kelâmcılar tarafından eleştiri konusu edilmektedir.

Mütevellid fiillerin ayrıntısı sayılan bazı konularda Mu'tezile içinde farklı görüşlerin ortaya atıldığı daha önce de ifade edildi. Bunlardan biri de tevlîd esnasında failin yok olması durumunda failin kim olacağına ilişkindir. Bazı Mu'tezilîlere göre mütevellid fiillerin failinin yine insan olmasıyla ilgili olarak tevellüd fiilinin gerçekleşme anında fail, ölüm gibi bir nedenle yok olsa bile o tür fiillerin tamamı sebepler itibariyle failine ait olmaktadır.[66] Örneğin ok atan fail, okun hedefe isabet etmesinden önce ölse bile ölüm o fiil sebebiyle gerçekleşmektedir.[67] Tevellüd düşüncesine yöneltilen eleştirilerde öne çıkan hususlardan biri de sözü edilen bu durumdur. Aslında burada faillik ile kâdirlik arasındaki mutlak ilişki üzerinde durulmaktadır. Zira insan mütevellid fiillerin faili olarak kabul edilirse (ok atma örneğinde olduğu gibi) oku atan şahıs okun atılmasından sonra öldüğünde aciz bir haldeyken fail kabul edilmektedir.[68]

Mu'tezile açısından önemli bir husus da mübaşir fiilin zorunlu olarak mütevellid fiilleri doğurduğu meselesidir. Bu noktada zorunluluğu kabul eden Mu'tezilîler, bunu delillendirmeye çalışırlar. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) zorunluluk ilkesine yaklaşımı detaylı olmasa da genel olarak Mu'tezilîler konuyu detaylandırmaya çalışırlar. Buna göre taşın herhangi bir yöne doğru itilmesi durumunda o taşın o yöne gitmesi zorunlu olsa da insan taşın o yöne gitmesi konusunda kasıt ve irâde taşımaktadır.[69]

Mu'tezile içinde genel kabul gören tevellüd düşüncesine itiraz eden Mu'tezilî kelâmcılardan birisi olan Sâlih Kubba, mütevellid fiillerin insana ait olmasını reddetmektedir. O, attığında taşın gitmesi, ateşle bir araya geldiğinde odunun yanması gibi fiillerin failinin Allah olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde odunla ateş bir araya geldiği halde Allah'ın yanmayı yaratmaması nedeniyle yanmaması mümkün olmaktadır.[70] Dolayısıyla onun tevlîd

[61] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse,* 2/145.

[62] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse,* 2/143, 145; en-Nesefî, *Tebsiretü'l-edille,* 116-117.

[63] el-Eş'arî, *Makâlât,* 563; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 138.

[64] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/269.

[65] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/763.

[66] el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 137.

[67] el-Bağdadi, *Usûlü'd-dîn,* 138; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/269.

[68] Ulvi Murat Kılavuz, *İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlîd-Tevellüd)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 66.

[69] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/271.

[70] el-Eş'arî, *Makâlât,* 561.

nazariyesini tamamıyla reddettiğini kaydetmek gerekmektedir. Bu görüşüyle Sâlih Kubba Mu'tezile'den ayrılarak Eş'arî bir çizgiye geldiğini göstermektedir.[71] Tevellüt fiillerin Allah'a nispet edilmesine itiraz eden bazı Mu'tezilî kelâmcıların varlığını gündeme getiren kelâmcılardan birisi de Cübbâî'dir. Ona göre Allah'ın bütün fiilleri aracısız olarak doğrudan ortaya çıkar, Allah'ın kâdir olması hususu doğrudan gerçekleştiği için mütevellid fiillerde olduğu gibi herhangi bir sebeplilik durumu onun için doğru olmaz.[72]

Konuyla ilgili Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerini incelemeye geçmeden tevlîd meselesinde insanın fiilleriyle alakalı olarak gündeme gelen "doğrudan" ve "dolaylı" şeklindeki taksimin Allah'ın fiillerinde de geçerli olduğu düşüncesini ifade etmek gerekir. Ebû Hâşim'e nispet edilen bir görüşe göre, örneğin rüzgarın hareketi Allah'ın doğrudan fiili olmakta, rüzgar sonucunda ağaçların dallarının ve yapraklarının hareket etmesi ise dolaylı fiil sayılmaktadır.[73]

Basra Mu'tezile ekolüne mensup olan Ebû Amr (Ebû Mu'temir) Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), tevlîd ve tevellüd bağlamında Allah'ın sadece cisimleri yarattığını, bu cisimlerin de arazları meydana getirdiğini iddia ederek renk, tat, koku, hareket-sükun, sıcaklık ve soğukluk gibi arazların Allah'a ait olmadığını savunmaktadır.[74] Muammer'in cisme yaptığı bu vurgudan anlaşıldığına göre Nazzâm cismin tabiatı gereği meydana gelen fiilleri Allah'a, Muammer ise bunları cisme nispet etmektedir.

Mütevellid fiillerle alakalı gündeme gelen hususlardan biri de istitâat-fiil ilişkisidir. Bağdat Mu'tezile âlimlerinden olan Bişr'den yaklaşık 30 yıl sonra yaşayan Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ve Ebû Ca'fer el-İskâfî'ye (ö. 240/854) göre mübaşir fiilin ma'dûm bir kuvvetle meydana gelmesi imkansız iken mütevellid fiillerin adem olan bir kudretle gerçekleşmesi caizdir.[75] İskâfî mütevellid fiilleri kendisinde irâde ve kasıt olmayan ve bir hataya bağlı olarak gerçekleşen fiil olarak görmektedir.

Bağdat ekolüne mensup olan Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, (ö. 300/913), birinci fiilin faili olan insanın fiilini gerçekleştirmesinden sonra ölmesi durumunda failin kim olduğunu değerlendiren bir isimdir. Buna göre, hayat, irâde ve kudreti olan birisinin fiilini gerçekleştirdikten sonra ölen ve bu esnada işlenen fiilin başka bir fiili doğurması durumunda kasıt olması koşuluyla ikinci fiilin failinin ölen insan olduğunu savunur. Bunu şöyle bir örnekle gerekçelendirir. Hedefi vurmak üzere yayını çeken adamın oku yaydan çıkar çıkmaz, Allah oku çeken adamı öldürdüğünde, okun gidişi de o adamın fiilinden mütevellid ise bu o adama ait olur.[76] Başka bir ifadeyle o, ikinci fiilin faili olmayı, o fiil hakkında bilgi sahibi olmayla ilişkilendirmektedir. Buna göre Ebü'l-Hüseyin, insanın fiillerinden tevellüd eden ve keyfiyetini bildiği fiilleri insana nispet etmektedir. Böylece o, Bişr b. Mu'temir'in sebebi insanda olan bütün fiillerin faili olarak insanı görmesi görüşünden[77] ayrılmaktadır.

Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden Dırâr b. Amr (ö. 200/815?) ve Hafs el-Ferd, (ö. 204/820) insanın fiillerinden tevellüd eden fiillerin yine insanın kendi irâdesiyle vazgeçilebilenler insanın fiili olmakta, irâdesiyle bırakamadıkları ise insanın fiili sayılmamaktadır.[78] Cürcânî de her iki müellifin görüşünü aktaran isimlerdendir. Buna göre onlar mütevellid fiillerden failin kudret mahallinde olanların faile ait bir fiil olduğunu söylerken başka bir mahalde olanları ise iki ayrı kategoriye ayırır. Başka bir mahalde olup da

[71] Karaağaç, *İslâm Kelâmında Tevlîd Nazariyesi*, 62.

[72] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/277.

[73] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/277.

[74] Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal,* thk. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1986), 118-119.

[75] Eş'arî, *Makâlât,* 339.

[76] el-Hayyât, *el-İntisâr*, 142-143.

[77] el-Eş'arî, *Makâlât,* 557.

[78] el-Eş'arî, *Makâlât,* 563.

"kesme" ve "boğazlama" gibi failin ihtiyarına uygun olanlar da failin fiiliyken dövme sonrasında meydana gelen "acı duyma" gibi ihtiyar dışında gerçekleşenler ise onun fiili olmamaktadır.[79] Dırâr'ın ilgili görüşünü veren isimlerden birisi olan Kâdî Abdülcebbâr'a göre Dırâr, mübaşir fiillerle mütevellid fiillerin aynı olduğunu, aralarında bir farkın bulunmadığını savunur.[80] İnsan fiilleri konusunda Mu'tezile içinde kendisini farklı bir yerde konumlandıran Dırâr b. Amr, imân konusunda Mu'tezile'nin benimsediği el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü paylaşır. Dolayısıyla Dırâr bir bakıma tevlîd yoluyla oraya çıkan fiillerde hem Allah'ın hem insanın fail olduğunu savunmaktadır. Üstelik bu düşüncenin bu iki düşünüre mahsus olmadığını kaydetmek gerekir. Ebû Mûsâ el-Murdâr el-Basrî (ö. 226/841) de bir fiilin iki failden tevellüd etmesini mümkün görmektedir.[81] Şu var ki Dırâr'da hem birinci fiilin hem ikinci fiilin iki faili bulunurken, Ebû Mûsâ'da sadece mütevellid fiillerin iki faili bulunmaktadır.

Mübaşir fiil ile mütevellid fiiller arasında ayrım yapmayı doğru bulmayan[82] Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Mu'tezile'nin bu konudaki genel çizgisine uyduğunu göstermektedir. Ona göre insanın ihtiyârı etkili olduğu için mütevellid fiil de mübaşir fiil gibi insana ait olmalıdır.[83] Mütevellid fiili başka bir fiilden kaynaklanan fiil olarak benimseyen Kâdî Abdülcebbâr, insanın kastı olsun olmasın her iki durumda da bu fiillerin insana ait olduğunu kabul eder. İnsanın sorumlu tutulacağı mütevellid fiilleri insanın kastının bulunmasına bağlar.[84] İnsanın fiillerinin sonucunun zorunlu olarak ortaya çıkan bir fiil olmasını reddeden Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ı mütevellid fiillerin faili kabul etmeyi cebir düşüncesine sahip olmak şeklinde değerlendirmektedir. Sonuç olarak o, birinci fiil için gerekli olan insana ait arzu ve isteğin ikinci fiil içinde de geçerli olduğunu savunmaktadır.

Tevellüd meselesiyle alakalı olarak gündeme gelen hareket ile sükûn arasındaki tevlîd ilişkisine dair Bişr b. Mu'temir'in bunu caiz gördüğü daha önce ifade edilmişti. Bişr'in savunduğu bu görüş hakkında Cübbâî bu hususdaki tevlîd ilişkisine farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Sükûnun bir şey tevlîd edemeyeceğini iddia eden Cübbâî, ancak hareketin hareketi ve sükûnu tevlîd edebileceğini savunarak Bişr'den farklı bir tavır sergilemiştir.[85]

İnsan fiillerinin ayrıntılarında Mu'tezilî kelâmcılarla Sünnî kelâmcılar arasında bazı farklı görüşler bulunsa da onların üzerinde ittifak ettikleri husus, insanın irâde hürriyetine sahip olmasıdır. Bu sebeple insanın irâdî fiillerin faili ve sorumlusu olması konusunda tam bir ittifak durumundan söz etmek mümkündür. Ancak dolaylı fiiller için aynı şeyi söylemek doğru olmayacaktır. Bu anlamda Bişr'in kendisinden sonraki kelâmcılar üzerindeki etkisini daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bir nüansla konuya yaklaştığı anlaşılmaktadır. Zira ona göre mütevellid fiiller, mahiyeti bilinmesinden dolayı insan, sorumluluk içindeyken mahiyeti hakkında bilgi sahibi olunmaması durumunda insana düşen bir sorumluluk gündeme gelmeyecektir. O, bu tür fiillerin faili olarak Allah'ı göstermektedir.

Mütevellid fiillerin insana nispeti konusunda Mu'tezile'nin üzerinde durduğu husus, ortaya çıkan fiilde insanın etkisinin varlığıdır. Buna göre insanın sorumluluğu o fiilde bir etkisinin bulunmasına bağlı olmaktadır. Mu'tezile'nin tevellüd anlayışıyla ilgili ortaya koyduğu insanın sorumluluğu ilkesini, kaza, kader, ecel ve rızık gibi diğer kelâmî meselelerde de görmek mümkündür. Bu yönüyle meselenin doğrudan adâlet prensibiyle ilgili olduğu

[79] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/269.

[80] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse,* 2/45.

[81] el-Hayyât, *el-İntisâr,* 132.

[82] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse,* 2/107.

[83] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse,* 2/113, 115, 145.

[84] Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", 2/217.

[85] el-Eş'arî, *Makâlât,* 571.

ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin burada konuyu, insanın sorumlu bir varlık olması ve ilahî adâlet muvacehesinden ele aldığını zikretmek gerekir.

2.2. Ehl-i sünnet ve Tevellüd

Burada asıl konumuz Bişr b. Mu'temir'den hareketle Bağdat Mu'tezile ekolünün tevellüd anlayışı üzerinde durmak olsa da Bişr'in kendisinden sonrasını etkilemesi nedeniyle Ehl-i sünnetin bu konudaki tutumunu kısa da olsa ele alarak Mu'tezile'nin aksine takındığı tavrı ortaya koymak yararlı olacaktır. Her şeyden önce ifade etmek gerekir ki Ehl-i sünnetin konuya olan ilgisi Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini reddetmeye matuftur. Bu bağlamda yaptıkları asıl şey, Allah'ın mutlak kudretini vurgulayarak onun her şeyin yaratıcısı olduğunu ispat etmektir. Dolayısıyla Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilafın temelinde Allah'ın irâde ve kudretiyle insanın irâde ve kudret sahibi olmasına ilişkin farklı anlayışların varlığı bulunmaktadır.

Sünnî kaynaklarda Mu'tezile'nin mütevellid fiilleri insana ait fiillerden saydığı ittifakla aktarılır.[86] Neticede "Birisinin dövmesi ve dövmenin sonucunda meydana gelen acı" düşünüldüğünde "dövmek" ve "acı" şeklinde tezahür eden iki fiilin insana nispeti mecazen değil hakikaten olmaktadır.[87]

İnsanın fiilleri konusunda Bişr'in ortaya attığı daha sonra Mu'tezile'nin kabul ettiği tevellüd anlayışını ele alan Ehl-i sünnet, burada büyük ölçüde Mu'tezile karşıtı tavırla hareket etmiştir. Bununla birlikte Ehl-i sünnetin tavrını mahza buna hasretmek de doğru olmayacaktır. Zira Sünnî kelâmcılar, insanın fiillerinde Allah'ın mutlak fail olması noktasından bakarak insanın fiille olan irtibatını daha çok "istitâat" kavramıyla açıklamaya çalışmaktadırlar. Kısaca söylemek gerekirse Ehl-i sünnet mütevellid fiillerin faili olarak insanı değil, Allah'ı gösterirken Allah'ın mutlak kudretine vurgu yapmaktadır.

Kalânisî'nin bu fiillerin yaratılış bakımından Allah'ın fiili olduğunu iddia etmesi[88] tam da sözü edilen "Allah'ın mutlak anlamda kâdir olması" ile ilgilidir. Kalânisî, mütevellid fiillerin Allah'a ait olmasını o fiilin tabiatı gereği olduğunu söyler. Bu şekildeki görüşü, Nazzâm'ın "fiillerdeki tabiat" vurgusuna yakın olduğu anlaşılmaktadır. Şu var ki, her iki düşünürün iddiası tabiatçıların olayı mahalline nispet etmelerinden farklılık arz eder.[89] Nesefî "herhangi bir şeyi tabiatı veya yaratılışı gereği yüce Allah'a gerekli kılmanın imkânsız olduğunu" söyleyerek Kalânisî'nin görüşlerini eleştirmektedir.[90] Mâtürîdî, her varlığın yaratılışı ve yaratılışın disiplini ve düzeni itibariyle yaratıcının varlığına delil teşkil edeceğini söyleyerek rızık başta olmak üzere birçok konuda insan nasibini ararken fail olsa da sonuçta her şeyin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini savunur.[91]

Bu fiillerin faili olarak insanın yerine Allah'ı işaret eden Ehl-i sünnet, bu düşüncesini insanın birinci fiili yapmasıyla o fiilin sonucunda yaratılış kanunu gereği meydana gelmesi zorunlu olan bir sonuca dikkat çeker. Buna göre insan, mübaşir fiiliyle bir sonucu kastettiği için o fiil onun bu kastı gereği insana izafe edilir. Nitekim aynı sebeple ona dünyevi ve uhrevi bazı karşılıklar verilmektedir.[92] Mâtürîdî kelâmcıların mütevellid fiillerin sahibi olarak

[86] Örnek olarak bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi,* çev. Fadıl Ayğan, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 11/208.

[87] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/273.

[88] es-Sâbûnî, *el-Bidâye,* 116-117.

[89] en-Nesefî, *Tebsiretü'l-edille,* 2/271.

[90] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin esasları=et-Temhid li kavaidi't-tevhid,* çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 107.

[91] el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân,* 11/208.

[92] es-Sâbûnî, *el-Bidâye,* 116-117.

Allah'ı, o fiilin sonucunu kastedenin ise fiili yapan olması hasebiyle insanı sorumlu tutması, ilk bakışta çelişkili gibi görünebilir. Onlar bu hususta "yaratılış" vurgusu yaparak ikinci failin sahibinin Allah olduğunu söylerken insanın o sonucu kastediyor oluşuna dikkat çekmektedirler.

Bağdâdî, insanın kudretinin etkili olmadığı hiçbir fiilin insana ait olamayacağını belirterek ilgili fiilde kudretin Allah'a ait olduğunu dolayısıyla o fiilin Allah'a nispet edilmesi gerektiğini savunur. Bunu kısaca ifade etmek üzere, "Kaderiyye'nin tevellüd fiillerden insana ait kabul ettiği her fiilin failinin Allah olacağını" söyler. Bağdadi, insanın fiil sahibi olmasında bağlı bulunduğu Eş'arî'nin yolundan giderek kesb kavramı üzerinde durur. Buna göre insan atmak üzere eline oku alsa bile okun gitmeme veya onun istediği şekilde ve yönde hareket etmeme ihtimali mevcuttur. Son olarak Bağdâdî, atılan ok istediğimiz yönde gitse bile kastedilen sonucun gerçekleşmeme ihtimalinden söz etmektedir.[93]

Tevellüd görüşünü savunanlara karşı müstakil başlık altında reddiyede bulunan Cüveynî (ö. 478/1085), insanın fiili için hâdis kudrete vurgu yapar. Sözü edilen hâdis kudretin etki alanı dışında kaim olmasını mümkün görmeyen Cüveynî, tevellüd yoluyla gerçekleşen fiillerin insanın iktidarı/gücü dışında meydana geldiğini savunur. Böylece Cüveynî, Mu'tezile'nin tevellüd anlayışında fiilin sebebinin faili olduğuna ilişkin görüşüne gönderme yapar. Tevellüd konusunda sıkça gündeme gelen zorunluluk meselesinin tutarsızlığını ortaya koymak adına Cüveynî, sebebin varlığı esnasında ve sonrasında sonucun bulunması zorunlu olduğuna göre sonucun, sebebin zorunluluğundan bağımsız olması gerektiğini belirtir. Netice olarak Cüveynî, mütevellidin makdûrun dışında olmasına hükmetmekten başka bir şeyin yapılamayacağını söyler.[94]

Tevellüd fiillerin faili konusundaki farklı görüşleri sıralayan İbn Hazm (ö. 456/1064), Ehl-i hakka göre bunların tamamının Allah'ın fiili olduğunu beyan ederek[95] tevlîd anlayışına karşı olduğunu ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî kelâmcı Pezdevî (ö. 493/1100), insanın fail olmasını onda bulunan hâdis kudretle ilişkilendirerek insanın hakikaten fail olduğunu, îcâd ve ihdâs bakımından ise mütevellidin Allah'ın fiili olduğunu belirtir.[96]

Mâtürîdî kelâm bilgini Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), tevlîd fiillerin insana ait olmasına itiraz ederek bunların halk bakımından Allah'a ait olduğunu savunur. Mu'tezile'nin adını anmadan "Kaderiyye'nin cumhuru" diye söz ettiği gruba göre insanın yaptığı fiil sebebiyle meydana gelen bütün fiillerin faili yine insandır. Bu tür fiillerin "mütevellidât" diye isimlendirildiğini belirtir.[97] Nesefî'ye göre Tevlîd fiillerin tamamı Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Yaratma kudreti bulunmayan kulun kudret mahallinde devamlılığı da mümkün değildir.[98]

Eş'arî kelâmcılardan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), bir cismin hareket ettirilmesi sonucu elimizin hareketinin cismin hareket etmesini zorunlu kıldığı şeklindeki tevlîd anlayışının Ehl-i sünnete göre kabul edilmediğini aktarır. Ona göre Allah mutlak anlamda yaratıcı, kul ise tam bir özgürlüğe sahip varlık değildir.[99]

[93] el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn.* 138.

[94] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd.* çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 193-195.

[95] İbn Hazm, *el-Fasl,* 2/495.

[96] Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'd-dîn.* thk. Ahmed Hicâzî Sekâ, (Kahire: Mektebetü Ezheriyye li't-Türâs, ty), 104.

[97] en-Nesefî, *Tebsiretü'l-edille,* 2/270.

[98] en-Nesefî, *et-Temhîd,* 106.

[99] er-Râzî, *el-Muhassal.* 199.

Eş‘arî kelâm bilgini Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) tevlîd düşüncesinin yanlış olduğunu, bütün fiillerin yaratılışta/başlangıç itibariyle Allah’a dayandırılmasıyla ortaya çıktığını savunur.[100] Bununla birlikte onun Mu‘tezile’nin tevlîd düşüncesini benimsediği iddiası da mevcuttur.[101] Ancak Beyzâvî’nin *Tavâliu’l-envâr* adlı eserinde “bütün varlıkların Allah’ın yaratmasıyla olduğunu” söylemesi, onun tevlîd düşüncesinde olduğunu düşünmeye engel olmaktadır.

Ebü’l-Berekât en-Nesefî, (ö. 710/1310) sebeplerine bağlı olarak meydana gelen fiillerin (dolaylı fiillerin) Allah’ın yaratmasıyla gerçekleştiğini söyleyerek[102] Ehl-i sünnetin genel olarak kabul ettiği görüşü savunmuştur.

Teftâzânî (ö. 792/1390), yaratmanın sadece Allah’a ait bir şey olduğundan hareketle Allah’ın fiillerinde kulun kesbinin dahi etkisinin bulunmamasına dikkat çeker. Zira bu fiiller kulun kudret mahallinde olan bir şey değildir. Oysa kulun fiilleri, kulun kudretiyle alakalı olmaktadır.[103] Teftâzânî, tevlîd fiillerin insana ait olduğu kabul edilirse bir fiilde iki failin müessir olmasının zorunlu hale geleceğini zikrederek bu teoriye karşı çıkar.[104]

Mu‘tezile açısından mübaşir fiilin zorunlu olarak mütevellid fiilleri doğurduğu meselesi önemli görülmektedir. Örneğin Cürcânî (ö. 816/1413) bu tür bir zorunluluk iddiasının doğru olmadığını savunur.[105] Ayrıca mütevellid fiillerin Allah’ın fiillerinde de geçerli olduğunu savunan Ebû Hâşim’e nispet edilen görüşün[106] kabul edilemezliği dile getirir. Bu da mütevellid fiillerin ortaya çıkması için gerekli olan sebeplilik ilkesiyle irtibatlıdır. Zira bu durumda Allah’ın fiilinin bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkması mevzu bahis olmaktadır. Bu bakımdan Allah’ın fiillerinde mütevellidin bulunmasını reddetmek gerekir.

Ehl-i sünnet konuyla ilgili görüşünü ortaya koyarken genellikle Mu‘tezile’nin tevlîd anlayışını reddetmeye yönelir. Bu eleştirilerde zaman zaman Mu‘tezile’nin bazı kelâm bilginlerinin görüşü konu edilmektedir. Örneğin insanın irâdesine vurgu yapan Sümâme b. Eşres, bu tür fiillerin failinin bulunmadığını müdafaa ederek farklı bir iddiada bulunur.[107] Nesefî, mütevellid fiillerin failinin bulunmadığını savunmanın yaratıcıyı ispat etmeye yarayan sistemin iptal edilmesi anlamına geldiğini dile getirir. Zira böyle bir iddiada varlığın yokluktan meydana geldiği düşüncesi bulunmaktadır.[108] Sonuç olarak Sümâme’nin görüşlerinden anlaşıldığına göre o, insanı mecazen fail görmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, isim vermeden bir grup diyerek aktardığı görüşte, mübaşir fiil Allah’ın kulda yarattığı kesb ile mütevellid fiiller ise Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşir diyerek[109] bir bakıma Ehl-i sünnetin görüşüşüne işaret etmektedir.

İnsanın fiilinin faili olduğu genel kabulünden hareketle Mu‘tezile, mütevellid fiillerin faili olarak insanı işaret etmektedir. “İnsana ait fiil” görüşünün kabul edilmesinin sadece Mu‘tezile’ye ait olmadığını belli ölçüde de olsa Eş‘arî ve Mâtürîdîlikte de bulunduğunu

[100] Kâdî Beyzâvî, *Tavâli‘u’l-envâr,* 45.

[101] Celil Kiraz, “İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî” ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2017), 684.

[102] Ebü'l-Berekât Hâfızüdîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *İslâm İnancının Ana Umdeleri = el-Umde fi’l-akâid,* çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs, 2009), 90.

[103] Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid,* çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2017), 64. (Arapça kısmı)

[104] et-Teftâzânî, *el-Makâsıd,* 589.

[105] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/275.

[106] el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 37277.

[107] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse,* 2/143, 145; en-Nesefî, *Tebsiretü’l-edille,* 2/271; es-Sâbûnî, el-*Bidâye,* 68.

[108] en-Nesefî, *Tebsiretü’l-edille,* 2/271.

[109] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l- Usûli’l-hamse,* 2/45.

kaydetmek gerekir. Zira onlar fiili insana kesb kavramıyla nispet etmektedirler. Mu'tezile'de ise fiilin insana nispetinde kesb yerine tevlîd anlayışı etkili olmaktadır.[110] Bu noktada fiilin insana nispet edilmesi ve buna bağlı olarak insanın fail olması, iki grup arasındaki ortak noktayı oluşturmaktadır.

Tevlîd ile ilgili ise Mu'tezile'nin ve Ehl-i sünnetin yaklaşımları arasında ciddi oranda farklılıkların bulunduğu kabul edilmelidir. Mu'tezile genel anlamda adâlet ilkesinden hareketle fiil-insan ilişkisini kurarken insanın konumunu daha açık ifade etmek için "halk" ifadesine başvurmuştur. Tam da bununla ilgili olarak "tevellüd" kavramını ve teorisini gündeme getirerek insanın birinci fiilinden doğan ikinci fiilleri de insana yüklemiştir.[111] Dahası insanın birinci fiilinin sebep olduğu ikinci fiilin meydana gelmesini ifade etmek üzere "zorunlu nedensellik" ilkesinden söz ederek Allah için bu anlamda vücûbiyeti gündeme getirmektedir. Bu yönüyle Mu'tezile açısından oldukça özgün bir tavır ortaya konduğu söylenebilir. Buna karşılık Ehl-i sünnet Allah'a bir zorunluluk atfedilemeyeceğinden hareketle fiilin özellikle yaratılış boyutunu ifade eden halk kısmının tamamıyla Allah'ın fiili olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönüyle Ehl-i sünnet kelâm bilginleri arasında bir fiilde iki ayrı kudretin etkisinin bulunması, başka bir tartışmaya neden olmaktadır.

SONUÇ

Mütevellid fiillerin failinin insan olmasıyla ilgili Mu'tezile içinde genel anlamda ortak bir görüşün olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezilî kelâmcıların müşterek noktası, insanın kesin bir şekilde özgür olmasıdır. Sözü edilen özgürlük anlayışı çerçevesinde birinci fiilin failinin insan olduğu konusunda hiçbir problem yaşanmazken ikinci fiilin failinin kimliği konusunda Mu'tezile içinde farklı görüşler ortaya atılmıştır. Tam bu noktada mütevellid fiillerin failinin yine insan olduğunu kesin bir şekilde söyleyen Bişr b. Mu'temir olmuştur. Bişr bu görüşünü, bütün idrakleri gerçekleştirmeye yarayan kudretin insana verildiğine dayandırmıştır.

Bağdat Mu'tezile ekolünün kurucusu ve reisi olan Bişr b. Mu'temir, mübaşir fiillerde olduğu gibi mütevellid fiillerde de insanın fail olmasını hem sorumluluk hem de özgürlük konularıyla irtibatlandırarak savunmaktadır. Bağdat ekolü içinde aykırı bazı görüşler mevcut olsa da bu ekolün büyük çoğunluğu tevlîdi kabul eder. Bişr, bu iddiasını insanın fiillerinin büyük çoğunluğunun genel anlamda çeşitli vasıtalara başvurarak gerçekleştiğine dayandırmaktadır. Aslında Bişr, sonuca bakarak bir değerlendirme yaptığını ortaya koymaktadır. Zira ortaya çıkan eser ve sonuç insanın fiilinin bir neticesidir.

İnsanı bütün fiillerinin faili olarak gören Mu'tezile içinde mütevellid fiillerin failinin kim olduğu konusunda çeşitli görüşlere rastlanmaktadır. Nitekim Basra ve Bağdat Mu'tezile ekolünün ihtilaf ettiği meselelerin biri de tevlîd'tir. Dolayısıyla aykırı bazı görüşlerin varlığı da görmezden gelinemez. Örneğin Allâf, mütevellid fiillerin faili olmayı, insanın keyfiyetini bilme durumuna bağlamaktadır. Ebû Ali Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, el-Allâf'a benzer görüşleri savunmaktadır. Yine Nazzâm mütevellid fiillerin insanın fiili olmadığını, meydana geldiği mahallin tabiatına bağlı olduğunu iddia ederek farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Câhız ve Muammer b. Abbâd, Nazzâm'a yakın fikirleri savunan isimler olarak bilinmektedir. Bağdat ekolüne mensup olduğu halde mütevellid fiillerin failinin bulunmadığını söyleyen Sümâme b. Eşres tamamıyla ayrışan bir görüşü gündeme getirmektedir. Son olarak İskâfî, mütevellid fiillerin irâdesiz bir şekilde gerçekleşen fiiller olduğunu savunarak farklı yaklaşım ortaya koyan bir kelâmcı olarak temayüz etmektedir.

[110] Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: -Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi-*, ed. Hüseyin Kader (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2. Basım, 2003), 64.

[111] Hüseyin Kahraman, "Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)*, 2/2 (2016) 48.

KAYNAKÇA

Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş ayrılıkları).* Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017.

Arpaguş, Hatice K. "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Ka'bî Örneği". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum.* 07-08-09 Kasım 2008, 2011, 2/157-185.

Bağdadi, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum.* Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Bağdâdî Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir. *el-Milel ve'n-nihal,* thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım,1986.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât.* thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türas, 1403.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf.* çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu = Kitabü'l-İrşâd.* çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 31/392-393. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Demir, Osman. "Tevlîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 41/38-39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Demir, Osman. "Bağdat Mu'tezilesi Kelâmcıları ve Dönemin Fikri ve Siyasi Yapılanmasına Olan Etkileri". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum,* 07-08-09 Kasım 2008, 2011, 2:201-217

Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63-82.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyin: İlk Dönem İslam Mezhepleri.* çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Gölcük, Şerafettin. "Hayyât, Ebü'l-Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17/103-105. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Gündoğar, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.

Hakyemez, Cemil. *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdad Ekolünün Doğuşu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Hayyât, Ebü'l Hüseyin. *el-İntisâr.* haz. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi,* çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist.* çev. Ramazan Şeşen. ed. Abdulkadir Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi.* çev. İlyas Çelebi. ed. Metin Yurdagür. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kâdî Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr - kelâm metafiziği: (metin-çeviri).* çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Kahraman, Hüseyin. "Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA*) 2 (2016), 43-64.

Karaağaç, Hilmi. *İslâm Kelâmında Tevlîd Nazariyesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Kılavuz, Ulvi Murat. *İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlîd-Tevellüd).* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Kiraz, Celil. "İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî". ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi.* ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiretü'l-edille fi usûli'd-dîn.* thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tevhidin esasları=et-Temhid li kavâidi't-tevhîd.* çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *İslâm İnancının Ana Umdeleri = el-Umde fî'l-akâid.* çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs, 2009.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-dîn.* thk. Ahmed Hicâzî Sekâ. Kahire: Mektebetü Ezheriyyeti li't-Türâs, ty.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Kelâm'a Giriş: el-Muhassal.* çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978.

Sâbûnî, Nûreddîn. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fî usûli'd-dîn.* thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1969.

Schmidtke, Sabine. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı.* çev. Orhan Şener Koloğlu vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal.* thk. Abdülazîz Muhammed Vekil. Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 2005.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mekâsıd.* çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid,* çev. ve izahat Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Tunç, Cihat. "Bişr b. Mu'temir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6/223-224. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: -Amiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi-*. ed. Hüseyin Kader. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2. Basım, 2003.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1/31-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

KELÂMDA AHLÂKÎ DEĞER TARTIŞMALARINA FARKLI BİR YAKLAŞIM

(نهج مختلف لمناقشات القيم الاخلاقية في الكلام)

Hande Nur Bozbuğa

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Phd Student, Istanbul University, Faculty of Theology,

Department of Philosophy and Religion,

Istanbul, Turkey

handeturak@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3927-8088

GİRİŞ

Bu makale, kelâm geleneği içinde Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinin tarihsel sürecinde ahlâkî değerin mahiyeti üzerine yaptıkları tartışmaları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Ahlâkî değerler, fiillerimizin iyi veya kötü olarak nitelenen yargılarıyla alakalıdır. Değerin Yunanca karşılığı *axia*dır. Aksiyoloji de denilen değer teorisi; değerlerin yapısını, özelliklerini ve metafiziksel durumlarını araştırmaktadır.[1] Ahlâkî değerler genel olarak olgu ile değer arasındaki ilişki, değerlerin mahiyeti, yapısı ve kaynağıyla ilgilidir.

Ahlâkî değer teorisi alanında bazı problemler bulunmaktadır. Bunlardan konumuzla ilgili olanlarına bakacak olursak birincisi, "değerlerin kaynağı" problemidir. Bu konudaki temel problem, değerlerin kaynağının Tanrı mı yoksa insan mı olduğu meselesidir. Tanrı olduğunu savunanlara göre ahlâkî değerlerin değişmez gerçekler olduğu kabul edilmiştir; mutlak bir olgu olan değer, sonradan hiçbir şekilde değiştirilemez. Kaynağın insan olduğunun savunulması durumunda ise onların izâfî olduğu kabul edilmiş olacaktır.

Değerler konusundaki ikinci temel tartışma onların objektifliği-sübjektifliği meselesi üzerinedir. Nesnelerin iyi veya kötü olarak taşıdıkları değer, insanların değerlendirmelerine mi dayanmaktadır, yoksa insandan bağımsız olarak objektif bir varlığa mı sahiptir? Değerler objektiftir denilirse bu durumda insan, bu değerleri bilebilmek için Tanrı'ya ihtiyaç duymayacaktır. Çünkü bir nesnenin değerinin objektifliğini savunmak, nesnenin değişmez ve mutlak değerlere sahip olduğunu iddia etmektir.[2]

İslâm'ın ilk yüzyılı araştırıldığında ahlâkın bütünüyle dinî ilkelere ve kurallara dayandığı görülmektedir. Tüm inananlar, Kur'an ve Hz. Peygamber'in bu konudaki öğretilerini esas almışlardır. Yaklaşık H. 2. asrın başlangıcından itibaren ahlâkî alanda farklı yaklaşımların zuhûr etmeye başladığı görülmektedir. Ortaya çıkan yeni görüşler karşısında Kur'an ve Hz. Peygamber'in getirdiği esaslara dayanan geleneksel İslâm ahlâk anlayışı devam etmekle birlikte ahlâkın kaynağı, ahlâkın objektifliği-sübjektifliği gibi meselelerde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İslâm ahlâkının erken dönem önemli çalışmalarından biri, Ebü'l-Hasan el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'idir.[3] Bu konudaki bir başka çalışma İbn

[1] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 250.
[2] Rükneddin İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûli'd-din*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran/Berlin: Freie Universität Berlin, 2007), 119.
[3] Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1987). Bu eser, Türkçeye tercüme edilmiştir: a.mlf., *Din ve Dünya Edebi*, trc. Selahaddin Kip - Abidin Sönmez (İstanbul: Bahar Yayınevi, t.y.).

Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Ahlâk ve's-siyer*[4] isimli eseri olup bu eser, dini-felsefi nitelikte bir çalışmadır.

İslâm düşüncesini de erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanan ahlâkî meseleler, Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye gibi ekollerin temel meseleleri arasında yer almıştır. Bu çalışmada kelâm geleneği içinde ahlâkın mahiyeti hakkında Mu'tezile ve ona karşıt görüşler geliştiren Eş'arîliğin öğretileri ele alınacaktır. Mesele, Ayman Shihadeh'in konuyla alakalı çalışmalarında yer alan düşünceleri esas alınarak yeniden gözden geçirilecektir.

Kelâmda ahlâkî değer teorileri konusunda yapılmış başka çalışmalar da bulunmaktadır.[5] Bu çalışmanın onlardan farklı olan yanı, ahlâkî değer tartışmalarında Mu'tezile-Eş'ariyye karşıtlığında bu ekollerin savunduğu sırasıyla akılcı yaklaşım-ilâhî buyruk teorisi[6] karşıtlığının doğru bir bakış açısı olmadığının iddia edilmesidir. Shihadeh'in bu konudaki görüşleri de dikkate alınarak bu karşıtlık, ahlâkî realizm-ahlâkî anti-realizm veya ahlâkî realizm-teolojik iradecilik olarak yeniden ifade edilmiştir. Shihadeh, Mu'tezile'nin ahlâk görüşlerini genel bir ifadeyle *ahlâkî realizm* olarak değerlendirmiştir.[7] Ona göre Eş'arîlik ise ahlâkın basit bir ilâhî buyruk teorisine değil, bu konuda Neo-Eş'arî kaynaklarda geliştirilmiş sonuççu ahlâk (the consequentialist ethics) anlayışının da temelini oluşturan bir anti-realizme dayanmaktadır.

1. KELÂMDA AHLÂKÎ DEĞERİN MAHİYETİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

Ahlâkî değer tartışmalarına girmeden önce ahlâkî değerin mahiyeti problemini kendi teolojik bağlamına oturtmak gerekmektedir. Shihade, bu konudaki Mu'tezilî öğretileri ahlâk bahsinin alt dalları olan meta-etik, uygulamalı teolojik etik ve normatif etik gruplarına ayırarak incelemiştir.[8]

[4] Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985). Bu eser Türkçeye tercüme edilmiştir: a.mlf., *Ahlak: el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvânti'n-nüfûs*, trc. Cemaleddin Erdemci - Hasan Hüseyin Bircan (Van: Bilge Adam Yayınları, 2005).

[5] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971); a.mlf., "Juwayni's Criticism of Muta'zilite Ethics", *The Muslim World* 65/3 (1975), 161-73; a.mlf., *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Michael E. Marmura, "A Medieval Islamic Argument for the Intrinsic Value of the Moral Act", *Corolla Torontonensis: Studies in Honour of Ronald Morton Smith*, thk. Emmet Robbins and Stella Sandahl (Toronto: TSAR, 1994), 113-131; Sherman A. Jackson, "The Alchemy of Domination? Some Ash'arite Responses to Muta'zilite Ethics", *The International Journal of Middle Eastern Studies* 31 (1999), 185-201; Ayman Shihadeh, *The Theological Ethics of Fakhr al-Din al-Râzî* (Leiden: Brill, 2006); *Etik Kuramları*, der. ve trc. Mehmet Türkeri (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008); Mariam Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (Abingdon/New York: Routledge, 2010).Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2008); Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010).

[6] Kaynaklarda bu ifade *ilâhî iradenin küllîliği* şeklinde de ifade edilmiştir. Bu görüşü savunan bazı belli başlı kaynaklar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 447-455, 448-449; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 84, 86; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar, 2012), 161.

[7] Shihadeh bu kavramı, Arap dilindeki *tahsînu'l-akl ve takbîhuh* kavramı için kullanmıştır.. Bk. Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, trc. Selime Çınar - Kübra Şenel (Ankara, Nobel, 2016), 13.

[8] Çağdaş ahlâk felsefesi çoğunlukla meta-etik, uygulamalı ve normatif etik gibi alt alanlara taksim olmuştur. Bu ayrım evrensel bir kabule dayanmamaktadır. Bunun temel nedeni, bu alanların açıkça birbirlerini dışlamıyor olmalarıdır. "İkinci dereceden ahlâk" da denen meta-etik, doğası ve meşruluğu itibariyle ahlâkî yargıları açıklamayı amaçlamaktadır. "Birinci dereceden ahlâk" denilen normatif ahlâk, insan fiilleri ile bu fiilleri yöneten ilkelerin benimsenmesidir. Bk. Shelly Kagan, *Normative Ethics* (Boulder: Westview Press, 1998), 1-6. Necmeddin et-Tûfî'nin *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh* adlı eserinde meta-etik, normatif etik ve uygulamalı teolojik etik bir araya getirilmiştir. O, bu çalışmasına, her biri ayrı bölümlerde olmak üzere ahlâkî değeri, fıkhı ve fıkıh usulünü tartışarak başlamıştır. Bk. Tûfî, Necmeddin. *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*. thk. Ayman Shihadeh (Riyadh: King Faisal Centre for Research, 2005).

Shihadeh'e göre Mu'tezile'de ahlâkî problemler, adalet ve tevhid prensipleri etrafında tartışılmıştır. Mu'tezile'nin meta-etik sorunları etrafında geliştirilen aşağıdaki öğretileri bu mezhebin ilk yorumlarında Tanrı'nın kötü bir fiil yapmasının veya bir yükümlülüğü yerine getirmemesinin imkansızlığı üzerinedir.[9] Bu anlayış bağlamında geliştirdikleri öğretiler İbnü'l-Melâhimî'ye göre şunlardır:

1. Fiil, fâilin kudret ve iradesine dayanmaktadır. Bu kabul hem Tanrı hem de insanın fail olduğunu göstermektedir.

2. Bir fiilin ahlâkî değeri objektiftir.

3. Tanrı iradeli bir varlık olması bakımından iyi ve kötü fiiller arasında seçim yapabilmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın kötü davranışlarda bulunma yetisi vardır.

4. Kötü fiillerde bulunma istidaatına sahip Tanrı, ahlâkî nedenlerle adaletsiz kötü fiiller icra etmemektedir. O, ancak iyi fiillerde bulunmaktadır.[10]

Yukarıdaki meta-etik meseleler, Mu'tezilî düşünürlerin ortak kanaatini oluşturmaktadır. Ancak onların üçüncü ve dördüncü maddede yer alan konularla ilgili farklı görüşler benimsedikleri görülmektedir. Tanrı kötü fiiller yapma yetisine sahipken böyle fiilleri yapmaktan zorunlu olarak mı geri durur yoksa onun kötü fiillere yetisi mi yoktur?[11]

Eş'arîler, alternatif bir rasyonel izâh sunmaktan ziyade, Mu'tezile'nin Tanrı'nın adaletine ilişkin iddialarını eleştirmişlerdir. Eş'arîler, rasyonalist bir düşünce yerine, Allah'ın irade ve fiillerinin özgür olduğu ve asla ahlâkî hususlara bağlı olamayacağı görüşünü, *teolojik iradecilik* anlayışını, savunurlar. Bu bağlamda Shihadeh'e göre klasik Eş'arî tartışmalarının çoğunda ahlâk teorisi, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerine karşı geliştirilmiştir denebilmektedir.[12]

Mu'tezile'nin ahlâk anlayışının ikinci kategorisini *uygulamalı teolojik etik* oluşturmaktadır. Onların bu çerçevedeki görüşleri, Tanrı'nın fiillerinin insan nedeniyle zorunlu olarak iyi ve adil olduğu düşüncesine dayanmaktadır.[13] Bu kapsamda onların şu sorulara cevap aradıkları söylenebilir: Tanrı'nın evreni ve insanoğlunu yaratması iyi ve akıllıca bir iş midir? Tanrı, kendi yarattığı insan tarafından işlenen kötü fiillerden ne kadar sorumludur? Tanrı, insanın acı çekmesinin olağan sebeplerini yaratıyorken nasıl tam anlamıyla iyi olabilir? Yaratıcı, bu dünyada insanların yaşadığı haksız yere acı çekme sorununu nasıl çözmektedir? Tanrı'nın insanlara ahirette verdiği ödül ve ceza nasıl haklı gösterilebilir? Shihadeh'e göre Mu'tezile'nin bu problemlerle ilgili öğretileri genel anlamda şu şekildedir:

1. Fiiller, onları yapan insanların özgür irade ve kudretine dayanarak gerçekleşmektedir. Aksi halde insan, fiilleri nedeniyle ödül ve cezadan mükellef olmayacaktır.

2. İnsana Tanrı tarafından mükellefiyetlerin yüklenmesi, insanın karşılaştığı bir sıkıntıyı aşma konusunda kazanç sağlayacağı için iyi olmuştur.

3. İnsana yüklenen yükümlülükler, kapasitelerinin ötesinde değildir. (Teklîf-i mâ lâ yutâk yoktur).

[9] Ayman Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford, Oxford University Press Online, 2014), 1-29, 2.

[10] İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 119.

[11] Bu konuda bk. Richard Macdonuough Frank, "Can God do What is Wrong?", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, thk. Tamar Rudavsky (Dordrecht: Reidel, 1985), 69-79.

[12] Fahreddin er-Râzî, *Usûlü'd-din* (Beyrut: Beyrut Kütüphanesi Amerikan Üniversitesi, 297: R27kA), 174b.

[13] Bk. örneğin, Abdülcebbâr, el-Hemedânî, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, Resâilü'l-adl ve't-tevhid, nşr. Muhammed İmâre (Kahire: Darü'ş-Şurûk, 1408/1988), 232.

4. İnsanların yükümlülüklerini yerine getirmesinde Tanrı'nın yardım ve motive etmesi zorunludur. Peygamberlik öğretilerinin veya sorumluluğun yerine getirilmemesi karşısında ortaya çıkan ağır sonuçların faili uyarmaya hizmet eden acı türlerinin var olması.

5. Tanrı, başka bir insan veya hayvan tarafından bir bireyin bu dünyada yaşadığı hak ve ıstırapları ahirette telafi edecektir. Dolayısıyla bu telafi, cennette daha fazla ödül, cehennemde ise daha hafif cezalar şeklinde gerçekleşecektir.

6. İyi fiiller için mükâfat ve kötü fiiller için cezaya işaret eden v'ad ve vaîd prensibi

Shihadeh yukarıda sıralanan öğretilerin, Mu'tezile'nin adalet prensibi bağlamında tartışılan ikincil öğretileri olduğunu söylemiştir. Ona göre uygulamalı teolojik etik kapsamına dahil olan öğretiler ikincil öğretilerden oluşmaktadır. O, bu öğretileri, teosentrik öğretiler olarak değerlendirmiştir.[14]

Eş'arîler genel olarak Tanrı'nın irade ve fiillerinde bir kısıtlama getireceği gerekçesiyle Mu'tezile'nin bu öğretilerini reddetmektedirler. Onlara göre Tanrı, fiillerinin esaslarıyla ilgili ahlâkî kaygılar taşımamaktadır.[15] Bunun yanı sıra Mu'tezile'de ahlâkî değerin mahiyetiyle ilgili çoğunlukla insan merkezli tartışmaların farklı bağlamlarına da rastlanmaktadır. Örneğin,

1. İyiliği emredip kötülüğü yasaklama öğretisi

2. İnsan doğası tartışmaları

3. Teolojik bilgi ögelerini edinme ve bu amaçla teolojik düşünme yükümlülüğü tartışmaları[16]

Normatif bir bilgi alanı olarak ahlâk tartışmalarına gelecek olursak fıkıh usulüyle ilgili çalışmalar karşımıza çıkacaktır. Shihadeh'in, ahlâkın pratik yönünü ön plana çıkararak onun fıkıh usulü ilke ve esasları arasında ilişki kurması, fıkıh usulünün normatif bir bilim dalını temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Ahlâkî değer teorisi, büyük ölçüde, pratik bazı temel normatif ilke ve yöntemleri etkilemektedir. Bu açıdan Shihadeh'in iddiasına göre bu alan, içerik açısından fıkhın da kendisine konu edindiği meseleler hakkında bilgi vermektedir.[17]

2. AHLÂKÎ DEĞER TARTIŞMALARINDA MU'TEZİLE YORUMU

Ahlâkî değerin mahiyetiyle ilgili en önemli problem nedir? Shihadeh'e göre bu problem, ilâhî fiilin değeri meselesidir. Bu mesele bağlamında ortaya çıkan problemler, ağırlıklı olarak imanın özü, özgür irade ve kader üzerine olmuştur. Fiillerin ahlâkî niteliklerini saptamaya dair erken dönem Mu'tezilî girişimler, mevcut kaynakların sınırlı çeşitliliği göz önüne alındığında oldukça eksik kalmıştır. Göreceli olarak erken bir aşamadan itibaren bu ekol, Shihadeh'e göre, Tanrı kavramında somutlaşan teolojik iradeciliğe en azından kısmen karşı koymak amacıyla

[14] Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation", 4. Bu öğretilerin bazılarının tartışmaları için, bk. örneğin, Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbâr's Tecahing on Pain and Divine Justice* (Leiden: Brill, 2000); Binyamin Abrahamov, "Abd al-Jabbâr's Theory of Divine Assistance (lutf)", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), 41-58; R. Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *Studia Islamica* 39 (1974), 5-23; John Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007).

[15] Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997), 136.

[16] Bu maddeler hakkında daha detaylı bilgi için bk. Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2004); Maurice A. Pomerantz, "Muta'zili Theory in Practice: The Repentance (tawba) of Government Officials in the 4th/10th Century", *A Common Rationality: Muta'zilism in Islam and Judaism*, thk. Camilla Adang vd. (Würzburg: Ergon Verlag, 2007), 463-93; Ayman Shihadeh, "Classical Ash'ari Antropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102 (2012), 433-77; Ayman Shihadeh, "The Existence of God", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, thk. T. Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 197-201.

[17] Shihadeh, Theories of *Ethical Value in Kalam*, 6.

ahlâkî realizmi seçtiği görülmüştür. Ekol üyelerinin uğraşması gereken en büyük zorluk, aşırı bir ahlâkî mutlakiyetçiliğe düşmeden, ontolojileri ve epistemolojileriyle uyumlu, yani belirli fiillerin koşulları ne olursa olsun iyi veya kötü olduğu görüşünü benimseyen bir realizm biçimi geliştirmektir. Shihadeh'ye göre bu, kolay bir iş değildir.[18] Örneğin, kaynaklarda kaydedilen en ilkel girişimler arasında, Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'ye (ö. 319/931) atfedilen ahlâkî realizm biçimi, iyiliği ve kötülüğü belirli fiillerin aslî nitelikleri olarak ele almaktadır.[19] Az miktardaki Bağdat kaynakları bu teoriye ışık tutmadığından rakip Basra Mu'tezilî kaynaklarındaki ikinci el açıklamalar bu konuda dikkate alınmıştır. Bunlar, Ka'bî'nin mutlakiyetçiliğine karşı gelerek Shihadeh'e göre, ahlâkî özcülüğü tasvir etmektedir. Buna göre, eğer bir davranış sınıfı esasen kötüyse, bu fiilin tüm örnekleri durumlarından bağımsız olarak kesinlikle ve her zaman kötü olacaktır. Basra Mu'tezile'si, aynı fiilin özdeş örneklerinin bazı durumlarda iyi, bazılarında kötü olabileceğine dikkat çekerek bu mutlak görüşü çürütmeye çalışmıştır.[20] Mesela, başka bir insanı öldürme fiili, eğer öldürme haksız yere gerçekleşmişse kötü olabilmektedir. Fakat bir cezalandırma amacıyla gerçekleşmişse iyi olabilir.

Görüldüğü gibi Ka'bî'nin özcülüğü, Bağdat Mu'tezilesi'ndeki tek pozisyon değildir. Bazı daha sonraki Bağdat Mu'tezili üyeleri, ahlâkî olarak değerlendirilebilir fiillerin iki türe ayrıldığını öne sürerek aslında teoriyi bir parça geliştirmişlerdir. Bazı fiiller iyilik ve kötülük niteliklerine esas olarak bizâtihî kendileri sahipken, bazı fiiller bu niteliklerine varoluşsal bir etken, örneğin, bir araz yahut fiilden farklı fakat ona eşlik eden iyilik veya kötülük sebebiyle sahiptirler. Ancak kaynaklar, ikinci arazın nasıl gerçekleştiğini açıklamamaktadır. Bu görüşte, hiçbir arazın başka arazı nitelendiremeyeceğinden dolayı ahlâkî değer arazının, beden tarafından gerçekleştirilen fiilden ziyade yalnızca bağlı olduğu bedeni nitelendirebileceği gibi garip bir ima ile anıldığı görülmektedir.[21] Bununla birlikte, Ka'bî'nin ahlâkî değer teorisinden farklı olarak, bu değiştirilmiş teori, rakipleri tarafından saf bir mutlakiyetçiliğe indirgenemez, çünkü bazı fiillerin ahlâkî değerini fiilin dışında tutarak fiilin koşullarına bağlı olarak daha fazla esneklik sağlamaktadır. Shihadeh'in bu bağlamda verdiği öldürme fiili burada örnek olarak verilebilir. Ona göre öldürme fiili kendi başına kötü olamaz, fakat ona haksız olduğu durumlarda katilin vücuduna bağlı bulunan kötülük arazı veya haklı olduğu durumlarda, iyilik arazı ile eşlik edilebilir. Yahut belki de hiçbir ahlâkî değer arazı tarafından taşımayabilir ki bu durumda ahlâk açısından nötr olmaktadır.

Mu'tezile ahlâkî değerlerin nesneye ait hususiyetlerden doğduğunu ve hiçbir zaman akıl, vahiy, emir ve yasak gibi harici etkenlere bağlı olmadığını ileri sürmektedir. Mu'tezile'deki bu değer anlayışı ahlâkî nitelikleriyle ön plana çıkan, kötülüğe kendisinde yer olmayıp kullarının iyiliğini gözetip onlar için aslah olanı yapması vacip olan bir Tanrı tasavvurunu ortaya çıkarmıştır. Bu anlayışın aksine olarak Eş'arîler ise ahlâkî değerlerin Tanrı tarafından belirlendiğini savunmuştur. Bu, ilâhî buyruğa dayanan bir değer anlayışını yansıtmaktadır. Onlara göre Tanrı'dan yüksekte olup ona sınır koyan bir kimse veya yasadan bahsedilemez. Bir şeyi ona mubah kılan veya yasaklayan birisi olamaz.[22]

Mu'tezile'de ahlâkî değer konusunda Shihadeh, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)'de, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)'de ve Kâdî Albulcebbâr (ö. 415/1025)'da *vechler nazariyesi*ni

[18] Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam", 7.
[19] Ebû Hâşim Mankdim, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1384/1965), 310; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân Seyyid (Tripoli: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1399/1979), 354.
[20] Hourani, *Islamic Rationalism*, 64.
[21] en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil*, 355.
[22] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 104.

(configuration)[23] ön plana çıkarmıştır. Bu anlayışa göre olgulara sadece varlık ve oluşları dikkate alınarak değer yüklenemez.[24] Çünkü bir fiil var olmak açısından aynı pozisyona sahip olduğu halde bazen farklı sebeplerden dolayı farklı değerlere tabi tutulmaktadır. Mesela "girmek" fiili, izinli girildiğinde iyi, izinsiz girildiğinde kötü olabilmektedir.

Basra Mu'tezile'sinin ahlâkî realizminde, ahlâkî değer terimleri, fiillerin gerçek ve nesnel özelliklerine atıfta bulunur. Ancak Bağdat realizm usulünün aksine, nedenleri fiillerin özleri veya fiillere eşlik eden bazı ahlâkî arazlar kadar somut olmasa da bu değer kavramları fiilin gerçek niteliklerine işaret etmektedir. Aşağıdaki veriler, büyük ölçüde Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *Muğnî*'sinde ahlâkî değer tartışmasına dayanmakta olup, güncel Basra kaynaklarındaki en kapsamlı ele alma yöntemidir.

Basra Mu'tezilesi bir fiilin ahlâkî özelliğinin sebebinin ne fiilin kendisi (yani onun özü), ne özel ahlâkî bir araz, ne de bölümün ilerleyen kısımlarında tartışılacak olan diğer bir takım hâricî etkenlerin değil fakat sadece fiilin ortaya çıkışının "*vech*"i olduğunu savunmaktadır. Mesela Mankdim'e göre, istisnasız tüm fiiller belirli bir *vech* üzerinde gerçekleşebilir ve iyi olabilir veya kötü olabilir. O, hiçbir fiilin kendiliğinden iyi ya da kötü olabileceğini kabul etmemektedir.[25]

"*Vech*" kavramı Shihadeh'e göre, Hourani tarafından incelendiğinden ve bazı kaynakların onu belirsiz ve zor olarak nitelendirdiğinden beri yeterince yorumlanmamıştır.[26] Shihadeh bu kavramın "fiil" kavramının açıklığa kavuşturulmasından sonra basit bir şekilde algılanabileceğini düşünmektedir. Buna karışıklık, kavramın algısındaki karışıklık kısmen Basra Mu'tezilesi'nin "fiil" veya "fiili yerine getirmek" ifadelerini kullanmasından kaynaklanmaktadır. Onlar bu iki ifadeyi kullandıklarında bunu şu iki şekilden birinde kullanmıştır; onlar bunu ya kelimenin gerçek ya da geniş anlamıyla kullanmışlardır. Örneğin, yalanlara, yanlışlıklara ve nankörlüğe sık sık, "fiiller" olarak atıfta bulunup, ancak bunların hiçbiri mutlak anlamda bir fiil olmadığından, bunu sadece geniş anlamda yapmaktadırlar. Bununla birlikte, fiilin bizâtihî kendisinin değil, onun bir vechinin sebep olduğu kötülüğü belirtirken, "fiil" kelimesini en dar anlamında kullanmaktadırlar.[27]

Öyleyse, Basra Mu'tezilesi, ahlâkî hükmün gerçek konusu olarak, kesin bir konuşma ile "fiil" derken ne kastediyor? Her şeyden önce bir fiil, fâil tarafından meydana getirilen somut bir *şey*dir. Basit, bölünemez bir *araz*dan başka bir şey içermez ve bu nedenle, onu diğer tüm araz cinslerinden ayıran bir öze sahip olan bir araz *cins*inin indirgenemez örneğidir. Bazı fiiller hareket gibi bedensel ve bazıları ise irade ve düşünme gibi zihinseldir.[28] Bununla birlikte, zihinsel fiiller bile, fâilin vücudunda meydana gelmektedir. Ağrı ve bir şeyi bilmek gibi diğer fiiller önceden direkt üretilen fiiller tarafından meydana gelip fâilin vücudundan başka fiziksel nesnelerde de oluşabilirken hareket, irade ve düşünme gibi bazı fiiller direkt olarak fâil tarafından üretilip onun bedeni içinde meydana gelmektedir.

Bu nedenle, kesin konuşmak gerekirse, söz konusu olan fiil, bir arazdan başka bir şey olmadığından ve hiçbir araz bizâtihî ahlâkî olarak değerlendirilemediğinden dolayı hiçbir fiil

[23] Shihadeh'in *configuration* olarak yer verdiği kavram Türkçeye tarafımızdan *vech* olarak tercüme edilmiştir. Bu tercümede, configuration kavramının yüklendiği anlam göz önünde bulundurulmuştur.

[24] Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Ahmed Fuâd Ehvânî (Kâhire: el-Müessesetü'l-Âmme, 1962), 77.

[25] Mankdim, *Şerh*, 564.

[26] Hourani'nin eseri için bk. Hourani,. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971, 1/29, 62. Kökendeki problem, Hourani'nin "vech"i açıkça tanımlamaması ya da onu "vech'in bir yönü" veya "fiil"den yeterince ayırt etmemesi gibi görünüyor.

[27] Shihadeh, Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam", 10.

[28] Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Tevfik et-Tavîl - Sâid Zâyid (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1384/1964), 9/11.

her zaman iyi veya kötü olamaz. Bir fiilin taşıdığı ahlâk sıfatı belirleyen etken, onun *sûreti*, fiile eşlik eden ve onu uygun bir bağlama yerleştiren tüm ilgili faktörlerin veya koşulların, toplamını içeren bir kavramdır. Bazı durumlarda, bu koşullar fâilin iradesini veya niyetini içermektedir.[29] Shihadeh'e göre İbnü'l-Melâhimî bu konuda şöyle demektedir:

"Yanlış davranışlar, yalan söyleme, (fâilin) kapasitesinin ötesinde yükümlülükler koymak, yararsız davranışlar, yolsuzluklar ve zararlı davranışlar emretmek gibi kötü fiiller, olaylara eşlik eden sûretleri nedeniyle kötüdür. Birisinden iyilik istemek ve başkalarına karşı faydalı olmak gibi iyi davranışlar, oluşumlarına eşlik eden sûretler bakımından iyidir. Kendisine zarar verilmesini önlemek, iyilik edene teşekkür etmek, emaneti iade etmek ve borçlarını geri ödemek gibi yükümlülükler, bunların oluşmasına eşlik eden sûretler nedeniyle zorunludur. 'Oluşumlarına eşlik eden sûretler' derken, hangi koşullar (fiil) yüzünden 'yanlış davranış', 'kazanç' veya 'zarar önleyici' olarak tanımlanacaklarına, (bir şeyin) inkârı veya onayı olduklarına dair koşullar tarafından eşlik edildiğini kast ediyoruz."[30]

Kâdî Abdülcebbâr'ın ahlâkî değer konusundaki kapsamlı tartışmasında ahlâkî özelliklerin nedeni olarak fiil sûretleri teorisi, diğer tüm olası nedenlerin kapsamlı bir şekilde elenmesine dayanmaktadır.[31] Daha önce de gördüğümüz gibi sebep fiilin özü, cinsi veya meydana getiricisi olamaz. Fâilin, başka bir insanın veya Tanrı'nın isteği ya da niyeti de olamaz. Bu iradeyi, statüyü ya da bir fiilin ahlâkî özelliğini meydana getiren emri reddederek, Abdülcebbâr, şimdi dönecek olduğumuz rakip Eş'arî ahlâkî değer teorisinin karşısında durmaktadır.

3. EŞ'ARİLİKTE AHLÂKÎ DEĞER TARTIŞMALARI

Mu'tezile'nin ahlâkî değer teorisi bağlamında geliştirdiği öğretileri karşısında Eş'arilerin bu konudaki düşünceleri nelerdir? Burada öncelikle kaynaklarda genellikle savunulan Eş'arilerin ahlâkî düşünce konusunda ilâhî buyruk teorisi geliştirdikleri görüşüne Shihadeh'in getirdiği eleştirilerden bahsedeceğiz.

Klasik Eş'arîlerin ahlâk alanında sade bir ilâhî buyruk teorisi geliştirdiği yaygın bir şekilde düşünülmektedir. Bu düşünceye göre Eş'ariyye, Mu'tezile'nin ahlâkî rasyonalizmini reddedip onun yerine ilâhî buyruğa atıfta bulunarak ahlâkî değer terimlerini tanımlamaktadır. Bu, Shihadeh'e göre, büyük ölçüde elverişli birincil kaynakların eksikliğinden dolayı fazlaca basitleştirilmiş bir yaklaşımdır. Çünkü son zamanlarda klasik Eş'arî metinleri daha çok gün ışığına çıktıkça, onların konuyla ilgili öğretilerini daha iyi bir şekilde açıklanmasını mümkün görmüştür.[32]

Shihadeh, klasik Eş'arî görüşün, iki temel öğreti üzerine kurulmuş teolojik bir iradeciliği savunarak Mu'tezile'nin teolojik ahlâkına karşı çıktığını savunmuştur:

1. Mu'tezilî realizmin antitezi olan ahlâkî değerin anti-realist bir ifadesi. Bu meta-etik görüş iki ana mantık çizgisini içerir:

1.1. Ahlâkî değerin, fiillerin gerçek bir niteliği olduğu ve dolayısıyla akıl tarafından bilinebilir olduğuna dair Mu'tezilî iddiaların reddi.

1.2. Sıradan bir dilde kullanılan ahlâkî değer ifadelerine atfen alternatif bir açıklamanın savunulması.

[29] Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/83.
[30] İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 121.
[31] Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(1)/77–114.
[32] Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin *Gunye*'si burada örnek olarak verilebilir. Burada alıntılanan bu iki metnin baskıları, tamamlanmamış olduğundan, alıntılar mevcut el yazması kopyalarıyla karşılıklı kontrol edilmiştir (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, 1322/1916).

2. İlâhî buyruğa atıfta bulunarak ahlâkî değer terimlerinin tanımı.

Eş'arilerin bu argümanlarını ele alıp değerlendiren Shihadeh'e göre madde 1.1'deki ahlâkî realizmin reddi, hem ontolojik hem de epistemolojik temelleri hedef alan bir dizi argümanla gerçekleştirilmiştir.[33] İlk olarak, ahlâkî değer terimlerinin, fiillerin kendilerinin gerçek ve nesnel niteliklerine atıfta bulunmadığını, ikincisi de bu nedenle zihnin dış dünyadaki ahlâkî bilgi nesnelerine sahip olmadığını göstermeye çalışmaktadırlar.

Eş'arî kelâmcısı İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085), *İrşâd* adlı derlemesinde Mu'tezilî ahlâk anlayışına epistemolojik ve ontolojik olmak üzere iki alanda karşı gelmektedir. Mu'tezilî ahlâk epistemoloji eleştirisinin aslında açık bir şekilde kanıtlanmadıklarını göstermek amacıyla, açıkça iddia edilen kendi kendini kanıtlayan ahlâkî iddialar sınıfı üzerinde yoğunlaşmak olduğunu beyan etmektedir. Bu görev yerine getirildiğinde bütün söylemsel ahlâkî iddialar çökecek ve böylece bütün teolojik öğretiler temellendirilecektir. Mesela o, bütün insanların, hatta indirilen dinleri reddedenlerin bile, yanlış yapmanın kötülüğü ve iyilik yapana teşekkür etmenin iyiliği gibi doğruları iddia etmelerini onların kendi açıklıklarının kanıtı olduğu gerçeğine karşı olan Mu'tezilî itirazlara karşı çıkmaktadırlar. Yine o, bu iddiaların, yalnızca bilgiden ziyade, geniş çapta kabul edilen inançların salt ifadeleri olabileceğini savunmaktadır. Örneğin, bazı topluluklar hayvanların kesilmesinin kötülük olduğuna inanmaktadır: Mu'tezile'nin kabul edeceği bir inancın bir *cehl* olduğu ve onun savunucuları tarafından Mu'tezile'nin apaçık doğrular olduğunu iddia ettiği ahlâkî yargılar kadar kesin olarak doğrulanmasına rağmen bilgi teşkil etmediğine dair bir inançtır.

Cüveynî, Mu'tezilî ahlâkın ontolojisine karşı şu argümanı geliştirmiştir: Bir fiilin kötülük sıfatı, fiilin kendisinin ya özüdür ya da değildir. Aynı davranış bazı durumlarda iyi, diğerlerinde kötü olabileceğinden, bu fiil için gerekli olamaz. Bu yüzden, bir fiil ancak onun hâricindeki bir faktörden dolayı kötü olabilir. Bu ise ilâhî yasak veya bir kötülük arazı olabilir. Ancak, bir araz yalnızca bir atomu niteleyebileceği ve başka bir arazı niteleyemeyeceğinden, o araz olamaz. Bu nedenle, fiilin kötülüğü nesnel ve gerçek olamaz.[34] Klasik Eş'arîlikte sıfatların başka bir nedeni olamayacağından, Cüveynî burada fiil sûretlerini göz ardı etmektedir.

Bununla birlikte Cüveynî, bu konuda daha kapsamlı bir çalışması olan *Şâmil*'de Basra ekolünün fiil suretleri teorisine (vech) ahlâkî özelliklerin nedenleri olarak bazı kısa itirazlar sunmaktadır.[35] Mesela, Tanrı ilâhî yardım olarak insanda acı var ediyorsa, ancak bunun için onu telafi etmiyorsa, o zaman bu fiil, bir defada, önceki sûreti (ilâhî yardım olarak) hesaba katarak iyi olacak ve sonraki sûreti (tazmin edilmemiş acı) yüzünden kötü olacaktır. Bundan hareket eden bir Basralı, basitçe bu fiilin iyi olduğu sonucuna varabilir; çünkü tazminatın yokluğu zulmün tek şartı ve kendi başına acıyı kötü kılabilecek bir sûret değildir.

Madde 1.2'ye bakacak olursak Shihadeh'e göre şimdiye dek bilinmeyen bir şey şu ki, klasik Eş'arîler, Mu'tezilî ahlâkî realizminin bu reddini sıradan bir dilde kullanıldığı gibi "iyi" ve "kötü" ifadelerinin göstergesi olan *alternatif* bir meta-etik teorisi ile birleştirmektedir. Muhtemelen bu ve benzeri ifadelerin sözlükbilimsel ifadeleri dışında gelişen bu teoriye göre, sıradan bir dilde ilk bakışta ahlâkî ifadelerin ortaya çıkması iki ayrı sınıfa ayrılabilmektedir. Her ikisine de İbn Fûrek'in Ebû'l-Hasan Eş'arî (ö. 324/936) öğretilerinde rastlanmaktadır. Her ikisi de Cüveynî'nin, *Şâmil*'inde birlikte tanıtılmıştır:

[33] Bu konuda ayrıca bk. George Fadlo Hourani, "Juwayni's Criticism of Muta'zilite Ethics", *The Muslim World* 65/3 (1975), 161-73.

[34] Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüvenynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa – Ali Abdulmun'im el-Hamîd (Kâhire: Mektebâtü'l-Hanci, 1379/1960), 266-267; Ebü'l-Kâsım Selman el-Ensârî, *el-Gunye fi'l-kelâm*, nşr. Muhammed Abdülhâdî (Kahire: Darü's-Selâm, 2010), 2/1006-1007.

[35] Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, (İbn Amir tarafından kısaltılmıştır), *el-Kâmil fî ihtisâri'ş-şâmil*, nşr. Abdünnâsır Abdü'l-Mun'im (Kahire: Darü's-Selâm, 2010), 2/738-739.

"'Kötülük' ve 'iyilik' farklı anlamlara sahiptir. 'Kötülük', biçimdeki kötülüğü ifade edebilir (yani çirkinlik), ki bu da münasip bir düzende ve nispi bir tertipte eksik olmasıdır. Ayrıca, olayların normal seyri sırasında acı ve ona yol açan şeye olan eğilimden iğrenme ve onu reddetme olarak ifade edilebilir. Aynısı 'iyilik' için de geçerlidir. Sonuç olarak, zihin herhangi bir 'iyilik' veya 'kötülük' (fiillerinin kendi) ifasının veya ihmalinin ödül veya cezanın temeli olabileceği şekilde algılamamaktadır."[36]

Ancak çoğu son dönem klasik Eş'arîler, bu anlama atıfta bulunarak, "iyi" ve "kötü" ifadeleri de dâhil olmak üzere daha geniş bir değer ifadeler dizisini analiz etmiştir. Ebû İshak el-İsferâyînî (öl. 418/1027)'nin şöyle yazdığı bildirilmektedir:

"'Adalet' şeyleri onların ait olduğu yere koymaktır ve bu 'iyiliğin' gerçek anlamıdır. 'Adaletsizlik', şeyleri onların ait olduğu yerden başka bir yere koymaktır ve bu da 'kötülük' kelimesinin gerçek anlamıdır."[37]

Yukarıdaki alıntıya Cüveynî, aynı şekilde, "kötülüğün" yalnızca bileşim tarzındaki dengesizliğini ve orantısızlığını ifade etmek için fiziksel bir nesne formunda söylendiği anlamına bir örnek olarak başvurmaktadır. Böylesine bir estetik yargı, söz konusu nesnenin nasıl oluşturulduğu ve düzenlendiği ile ilgili bir gerçeğin ifadesidir. Dolayısıyla nesnel olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, nesnellik atfına rağmen, bu "kötü" anlamı, şeyleri niteleyen herhangi bir ahlâkî özelliği ifade etmemektedir.

Her ikisinin de Tanrı'nın yaratılışında gözlemlenen ustaca üretimi ifade ettiği söylenen "âdil" ve "bilge" gibi birkaç ilâhî ismin yorumlanmasında bu betimleyici anlama başvurulmaktadır. Bu ilâhî isimlerin tamamen ahlâkî Mu'tezilî açıklamaları reddedilmektedir.

Shihadeh'e göre "iyi" ve "kötü"nün ikinci sözlük anlamı, mevcut bağlamımızdaki en önemli terimdir. Çünkü önceki gayri-ahlâkî betimsel anlamdan ziyade yadsınamaz bir ahlâkî anlamı içeren temel değer teriminin örneklerini açıklamak anlamına gelmektedir. Eş'arî, belirtildiği gibi, "iyi" ve "kötü" ifadelerini daha önceki değer biçen ifadelerin betimleyici açıklamasının dışında tutmaktadır. İbn Fûrek'e göre:

"...o gözlemlenebilir âlemde (yaratılmış dünya) 'kötü' ve 'iyi' için tek bir anlam olduğunu ileri sürmüştür: onu yapan bir kişi için neticelenen hata ve zarardan kaçınılması, iyi ve akıllıca davranışın, kendisi için sonuçlanan yarar ve mükemmellik yüzünden seçilmesidir. Bu ya da benzeri durumlar dışında, gözlemlenebilir alanda fiilin îfâsının ya da ihmalinin bir dayanağı yoktur."[38]

Aynı şekilde Cüveynî, önceden gördüğümüz gibi, "kötülüğün", "olayların normal seyri sırasında acı ve ona yol açan şey gibi eğilimlerden hoşlanılmaması ve reddedilmesi" anlamına geldiğini kaleme almıştır. "İyilik", aynı şekilde, bireyin ilgi duymaya ve kabul etmeye eğilimli olduğu şey olduğunu belirtmektedir. Ebü'l-Kasım Selman el-Ensârî (ö. 512/1118) için ahlâkî kararlar "aklın yargıları değil, geleneğin ve bireyin iğrenme ve ilgi duymasına dayanan yargılar"dır. Şöyle ki onlar:

İkinci olarak, değer terimlerinin öznel sözlüksel tanımı, Eş'arîlere, normalde insanların resmi inanç sistemlerine başvurmaksızın fiillerde bulundukları ahlâkî yargılar için alternatif bir açıklama sunmalarına olanak tanımaktadır. Yani Mu'tezile'nin ahlâkî realizmini desteklemek için farklı şekilde alıntı yaptıklarını ve yorumladıklarını kanıtlamaktadır. Mu'tezile'nin "kişinin kendi içinde bulduğu şey" iddiasını Ensârî "aslında bireyin kişisel ihtiyaçları dışında hiçbir

[36] el-Cüveynî, *İhtisâr*, 2/732.
[37] el-Ensârî, *Gunye*, 2/1015.
[38] İbn Fûrek, *Mücerred*, 141-142.

şeyden kaynaklanmadığı şey" olarak ifade etmektedir.[39] Nitekim Cüveynî, insanların ihsanda bulunmak ile bir insanı ölümcül tehlikeden kurtarmayı iyi bulduğuna, çünkü zihinlerinin, herhangi bir dini etkinin olmadığı durumlarda bile, bu fiillerin yerleşik iyiliğini ayırt ettiğine ve kötü niyetlilik ile saldırganlığı da kötü bulduklarına çünkü aynı şekilde zihinlerinin yerleşik kötülüğü fark ettiğine dair Mu'tezilî tartışmaları reddetmektedir. Ona göre bu durum, bireysel fâilin haz alma ve acıdan iğrenmeye duyguları insiyâki bir açıdan açıklanmıştır.[40] "Akl-ı selim kişi, faydadan zevk alır ve bunu yapandan hoşlanır, saldırıda/hakarette acı bulur ve bunu yapandan nefret eder."[41]

Shihadeh'e göre klasik Eş'arîler, ahlâkî değer ifadelerinin öznelci ve anti-realist tanımını, tek amacı Mu'tezile'nin kendi ahlâkî realizmi için ileri sürdükleri kanıtın izahı olan dini bir anlamdan ziyade, yalnızca gündelik dilde sıradan bir biçimde kullandıkları olayları açıklamak için başvurmuşlardır. Ahlâkî değer ifadelerinin sözlüğe dair tanımlarının bu iki faaliyet alanlarına usule uygun, dinî ve Tanrı'nın emir ile yasağına münhasıran bağlı (teolojideki diğer birçok teknik terim gibi adetlere ve ödevlere dayanan) bir tanım için alan oluşturmaktadır. Mesela Cüveynî şöyle demiştir, "'iyi' ile kastedilen, vahyin onu yapan kişi için övgüyü belirtmesidir; 'kötü' ile kastedilen ise, vahyin onu yapan kişi için suçu belirtmesidir."[42] Bu nedenle, ilâhî emir ve yasaklama, "kötü, Tanrı'nın onu yasaklamasıyla olan ilişkisine bağlı olarak kötüdür" gibi ifadelerde de belirtildiği gibi, belirli fiilleri iyi ve diğerlerini kötü yapan basit dayanaklar değildir.[43] Bilakis onlar "iyi" ve "kötü" terimlerinin anlamlarını tanımlamaktadır.

Shihadeh'e göre "iyi" ve "kötü" tanımları iki düzeyde işe yaramaktadır. İnsan fiili alanında, vahyin insan fiilini ve davranışını yöneten normlar için tek meşru kaynak olduğunu belirleyerek ilâhî bir buyruk ahlâkı kuramına dayanak oluşturmaktadır. Aynı zamanda daha geniş bir teolojik iradeciliği desteklemektedir: Tanrı'nın emri yalnızca yarattıkları için geçerli olduğundan, O'nun iradesi ve fiilleri herhangi bir görev veya yasakla sınırlandırılmamıştır.[44]

4. EŞ'ARİLİKTE SONUÇÇU AHLÂK YAKLAŞIMI (CONSEQUENTİALİSM)

Shihadeh'e göre Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) teolojik ve hukuk alanındaki eserlerinde ortaya çıkan, sonuççu bir ahlâk kuramına doğru ince ama kayda değer bir yön değiştirme görülebilmektedir.[45] Klasik Eş'arîlik ve İbni Sina'nın birleşik etkisini sergileyen bu teorinin daha gelişmiş bir versiyonu, yaklaşık bir yüzyıl sonra Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından açıklanmıştır ve onun eserleri sayesinde daha sonra Neo-Eş'arî kaynakları üzerinde etkili olmuştur. Aşağıdaki genel bakış, Râzî'nin sonraki çalışmalarından ikisine, özellikle *Metâlib* ve *Meâlim*'e[46] dayanmaktadır.[47]

[39] el-Ensârî, *Gunye*, 2/1008.
[40] el-Cüvenynî, *İrşâd*, 265.
[41] el-Cüveynî, *İhtisâr*, 2/734
[42] el-Cüveynî, *İrşâd*, 258.
[43] İbn Fûrek, *Mücerred*, 94; krş. Muhammed b. et-Tayyib Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: Librairie Orientale, 1378/1957).
[44] Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam", 20.
[45] Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam", 21. Ayrıca bk: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Züheyr Hâfız (Medine: b. y., t. y.), 1/178; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962); George Fadlo Hourani, "Ghazali on the Ethics of Action", *Journal of the American Oriental Society* 96/1 (1976), 69-88;
[46] Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûlü'd-dîn*, nşr. Taha Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebâtü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.).
[47] Önceki çalışmalarda görüşlerinin kademeli gelişimi için, bk. Shihadeh, *The Theological Ethics*, 56.

Râzî, ahlâkî değer teorisini hem Mu'tezile hem de eski Eş'arîler tarafından ortaya konan teorilerden farklı olarak sunmaktadır.[48] Mu'tezile gibi o da insan düzeyinde de ahlâkî bir rasyonalizmi desteklemektedir: yalnızca akıl fiilleri iyi ya da kötü olarak yargılayabilir. Bununla birlikte, Eş'arîler gibi, o da ahlâkî rasyonalizmin Tanrı'nın fiillerine uygulanabilir olduğunu reddetmektedir.

Râzî'nin ahlâkî rasyonalizmi, Mu'tezile'nin öne sürdüğü realizmin karşıtıdır. Ona göre, "iyi", fiillere yüklendiğinde, geçmişe veya umulanlara bakmaksızın yalnızca yararı, yararı yaratan veya zararı önleyen şeyleri ifade etmektedir. Benzer şekilde, "kötü" yalnızca zararı, zarara sebep olanı veya faydayı önleyen şeyi belirtmektedir Bu nedenle, aynı fiil veya olay, eğer olumlu sonuçlara yol açarsa, iyi olabilir; ancak eğer olumsuz sonuçlara yol açarsa başka biri için kötüdür. Bu, ahlâkî yargıyı ahlâkî bakımdan fâil olanla bağlantılı kılar, nesnel olarak belirlenebilir bazı avantaj ve dezavantaj standartlarına göre ölçülebildiği anlamında değil, ancak tamamen öznel, kişisel çıkarlara indirgenebilir. Ayrıca fâilin bağımlı olduğu duygusal dürtüleri ve onu meydana getiren daha radikal bir anlamdadır. Râzî, hassas bir eğilime sahip bir bireyin şefkat göstermeye eğilimli olacağını, çünkü başkalarına yardım etmek ve destek vermekten zevk alacağını ve acılarını algıladığında da acı çekeceğini savunmaktadır. Sert ve saldırgan bir eğilime sahip olan birey için bu öyle değildir. Shihadeh, bu konuda Râzî'nn şu ifadesine dikkat çekmiştir:

"En büyük krallardan birini gördüm - tamamen acımasızdı ve tek keyfi katliamı ve yağmuru izlemekti. İzlediği işkence türleri ne kadar acımasız olursa, o kadar fazla keyiflenir ve yüzündeki ifade o kadar mutlu olurdu."[49]

Bu öznelci çerçevede Râzî, klasik Eş'arîlerin ortaya koyduğundan daha karmaşık bir açıklama sunmaktadır.[50] Selefleri gibi o da, haz veya acıdan yükselen ortak duygu eğilimine sahip olan bir bireyin, başkalarının acılarını algıladığında içgüdüsel olarak deneyimleyebileceği için bazı yargıların kolayca açıklanabileceğini savunmaktadır. Bir çölde yürürken, susuzluktan ölmek üzere olan kör bir adamla karşılaşırsam, acı çekeceğim. Bu acı beni onun acısını hafifletmek ve hayatını kurtarmak için motive edecektir; benim için, bu iyi bir davranış olacaktır, çünkü acımı hafifletir ve bana memnuniyet ve zevk getirebilir. Bununla birlikte, bütün değer yargıları duygusal dürtülere açıkça atıfta bulunularak açıklanamaz. Örneğin, neden bireyler normalde bu fiiller kendilerine yararı olsa bile, yalan söylemeyi ve yanlış davranışların kötü olduğunu düşünür? Ayrıca neden onlara zarar vermiş olsa bile diğer davranışları iyi görürler? Râzî'nin verdiği açıklama budur. Bir birey, yanlış bir davranış örneği işlediğini varsayarak, toplumun ahlâkî bir normunu ihlal etse bile, yanlış yapmanın kötü olduğu ilkesini korumak onun için hala çok önemli olacaktır. Çünkü eğer bu prensip yaygın olarak kabul edilen bir sosyal norm olmaktan çıkarsa, bu yanlış yapan kişi kendini derhal başkaları tarafından mağdur edilme riski altında bulacaktır. Bu farkındalık, bireyleri ve dolayısıyla bütün toplumu, nihayetinde geleneksel bir şekilde edinildiği unutularak, alışkanlık yoluyla apriori olan birtakım normları kabul etmelerine yol açmaktadır.

Shihadeh'e göre Râzî, sonuççu ahlâk anlayışına göre, uzun süre eleştirdiği Mu'tezile'nin ahlâkî realizmine bir alternatif olarak sunmaktadır. Ona göre daha önceki Eş'arî reddiyeler, bir fiilin özü bakımından iyi veya kötü olduğu fikrini hedefledikleri için başarısız olduklarını ve ayrıca ahlâkî değerin fiilin sûretlerine bağlı olduğu teorisini çok az anladıklarını

[48] Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 3/289.
[49] er-Râzî, *Metâlib*, 3/350-351.
[50] Shihadeh, *The Theological Ethics*, 73-75.

göstermektedir.[51] Bu yüzden, Mu'tezile'nin bir fiilin ahlâkî değerinin koşullara bağlı olduğunu öne sürmekte haklı olduğunu iddia etmiştir.[52]

Râzî'nin ahlâkî öznelciliğinin bir sonucu, onun Tanrı'nın fiilleri için geçerli olmadığıdır. Ahlâkî değer öznel olduğundan ve Tanrı ne zevk ne de acı çektiği ve ne fayda ne de zarar gördüğü için, herhangi bir fiilde bulunmak veya ihmal etmek için ahlâkî olarak hareket etmez. Bu noktada, Shihadeh'e göre, Râzî, klasik Eş'arî selefleriyle tam bir uyum içerisindedir.

Bununla birlikte, bu seleflerin aksine, Râzî'nin ahlâkî değer anlayışı, vahye atıfta bulunmamaktadır. Ancak o, daha sonraki çalışmalarında, bu teorisini rasyonel değil, dinî bir kavram olarak nitelendirmektedir. Fiil teorisine dayanarak, Tanrı'dan gelse bile emrin bizâtihî kendisi, fiili motive edemeyeceğini ve dolayısıyla görevlerin temelini oluşturamayacağını iddia etmektedir. Ona göre bireyin umulan fayda ve zararları hesaplamasından dolayı itaat ve itaatsizlik sonucu vahyin öngördüğü ölüm sonrası ödül ve cezaları hem nitel hem nicel olarak bir insanın açık arayla yaşayabileceği en mükemmel olası haz ve acılar olduğunu düşünerek ilâhî emirlere itaat etmek zorunlu olur. O, bu konuda şöyle demiştir:

"Dini anlamda 'kötülük'ün bunun dışında başka bir anlamı yoktur: Din, 'eğer şu şu fiillerde bulunursanız, bunun için cezalandırılacaksınız' der. Aklı, daha sonra ona 'yapmalı mıyım yoksa yapmamalı mıyım, bu cezadan kaçınılması zorunlu mu?' diyecektir. Eğer (zihin) yargılamayı (zorunlu bir şekilde) yaparsa, 'iyi' ve 'kötünün' rasyonel (kavramlar) olduğu açık olacaktır. Bununla birlikte, eğer onun zihni böyle karar vermezse, (fâil) onu cezadan kaçınmaya zorlamak için dine bağlı olacaktır. Ancak, önceki (zorunluluk) için doğru olan şey, ikincisine de aynı şekilde uygulanır. Bu saçma bir sonsuz döngüye yol açacaktır."[53]

Sonuç olarak, Shihadeh'e göre klasik bir Eş'arî ahlâk anlayışı, ilâhî buyruk ahlâk anlayışı değildir. Çünkü Râzî, sonuççu ahlâk anlayışını, akılsal bir normatif ilke olarak tatbik etmektedir. Her ne kadar Tanrı'nın emirleri gerekçeli değilse de Râzî yine de onların insanların çıkarlarına hizmet ettiklerini ileri sürmektedir. Bu nedenle, vahyin bir yorum getirmediği faydalı fiillerin dini statüsünü tartışırken, fâilin bu tür faydaları araştırması ve zarar vermekten kaçınması gerektiğini, çünkü bu prensiplerin "peygamber öğretilerinin merkezi ve vahyedilen yasaların amacı olduğunu iddia etmektedir.[54]

SONUÇ

Bu makalede bir şeye iyi veya kötü değerinin yüklenebilmesinin, o şeyin asli bir özelliği mi olduğu yoksa bunun, dini yasa koyucu olan Tanrı tarafından mı belirlendiği konusu ele alınmıştır. Ahlâkî değer tartışmaları denen bu mesele üzerine kelâm geleneğinde oldukça farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu görüşlerden ikisi, Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye aittir. Kelâm literatüründeki çoğu çalışma, Eş'ariyye'nin ahlâkî değer tartışmalarındaki genel görüşünün ilâhî buyruk teorisi olduğunu savunmuştur. Onlara göre bir şeyin iyi veya kötü olması ancak ilâhî bir emir tarafından belirlenebilir olup bu nitelikler, o şeyin özünden gelmemektedir. Modern dönem İslâm düşüncesi araştırmacılarından Ayman Shihadeh'e göre ise Eş'ariyye'nin bu konudaki görüşleri bir *ilâhî buyruk teorisi* olarak değil, *teolojik iradecilik* veya Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımına karşı bir *ahlâkî anti-realizm* olarak değerlendirilmelidir. Ona göre bunun sebeplerinden biri, Eş'arilik hakkında söylenen bu

[51] er-Râzî, *Metâlib*, 3/338-339.
[52] er-Râzî, *Metâlib*, 3/347; Shihadeh, *The Theological Ethics*, 83-90.
[53] er-Râzî, *Metâlib*, 3/289-290.
[54] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, nşr. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni (Beyrut: Müessesâtü'r-Risâle, 1412/1992), 6/166.

bilgiler, o dönemde Eş‘arî kaynaklarına erişilmesindeki sıkıntılardan kaynaklanmaktadır. Kaynaklara ulaşım zamanla geliştikçe Eş‘arîliğin ahlâkî değer algısının bir teolojik iradecilik olduğu ortaya çıkacaktır. Bir diğer sebep olarak Shihadeh, Râzî’nin salt Tanrı’nın emrinden uzak olan ve kendisinden sonra gelen sonuççu ahlâk teorilerinin zeminini oluşturan ahlâk anlayışıdır. O, bir fiilin ahlâkî değer kazanmasında Tanrı’nın emirlerinin yanında akla da yer vermiştir. Ona göre iyi, ahlâkî değeri faydaya yol açması ve zarara engel olması nedeniyle iyi olarak kabul edilmiştir. Onun bu yaklaşımı, klasik Eş‘arî ahlâk anlayışının salt Tanrı’nın emir ve yasakları çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

Bu çalışmada bahsedilen bir diğer önemli mesele ise, Shihadeh’in *configuration* kavramıyla ifade ettiği, çalışmamızda *vech* olarak tercüme edilen kavramdır. Basra Mu‘tezile’sinin ahlâk anlayışına göre fiilin ahlâkî yönü, *vech* kavramı çerçevesinde değerlendirilebilmektedir. Fiilin aslının iyi veya kötü olması özelliğini ondan kaldırarak onun bir arazdan başka bir şey olmadığından ve hiçbir arazın bizâtihî ahlâkî olarak değerlendirilemeyeceğinden, dolayısıyla hiçbir fiilin her zaman iyi veya kötü olmayacağından bahsetmiştir. Klasik Eş‘arî teolojik iradeci anlayış, genel olarak ifade edecek olursak, bir fiilin iyi veya kötü olmasını belirleyen etmenin onun özü olduğunu savunması bakımından Mu‘tezile’den ayrılmaktadır. Ancak bununla birlikte klasik Eş‘ariler ahlâkî değer ifadelerinin öznelci bir tanımını da yapmaktadırlar. Klasik Eş‘arilerin ahlâkî değer konusundaki öznelcilik vurgusu bir anlamda Basra Mu‘tezilesi’nde genel kabul görmüş olan vech teorisi ile benzer bir sonucu ortaya çıkarmakta gibi görünmektedir. Bir ahlâkî fiilde öznelciliğin hâkim olduğunun savunulması, o fiilin özü bakımından iyi veya kötü olması bağlamından koparacaktır. Neticede bir fiil, A kişisi bakımından olumlu olduğunda B kişi için olumsuz sayılabilecektir. Bu yaklaşım bir nevî vech teorisini çağrıştırmaktadır.

Benzer bir ilişki Râzî’nin ahlâkî öznelci anlayışını yansıtan sonuççu ahlâk teorisi için de iddia edilebilir. Râzi bu ahlâkî değer öğretisini Mu‘tezile’nin bu konudaki öğretisine bir alternatif olarak geliştirmiştir. Bununla birlikte o, Mu‘tezile’nin vech teorisinin temelini oluşturan bir fiilin ahlâkî değerinin koşullara bağlı olduğu tezinin de haklı bir tez olduğu görüşündedir. Her ne kadar teorik planda Râzî’nin ahlâkî rasyonalist anlayışının Mu‘tezile’ninkinden farklı olduğu, başta Shihadeh olmak üzere, savunulsa da aralarında bir benzerlik bulunduğunu düşünmekteyiz. Sonuççu ahlâk, bir fiilin ahlâkî değerini tayin ederken yarar ve zarar kavramlarını merkeze alarak iyinin yararı, kötünün ise zararı ifade ettiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, Mu‘tezile’nin bir fiilin belli bağlamlara, vechlere veya sûretlere dayanarak iyi veya kötü olarak değerlendirebileceği anlayışının bir başka ifade biçimi olarak da değerlendirmeye izin vermekte gibi görünmektedir. Zira Shihadeh’in Mu‘tezile ile Râzî’nin öğretisi arasındaki alakayı da *akıl* kavramı etrafında kurarak Râzî’nin bu konuda Mu‘tezile gibi nakilden ziyade aklı ön plana çıkardığı vurgusunu yapması da bizi bu çıkarıma sevk etmiştir.

Son olarak dikkat çekmek istediğimiz husus, Shihadeh’e göre klasik Eş‘arilikte ahlâkî değer konusunda öznelci bir yaklaşım benimsemenin yanı sıra benzer bir iddia, Bağdat Mu‘tezile’sinden Ka‘bî tarafından *ahlâkî özcülük* kavramıyla gerçekleştirmiştir. Bu kavram veya kişiler üzerinde yapılacak bir çalışmanın iddia ettiğimiz benzerlik veya farklılık ilişkisini daha somut bir biçimde gözler önüne sereceğine inanmaktayız.

KAYNAKÇA

Abrahamov, Binyamin. "Abd al-Jabbâr's Theory of Divine Assistance (Lutf)". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993): 41-58.

Attar, Mariam. *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. Abingdon/New York: Routledge, 2010.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyyât bi Darülfünûni't-Türkiyye, 1346/1928.

el-Bâkıllânî, Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: Librairie Orientale, 1378/1957.

Brunschvig, R. "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *Studia Islamica* 39 (1974): 5-23.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

el-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*. nşr. Muhammed ez-Zübeydî. Beyrut: Darü's-Sebîli'r-Reşâd ve Darü'n-Nefâis,1424/2003.

el-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *el-Kâmil fî ihtisâri'ş-şâmil*. nşr. Abdünnâsır Abdü'l-Mun'im. Kahire: Darü's-Selâm, 2010.

el-Cüvenynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. nşr. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmun'im el-Hamîd. Kahire: Mektebâtü'l-Hanci, 1379/1960.

el-Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selman. *el-Gunye fi'l-kelâm*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmet Kitaplığı, 1916.

el-Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selman. *el-Gunye fi'l-kelâm*. nşr. Muhammed Abdülhâdî. Kahire: Darü's-Selâm, 2010.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Etik Kuramları, der. ve trc. Mehmet Türkeri. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.

Frank, Richard Macdonuough. "Can God do What is Wrong?". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*. thk. Tamar Rudavsky. Dordrecht: Reidel, 1985.

Frank, Richard Macdonuough. "Moral Obligation in Classical Muslim Theology". *The Journal of Religious Ethics* 2/2 (1983).

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. nşr. İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay. Ankara: Nur Matbaası, 1962.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*. nşr. Züheyr Hâfız. 1/178. Medine: b. y., t. y.

Heemskerk, Margaretha T. *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbâr's Tecahing on Pain and Divine Justice*. Leiden: Brill, 2000.

el-Hemedânî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. thk. Tevfik et-Tavîl - Sâid Zâyid. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 9/11 (1384/1964).

el-Hemedânî, Abdülcebbâr. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. Resâilü'l-adl ve't-tevhid. nşr. Muhammed İmâre. Kahire: Darü'ş-Şurûk, 1408/1988.

Hoover, John. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.

Hourani, George Fadlo. "Ghazali on the Ethics of Action". *Journal of the American Oriental Society* 96/1 (1976): 69-88.

Hourani, George Fadlo. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Hourani, George Fadlo. "Juwayni's Criticism of Muta'zilite Ethics". *The Muslim World* 65/3 (1975): 161-173.

Hourani, George Fadlo. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Mücerredü makâlâtü'ş-şeyh Ebî Hasan Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1407/1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed. *Ahlak: el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvânti'n-nüfûs*. trc. Cemaleddin Erdemci - Hasan Hüseyin Bircan. Van: Bilge Adam Yayınları, 2005.

İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Ahlâk ve's-siyer*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin. *el-Fâik fî usûli'd-din*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran/Berlin: Freie Universität Berlin, 2007.

Jackson, Sherman A. "The Alchemy of Domination? Some Ash'arite Responses to Muta'zilite Ethics". *The International Journal of Middle Eastern Studies*. 31 (1999): 185-201.

Kâdî Abbulcebbâr. *Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-Adl*. thk. Ahmed Fuâd Ehvânî. Kâhire: el-Müessesetü'l-Âmme, 1962.

Kagan, Shelly. *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press, 1998.

Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar, 2012.

Mankdim, Ebû Hâşim. *Şerhü'l-usûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1384/1965.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasan. *Din ve Dünya Edebi*. trc. Selahaddin Kip - Abidin Sönmez. İstanbul: Bahar Yayınevi, t.y.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasan. *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1987.

en-Nîsâbûrî, Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân Seyyid. Tripoli: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1399/1979.

Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997.

Pomerantz, Maurice A. "Muta'zili Theory in Practice: The Repentance (tawba) of Government Officials in the 4th/10th Century", *A Common Rationality: Muta'zilism in Islam and Judaism*, thk. Camilla Adang v.dğr. 463-493. Würzburg: Ergon Verlag, 2007.

er-Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. nşr. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni. 6:166. Beyrut: Müessesâtü'r-Risâle, 1412/1992.

er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-İlâhî*. nşr. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. 3:289. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

er-Râzî, Fahreddin. *Usûlü'd-din*. Beyrut: Beyrut Kütüphanesi Amerikan Üniversitesi, 297: R27kA.

Shihadeh, Ayman. “Classical Ash‘ari Antropology: Body, Life and Spirit”. *The Muslim World* 102 (2012): 433-77.

Shihadeh, Ayman. “The Existence of God”. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. thk. T. Winter. 197-201. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Shihadeh, Ayman. *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*. trc. Selime Çınar - Kübra Şenel. Ankara, Nobel, 2016.

Shihadeh, Ayman. “Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation”. ed. Sabine Schmidtke. 1-29. Oxford: Oxford Handbooks Online, 2014.

Shihadeh, Ayman. *The Theological Ethics of Fakhr al-Din al-Râzî*. Leiden: Brill, 2006.

et-Tûfî, Necmeddin. *Der‘u’l-kavli’l-kabîh bi’t-tahsîn ve’t-takbîh*. thk. Ayman Shihadeh. Riyadh: King Faisal Centre for Research, 2005.

Vasalou, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu‘tazilite Ethics*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2008.

Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Eş‘ariyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

نشأة علم الكلام بالمغرب في القرن الثاني الهجري معالم وإضاءات

(Hicrî İkinci Asırda Fas'ta Kelam İlminin Doğuşu İlkeler ve İncelemeler)

د. عبد اللطيف تلوان
جامعة محمد الأول
بوجدة– المغرب

د. سعيد بدهان
مختبر قضايا التجديد في الدراسات الإسلامية والإنسانية
جامعة محمد الأول بوجدة– المغرب

مقدمة

إن الحديث عن نشأة العقيدة في المغرب يعني الحديث عن فتح المسلمين لبلاد المغرب،فقد دخل الإسلام إلى المغرب، وكان أول ما دعا إليه الفاتحون شهادة ألا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله، والإيمان بالأصول الستة التي بينها الله سبحانه وتعالى في كتابه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 136] وبيَّنها الرَّسولُ صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل وهي"«أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»[1]،وكانت العقيدة الإسلامية في العصور الأولى والقرون الفاضلة عقيدة واضحة لا تعقيد فيها ولا عسر في فهمها؛ إذ تعليم العقيدة كان مرتبطا بما في القرآن الكريم.فمن خلاله تؤخذ العقائد الإسلامية، لكن سرعان ما برزت على الساحة في أرض المغرب فرق كلامية في بداية القرن الثاني الهجري حيث تسربت من المشرق وظهرت كيانات وتيارات عقدية وسياسية مختلفة؛ كالخوارج والشيعة والمعتزلة، ومما لاشك فيه أن المدرسة السنية وقفت في وجه هذه التيارات الوافدة، وكانت تقع مناظرات وردود في قضايا علم الكلام بين هذه الاتجاهات، لكن الإشكال المطروح الذي تحاول هذه المشاركة الإجابة عنه هي كالآتي:

ما هي عوامل نشأة علم الكلام بالمغرب؟ وما هي الفرق الكلامية التي ظهرت بالمغرب في القرن الثاني الهجري؟ وما هي رجالاتها؟وما هو أثر ظهور هذه الفرق في تكوين علم الكلام بالمغرب، وهل ألفت في هذا القرن مؤلفات في علم الكلام؟ وسأعتمد على منهجين في سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة، وهما المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، لبناء خطة تعتمد على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، فأما المقدمة فسأشير فيها إلى أهمية الموضوع وارتباطه بمحاور المؤتمر الدولي، والتمهيد سأرسم فيه حدود المغرب، وكيف دخل الإسلام إليه بإيجاز. أما البحث الأول: سأتحدث فيه عن نشأة أهم الفرق الكلامية في المغرب التي ظهرت خلال القرن الثاني الهجري بالمغرب ، وأبرز الأعلام الذين كان لهم الأثر في نشأة الفرق بينما أركز الحديث في المبحث الثاني على العوامل المتعددة التي

[1]. صحيح الإمام مسلم بن الحجاج مسلم، كتاب الإيمان،باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة،ح (1) تح:محمد فؤاد عبد الباقي ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت(36/1).

ساعدت في نشأة هذه الفرق الكلامية في هذا القطر، ثم خاتمة أذكر فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث. وسأضع ثبتا للمصادر والمراجع التي اعتمدت عليها. والله ولي التوفيق.

ما المقصود بالمغرب

قبل الحديث عن نشأة الفرق الكلامية في المغرب يتطلب منا التسلسل المنطقي أن نسلط الضوء على مصطلح المغرب لسيما وقد تغير هذا المصطلح، فأصبح يعنى عند البعض جزءا صغيرا مما كان عليه في السابق،[1] لذا فإن المغرب عند المتقدمين يراد به ذلك المكان الجغرافي الذي تمتد حدوده من مصر الغربية إلى ساحل المحيط الاطلسي[2]، ويرادف مصطلح المغرب مصطلح إفريقيا أو الشمال الإفريقي، ويحدد الناصري في الاستقصا مصطلح المغرب فيقول" اعلم أن لفظ المغرب يطلق في عرف أهله على ناحية من الأرض معروفة بعينها حدها من جهة مغرب الشمس البحر المحيط المعروف بالكبير ومن جهة مشرق الشمس بلاد برقة وما خلفها إلى الإسكندرية ومصر فبرقة خارجة عن بلاد المغرب بهذا الاعتبار وبلاد طرابلس وما دونها إلى جهة البحر المحيط داخلة فيه وحدها من جهة الشمال البحر الرومي المفرع عن المحيط ويعرف هذا الرومي بالصغير ومن جهة الجنوب جبال الرمل الفاصلة بين بلاد السودان وبلاد البربر وتعرف عند العرب الرحالة هنالك بالعرق

ثم هذا المغرب يشتمل على ثلاث ممالك مملكة إفريقية وهي المغرب الأدنى وقاعدتها في صدر الإسلام مدينة القيروان وفي هذا العصر مدينة تونس وسمي أدنى لأنه أقرب إلى بلاد العرب ودار الخلافة بالحجاز، ثم بعد إفريقية مملكة المغرب الأوسط وقاعدتها تلمسان وجزائر بني مزغنة وهذه المملكة اليوم في يد فرنج إفرانسة ملكوها في سنة ست وأربعين ومائتين وألف وأهلها مسلمون ثم بعد ذلك مملكة المغرب الأقصى وسمي الأقصى لأنه أبعد الممالك الثلاث عن دار الخلافة في صدر الإسلام"[3] وابن عذارى المراكشي يضيف جزءا من مصر ويحد المغرب من ضفة النيل الغربي إلى المغرب الأقصى سلا ويدخل الاندلس في مصطلح المغرب[4]

ويرجح بعض المؤرخين إلى أن أول ظهور لمصطلح المغرب كان قبل منتصف القرن الأول الهجري[5]

دخول الإسلام إلى المغرب واستقراره

1

2 . ينظر: معالم تاريخ المغرب والأندلس حسين مؤنس،ط مكتبة الاسرة،ط2004/2م (24)و المغرب الاسلامي،موسى لقبال، ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر،ط 2/1981م(14)

3 . الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري الدرعي الجعفري السلاوي تح: جعفر الناصري/ محمد الناصري ط: دار الكتاب - الدار البيضاء (127/1)

4 . ينظر: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد تح : ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال ط: دار الثقافة، بيروت – لبنان ط/3، 1983 م(6-5/1)

5 . ينظر: المغرب الإسلامي،موسى لقبال (15)

إن الحديث عن نشأة علم الكلام في المغرب يعني الحديث عن فتح المسلمين لهذه البلاد الجديدة،فقد دخل الإسلام إلى المغرب، وكان أول ما دعا إليه الفاتحون شهادة ألا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله، والإيمان بالأصول الستة التي بينها الله سبحانه وتعالى في كتابه قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 136]، وبينها الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل وهي"«أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»[1]وكانت العقيدة الإسلامية في العصور الأولى والقرون الفاضلة عقيدة واضحة لا تعقيد فيها ولا عسر في فهمها، إذ تعليم العقيدة كان مرتبطا بما في القرآن الكريم؛ فمن خلاله تؤخذ العقائد الإسلامية.

وبعد دخول الإسلام إلى المغرب نلاحظ من خلال كتب التاريخ أن القرن الأول الهجري كان الشغل الشاغل للمسلمين تثبيت دعائم دين الإسلام في المغرب؛ إذ وجد العرب مقاومة شرسة من البربر فقد كانوا سريعي الارتداد، فهم على دين الإسلام مادام الوالي بينهم فإن رجع اردتوا على أدبارهم،[2] ولم يستقر الحال إلا بعد بناء عقبة بن نافع الفهري للقاعدة المغرب الجديدة القيروان والتي استمر بناؤها من سنة 50هـ الى 55هـ.[3]

وحين استقر الفتح الإسلامي في المغرب، عين عقبة بن نافع مجموعة من أصحابه يعلّمون الناس القرآن الكريم، وما جاء به من العقائد والشرائع، وجعل على رأسهم شاكر بن عبد الله الازدي[4]، وفي عهد عمر بن عبد العزيز بعث عشرة من التابعين يفقهون الناس ويعلمونهم ما يجب عليهم من أمور العقيدة والشريعة.

فأنشأ الفاتحون الأوائل المساجد وبنوا كتاتيب لتحفيظ القرآن الكريم، وكانوا يرسلون البعثات بين الفينة والأخرى إلى المدن والقرى"حيث اختط كل واحد منهم دارا لسكناه وبنى مسجدا بحذائها لعبادته ومجالسه، واتخذ بقره كتابا لتحفيظ القران وتلقين مبادئ العربية لصغار أطفال البلد، وأشاعوا الرشد وعلموا الحلال والحرام وحرصوا على الأمن والتآخي والمواساة، فكان إسلام البربر نهائيا من أثار البعثة الكريمة."[5]

لكن المغرب كغيره من بلاد الإسلام يتفاعل مع الأفكار والمواقف الوافدة عليه من المشرق،"فكان المغاربة في صدر الإسلام لذلك على مذهب جمهور السلف من الأمة، واعتقادهم وهو المذهب الحق إلى أن حدثت فيهم بدعة الخارجية لأول المائة الثانية من الهجرة نزع إليهم بها بعض أهل النفاق من خوارج العراق، وبثوها فيهم فتلقوها منهم

[1] . صحيح الإمام مسلم بن الحجاج مسلم، كتاب الإيمان،باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة،ح(1) ت: محمد فؤاد عبد الباقي ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت(36/1)
[2] . ينظر: المغرب الإسلامي،موسى لقبال(29)
[3] . معالم تاريخ المغرب والأندلس،حسين مؤنس،(40)
[4] . ينظر القراء والقراءات بالمغرب، سعيد أعراب،ط دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان ط1410/1ه-1990م(8)
[5] . جهود علماء المغرب في الدفاع عن اهل السنة، ابراهيم التهامي،ط مؤسسى الرسالة ناشرون بيروت،ط 2005م،ط1(34)

بالقبول... ودسوا إليهم مع ذلك بعض تشديدات الخوارج وتعمقاتهم وأروهم ما هم عليه من التصلب في دينهم فظهر للبربر ببادئ الرأي أن تعمقهم ذلك إنما هو أثر من آثار الخشية لله والخوف منه، وأن ذلك هو عين التقوى المأمور بها شرعا وغاب عنهم أن الدين يسر كما قال صلى الله عليه وسلم وأن ملة الإسلام عرفت من بين الملل بالحنيفية السمحة"[1].

وقد أسفرت هجرت بعض الفرق الإسلامية من المشرق في بداية القرن الثاني إلى المغرب عن تطورا خطير من الناحية العقدية، وهذا ما سنفصح عنه في المبحث الآتي، مع بيان العوامل والأسباب التي أدت إلى هذا التطور.

1. نشأة الفرق الكلامية في المغرب خلال القرن الثاني الهجري

سنتحدث في هذا المبحث عن نشأة أهم الفرق الكلامية في المغرب التي ظهرت خلال القرن الثاني الهجري بالمغرب، ونسلط الضوء على بعض الأعلام الذين كانوا ينتمون إلي هذه الفرق، وكانت لهم جهود خلدها التاريخ.

1.1. دخول الفرق الكلامية المغرب

تسربت إلى المغرب المذاهب العقدية المختلفة مثل الشيعة والمعتزلة والمرجئة التي وفدت إليه من المشرق الذي نشأت فيه، ولم يأت على انتهاء القرن الثاني إلا وقد انتشر الجدال والنقاش في أمور العقيدة والكلام في صفات الله تعالى واستعمال جميع أساليب الحجاج لنصرة كل فريق مذهبه العقدي.[2]

1.1.2 فرقة أهل السنة بالمغرب.

أول بذرة غرست في المغرب لأهل السنة هي تلكم البعثات التي تحدثنا عنها في المقدمة يأتي بعدها جماعة من تلامذة الإمام الاوزاعي والإمام أبي حنيفة والإمام مالك إلا أن تلامذة الإمام مالك كانوا يمثلون الكثرة الكاثرة، لذا سنحاول إبراز جهودهم في نشر المذهب السني في المغرب، وابتدائي بهذه المدرسة السنية؛ لأنها أول مدرسة عرفها المغرب وآخرها فلازالت باقية إلى يومنا هذا ولله الحمد والمنة.[3]

[1] -الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى،أحمد بن خالد الناصري ت: جعفر الناصري/ محمد الناصري ط: دار الكتاب - الدار البيضاء،(192/1و193)

[2] - ينظر: المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية،عبد المجيد بن حمده،ط دار العرب تونس،ط1 1406ه-1956م (46)

[3] . ينظر السابق نفسه،(40)

1.1.3 جهود تلاميذة الإمام مالك في نشر العقيدة بالمغرب.

إذا كان علماء الغرب الإسلامي الأوائل قد تأثروا بالإمام مالك، واقتدوا به في الأصول والفروع فإنه يستحسن بنا أن نكشف الأضواء على بعض الجهود التي بذلها تلامذة هذا الإمام العظيم في نشر العقيدة،وقد نقلوا إلينا رأي الإمام مالك في الفرق التي ظهرت على الساحة الفكرية، وبدأت تبث آراءها وتنشرها بين الناس إذ نقل ابن عبد البر عن الإمام مالك قوله"الكلام في الدين أكرهه وكان أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه نحو الكلام في رأي جهم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إلي؛ لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا ما تحته عمل.

قال أبو عمر: قد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده وعند أهل بلده يعني العلماء منهم رضي الله عنهم، وأخبر أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه وضرب مثلا فقال: نحو رأي جهم، والقدر والذي قاله مالك عليه جماعة الفقهاء والعلماء قديما وحديثا من أهل الحديث والفتوى، وإنما خالف ذلك أهل البدع المعتزلة وسائر الفرق"[1]

والحقيقة أن الإمام مالك كان شديد الإتباع للسنة ويكره الخوض فيما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان" من أجل هذا بغضت إليه أقوال الفرق الإسلامية في العقائد، لأنها أثارت أمورا لم يثرها السلف الصالح، وليس من مصلحة المسلمين إثارتها، لأنها قامت في دراستها على النظر العقلي المجرد، وسلكت سبيل الجدل والمراء، ولم يسلك السلف الصالح ذلك المسلك، والعقل من غير هداية دينية يسير في متاهة، يضل السائر فيها ويكون كحاطب ليل، ولذلك باعد بينه وبين الفرق، ولم يسلك طريقها، ولقد قال في ذلك أبو طالب المكي كان مالك أبعد الناس من مذاهب المتكلمين، وألزمهم لسنة السالفين من الصحابة والتابعين.

وكان إذا سئل عن السنة لم يدخلهم في سلكها، ولذلك قال له رجل، من أهل السنة يا أبا عبد الله؟ قال: الذين ليس لهم قلب يعرفون به، لاجهمي، ولا رافضي، ولا قدري.

ولذلك عندما سئل عن بعض المسائل التي خاضت فيها الفرق المختلفة لم يجب إلا بقليل من القول، حتى لا ينساق إلى الجدل كما يجادلون، وإلى الخوض فيما يخوضون، وكانت إجابته القصيرة على طريقته في الاعتماد على المأثور، والابتعاد عما لا يجد نصا عليه من كتاب أو سنة، ولم يتجاوز ذلك السمت الذي رسمه لنفسه، وقيدها

[1] . جامع بيان العلم وفضله يوسف بن عبد الله بن عبد البر، ت: أبي الأشبال الزهيري ط: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية ط1، 1414 هـ - 1994 م(938/2)

به"[1]ومع ذلك لم يكن يسكت عما يراه من مخالفات، وله ردود ومؤلفات في العقيدة منها رسالته إلى ابن وهب في الرد على القدرية ذكرها القاضي عياض في ترتيب المدارك[2] وغيره والحاصل أن الإمام مالك كان متبعا للسلف الصالح في الاعتقاد فيسكت عما سكتوا عنه ولا يتجاوز ذلك.

وقد امتدت جهود الإمام مالك في العقيدة متمثلة في تلاميذه الذي نشروا علمه في المغرب ونسجوا على منواله في المعتقد،"فأسسوا المدرسة المالكية المغربية التي روجت للمذهب في الفروع وكذلك في الأصول، فقد جاءت مواقف فقهاء المغرب العقدية موافقة تماما لمواقف الإمام مالك، مما يدل على ذلك قلة خوضهم في مسائل العقيدة تماما كما كان الحال بالنسبة للإمام، وكذا مواقفهم المتشددة من البدع والمبتدعة؛ فقد كانوا من أشد الناس مقاومة لعلم الكلام، والتحذير من الخوض فيه، مقتنعين برأي مالك فيه مقتفين أثره."[3] لكن هؤلاء الفقهاء من تلامذة الإمام مالك لما رجعوا بعلمهم لم يجدوا الساحة خاوية بل وجدوا مذاهب وفرق مختلفة تنشر أفكارها كالمعتزلة الذين استطاعوا الوصول إلى المغرب ولم يكن في وسع علماء أهل السنة من تلامذة الإمام مالك إلا أن يقفوا في وجه هذه الفرق المتنامية والتحذير منهم وإنكارهم على مقالاتهم ومن أوائل من كانت لهم مواقف في الرد على الفرق:

-عبد الله بن فروخ الفارسي رحل في طلب العلم والتقى بالإمام مالك بن أنس وسفيان الثوري، وكانت بينه وبين الإمام مالك مراسالات يسأله فيجيبه عنها، وقد ذكر أبو العرب في طبقاته أن ابن فروخ كتب إلى الإمام مالك "يخبره أن بلدنا كثير البدع، وأنه ألف لهم كلاما في الرد عليهم، فكتب إليه مالك في الرسالة: إنك إن ظننت ذلك بنفسك خفت أن تذل وتهلك، أو نحو ذلك، لا يرد عليهم إلا من كان عالما ضابطا عارفا بما يقول لهم، ليس يقدرون أن يعرجوا عليه، فإن هذا لا بأس به، وأما غير ذلك فإني أخاف أن يكلمهم فيخطئ، فيمضوا على خطئه، أو يظفروا منه بشيء فيطغوا، ويزدادوا تماديا على ذلك" [4]. توفي ابن فروخ سنة 175هـ[5]

-البهلول بن راشد الحجري(ت183) وهو من تلامذة الإمام مالك كما تتلمذ على الليث ابن سعد وسفيان الثوري وغيرهم، فلما رجع كان من أشد الناس تحذيرا من مقالات الفرق، يروى أبو العرب صاحب طبقات علماء إفريقيا عن" أبي عثمان سعيد بن محمد، قال: سمعت أبي، يقول: جزت بسقيفة العراقي، وهم يتناظرون في

[1] . مالك حياته وعصره، أبو زهرة، ط دار الفكر العربي،ط1952م2(192-193)
[2] . ينظر:ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض بن موسى اليحصبي ت: عبد القادر الصحراوي، ط فضالة - المحمدية، المغرب ط/1 1970م (90/2)

[3] . تطور موقف فقهاء المغرب من علم الكلام إلى حدود العصر المرابطي،لطيفة الوردي،مجلة الإبانة، الرابطة المحمدية المغرب شعبان 1436 يونيو 2015م العدد 2-3 (51)
[4] . طبقات علماء إفريقية،محمد بن أحمد المغربي الإفريقي، أبو العرب،ط: دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان ،(36)
[5] . ترتيب المدارك وتقريب المسالك، عياض بن موسى(3/ 112)

الاعتزال، فوقفت أسمع منهم، فبلغ ذلك بهلولا، فلما جئته أقبل علي وجعل يقول: يا محمد، بلغني أنك مررت بسقيفة العراقي وهم يتناظرون في القدر، فوقفت إليهم تستمع منهم، وأغلظ علي"[1].

–عبد الله بن غانم الإفريقي ولي قضاء إفريقيا كان ثبتا ثقة فقيها عدلا في قضائه وقد تتلمذ على يد الإمام مالك وسمع منه توفي 190هـ[2]

هذه بعض النماذج من علماء المغرب في القرن الثاني الهجري الذين كانت لهم جهود حفظت المغاربة من الانحراف العقدي بشكل عام رغم بعض المحاولات لبث العقائد المبتدعة، فالدخول المبكر للمذهب المالكي إلى المغرب والرحلات التي قام بها علماء المغرب إلى الحجاز وتلقي العلم علي يد الإمام مالك رحمه الله تعالى أصولا وفروعا كان له الفضل في نشر معتقد أهل السنة، ومقاومة تلك الأفكار الدخيلة على الإسلام والوقوف في وجه الفرق التي حادت عن جادة الصواب، وفي هذه الفترة التي نتحدث عنها وهي فترة النشأة امتنعت المدرسة السنية عن الخوض في مسائل الكلام إتباعا لإمامهم مالك رحمه الله تعالى الذي كان لا يرى الخوض فيه، مكتفية بنشر الأصول الاعتقادية الصحيحة دون الخوض في الجدال والمناظرات.

1.2. فرقة المعتزلة

ظهرت مقالة المعتزلة في وقت مبكر، بالضبط في أوائل القرن الثاني الهجري، وذلك يوم بعث واصل بن عطاء(**ت181**) أتباعه لنشر مبادئ المعتزلة بين المغاربة والذي يظهر أن هذه الفرقة وجدت مرتعا بحيث اعتنق مجموعة من المغاربة هذا الفكر الجديد عليهم وسميت بالواصِلِيَّة[3].

" وكذلك انتشر مذهب الاعتزال بالمغرب الأقصى ، خلال القرن الثاني الهجري وتزعمت أوربة الدعوة إليه انطلاقا من وليلي وعندما حل إدريس الأول بها سنة 172 كان الاعتزال مذهبا رسميا لإدارة المنطقة ومجتمعها شمال المغرب وزعيم أوربة يومئذ إسحاق بن محمد بن عبد الحميد الأوربي ...ويتلخص من كل هذا:

أن الاعتزال عم الشمال الإفريقي من القرن الثاني الى الرابع.

أن الواصلية استأثروا بالبوادي والمحاور التجارية.

أن الذين تحدثوا عن الاعتزال بالمغرب الأقصى يذكرون غالبا بهذا المصطلح وليس بمذهب الواصلية..

[1] . طبقات علماء إفريقية،محمد بن أحمد المغربي الإفريقي، (54)

[2] . ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض بن موسى اليحصبي(3/ 78)

[3] . ينظر:فضل المعتزلة،ذكر المعتزلة من كتاب مقالات،أبو القاسم البلخي،تح فؤاد سيد وايمن فؤاد سيد،ط دار الفرابي، بيروت ط سنة 2017م1 (7و8)

أن الاعتزال المغاربي عموما ، ليس مجرد تصور بسيط لدى الاوساط الشعبية."[1]

وقد صعد نجم بعض أئمة الاعتزال في المغرب وكان لهم أتباع، فممن نسب الى مذهب الاعتزال من علماء المغرب:

1- هشام بن العراقي كانت له سقيفة يقيم فيها دروسا في الفكر الاعتزالي، وتعقد فيها المناظرات، وكان معاصرا لبهلول ابن راشد[2]

2- ابن صخر وهو الذي امتنع ابن غانم والبهلول ابن راشد وابن فروخ من صلاة الجنازة عليه بسبب بدعة الاعتزال[3]

هذه بعض النماذج من أسماء المعتزلة الذين كان لهم تأثير في المجتمع المغربي آنذاك في القرن الثاني الهجري إلا أن الاعتزال قوي بعد ذلك بسبب تبنى أمراء الأغالبة لمبادئ الاعتزال كالقول بخلق القرآن وكان ذلك زمن المأموني الخليفة العباسي المأمون[4]

1.3. فرقة الخوارج

يرى بعض الباحثين أن ظهور الخوارج في بلاد المغرب كان أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، وذلك إثر انهزامهم في المشرق[5]"وقد صحب الخوارج من مختلف المذاهب، الجيوش الإسلامية التي حاربت في مختلف الأقطار، وجاءوا إلى شمال افريقيا بوصفهم محاربين غير أن أكثرهم كانوا اباضية وصفرية لأنهم كانوا أكثر الفرق اعتدالا وقد وجدوا البربر مستعدين لاعتناق مذهبهم...فانتفض البربر على العرب، وقامت جماعة من بربر مكناسة الصفرية تؤسس دولة بسجلماسة بزعامة عيسى بن يزيد الأسود وذلك سنة 140هـ ولم تمض خمس عشرة سنة حتى انتفضوا عليه وقتلوه."[6]

[1] . مدخل إلى تاريخ العلوم، إبراهيم حركات ،ط دار الرشاد الحديثة،ط2000/1م(2/369-370)
[2] . ينظر: طبقات علماء إفريقية (54)
[3] . ينظر: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي تح: بشير البكوش ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان ط: 3، 1414 هـ - 1994 م(1/ 186)
[4] - رياض النفوس، أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي (1/ 426)
[5] - الخوارج في بلاد المغرب، محمود اسماعيل عبد الرزاق، ط دار الثقافة-الدار البيضاء المغرب،ط 21406ه-1985م،(43)
[6] . المغرب عبر التاريخ، ابراهيم حركات،ط دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء،ط 2000م(85/1)

وهكذا نجد أن الخوارج لم يكن دخولهم إلى المغرب إلا اضطرارا بسبب نكبتهم في المشرق فكونوا إمارات في جهات عدة في المغرب ففي برغواطة كان المذهب الصفري بقيادة ميسرة الخفير في أول المائة الثانية[1].

أما الاباضية فكان انتشارها في طرابلس " وعمت مناطق جنوب افريقية بجهات جربة وجرجيس، وورغمة ومطماطة ونفزاوة، وفي الجريد انتشرت في زمن مبكر...وهكذا دخلت الخارجية صفرية واباضية جهات مختلفة من افريقية وقدمت للبربر عقيدة تحررية مناسبة في كل المستويات، الى تطلعاتهم فانصهروا في الثقافة العربية الاسلامية واستعربوا ،واندثرت لغتهم أو على الأقل لم تظهر لم مساهمات علمية بلغتهم مثل الفرس."[2] وقد عرف المغرب بعض كبار أسماء علمائهم منهم:

1-عبد الأعلى بن السّمح بن عبيد بن حرملة كان من فقهاء الاباضية بويع له بالخلافة في المغرب سنة 140هـ[3]

2-سلمة بن سعيد الاباضي وهو أول من جاء بالمذهب الاباضي إلى القيروان في مستهل القرن الثاني الهجري.[4]

1.4. فرقة الشيعة

يذكر ابن خلدون أن أول داعيين إلى مذهب الشعية في المغرب هما رجلان أحدهما أبو سفيان الحسن بن القاسم، والأخر يلقب بالحلواني واسمه عبد الله بن علي بن أحمد، أرسلهما جعفر الصادق للدعوة إلى المذهب الشيعي سنة 145هـ[5]"وقال لهما بالمغرب أرض بور فاذهبا واحرثاها حتى يجيء صاحب البذر فنزل أحدهما ببلد مراغة، والآخر ببلد سوف جمار وكلاهما من أرض كتامة ففشت هذه الدعوة في تلك النواحي"[6] وقد تم بالفعل ما كان ترنوا إليه الشيعة من أطماع في بلاد المغرب، وكان هؤلاء الرسل يمهدون لاستقطاب الأتباع، والتمكين للحكم في تلك البلاد البعيدة عن المشرق إلا أن دعوتهم كانت دعوة سرية تستغل حب المغاربة لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم. "وهكذا تحدد عمل الداعيين بما أمرهما به جعفر الصادق...كما تحددت مراكز الدعوة التي ظهر فيها التشيع ومنها انتشر في مناطق كثيرة واهم هذه المراكز نفطة التي عمها التشيع حتى أصبحت تسمى الكوفة الصغيرة ومن علمائها البجلي الذي استقر بمنطقة السوس، ونشر بين أهاليها آراء شيعية متطرفة قبل مجيء أبي عبد الله الداعي إلى افريقية، ومن المراكز التي انتشر فيها التشيع، مرماجنة، وهي قاعة أبي سفيان وسوف جمار، وكتامة، التي ستكون

[1] . ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر،عبد الرحمن بن محمد بن خلدون،تح خليل شحادة،ط: دار الفكر، بيروت ط: 2، 1408 هـ - 1988 م(276/6)
[2] . المدارس الكلامية في افريقيا(82-83)
[3] . تاريخ ابن يونس المصري،عبد الرحمن بن أحمد بن يونس ط: دار الكتب العلمية، بيروت،ط: 1، 1421 هـ(109/2)
[4] . ينظر:الخوارج في بلاد المغرب(46)
[5] . ينظر: المدارس الكلامية في افريقيا(201)
[6] . ديوان المبتدأ والخبر،(4/ 41)

لها دور كبير في إقامة الدولة الفاطمية بافريقية والمغرب"[1] هكذا نشأت فرقة الشيعة في المغرب الأقصى، ومنه كان الانطلاقة للمشروع السياسي الفاطمي.

2. عوامل نشأة الفرق الكلامية بالمغرب خلال القرن الثاني الهجري

إن ظهور هذه الفرق الكلامية بالمغرب الإسلامي لم يكن وليد الصدفة؛ فالمتأمل في كتب التاريخ التي تحدثت عن المغرب يجد عوامل متعددة ساعدت في نشأة هذه الفرق الكلامية في هذا القطر الذي عرف الإسلام في وقت مبكر، وآمن به أهله واعتنقوه، وسنحاول إبراز أهم هذه العوامل خلال المطالب الآتية:

2.1. استغلال المظالم والجبايات الثقيلة التي سلطت على الشعب

كان سكان المغرب يشتكون من الحكومة الرومانية التي كانت تستعمر بلادهم وتستغل ثرواتهم وتقسمها على الحكام والقواد ورجال النخبة مما جعل كاهل هؤلاء المغاربة يئن تحت وطأة الضرائب والمكوس التي كانت تفرض عليهم، ودفع ذلك إلى الثورة عليهم والإقبال على الفاتحين العرب[2]

إذا كان الأمر كذلك، فمن غير المنطقي أن تتكرر الأسباب التي جعلت البرابر يثورون على الحكومات السابقة، ولا ينتظر الفاتحون الجدد النتيجة نفسها.[3]

يذكر بعض المؤرخين أن هشام بن عبد الملك نصَّب على المغرب واليا اسمه عبيد الله بن الحبحاب سنة 116 هـ[4] وفي عهده عرف المغرب إضرابا كبيرا، وذلك أن عبيد الله بن الحبحاب أقام على المغرب الأقصى واليا اسمه عمر بن عبيد الله المرادي " أساء السيرة في برابرة المغرب الأقصى وأراد أن يخمس من أسلم منهم وزعم أنه الفيء فنفرت قلوب البربر عنه وأحسوا بأنهم طعمة للعرب وثقلت عليهم وطأة عمال ابن الحبحاب جملة بما كانوا يطالبونهم به من الوظائف البربرية مثل الإدم العسلية الألوان وأنواع طرف المغرب، فكانوا يتغالون في جمع ذلك وانتخابه حتى كانت الصرمة من الغنم تهلك ذبحا لاتخاذ الجلود العسلية من سخالها ولا يوجد فيها مع ذلك إلا الواحد وما قرب منه فكثر عيثهم بذلك في أموال البربر فأجمعوا الانتقاض وبلغهم مسير العساكر مع حبيب بن أبي عبيدة إلى صقلية فجرأهم ذلك على مرادهم وثار ميسرة المضغري بأحواز طنجة"[5] وأثناء ذلك كان الخوارج ينشرون تعاليمهم

[1] . المدارس الكلامية في افريقيا،202.
[2] . مجمل تاريخ المغرب،(139)
[3] . ينظر في هذا أيضا :المغرب عبر التاريخ، إبراهيم حركات،(75/1)
[4] . البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب،ابن عذاري المراكشي (1/ 51)
[5] . الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى،(1/ 162)

ومقالتهم في بلاد المغرب فذاعت دعوة الخوارج بينهم"منذ أواخر القرن الأول، فأقبلو على اعتناقها لما تضمنت من مبادئ الحرية والديمقراطية، والحث على مقاتلة الغاصبين للرياسة والحكم. كذلك رأينا كيف استبسل البربر في الدفاع عن حرياتهم، وانقضوا على الفاتحين غير مرة، وحطموا سلطانهم، وفتكوا بقادتهم وجيوشهم، ولم يخضعوا لنير العرب إلا بعد كفاح رائع، استطال زهاء نصف قرن.

ومع أن الأمر استتب للعرب آخر الأمر، واستطاعوا أن يفرضوا سلطانهم ودينهم على البربر، وأن يتخذوهم جندا لجيوش الخلافة في الغرب، فإن البربر لبثوا يعتبرون العرب أجانب غاصبين لحرياتهم، ولبثت القبائل البربرية القاصية، تضطرم دائما بنزعات الخروج والثورة. وكانت مثل هذه العواطف تحفز البربر في اسبانيا، إلى مخاصمة العرب والسخط عليهم والتربص بهم، خصوصاً لأنهم رغم قيامهم بمعظم أعباء الفتح، لم يفوزوا بكثير من مغانمه، واستأثر العرب دونهم بالسلطان والحكم."[1] فتلخص لنا من هذا كله أن الخوارج استغلوا الوضع السياسي وتدهوره في المغرب لنشر تعاليمهم، ولم تكن هذه الثورات الخارجية ثورة عِرق أو لأجل حكم خالص لسكان المغرب، وإنما كانت الثورات الخارجية على حكام ظالمون، وكان في صفوف الثوار عرب غاضبون على الدولة الأموية كل هذا يعد من عوامل نشأة فرقة الخوارج في المغرب.

2.2. فرار المنهزمين أو المضطهدين من السلطة المركزية التي تلاحقهم.

لقد كان لسياسة السلطة في المشرق، والصراعات الملتهبة على الحكم، أثر بالغ على المغرب بشكل عام، حيث ألقت بظلالها سلبا أو إيجابا عليه، وكان من جراء ذلك ظهور فرق كلامية أرادت الاستقلال والتمسك بتلابيب السلطة، وكانت لأرباب هؤلاء الفرق محاولات لحصولهم على مرادهم إلا أنهم فشلوا في ذلك أثناء المواجهة،"فالمنهزمون في الصراع على السياسة يفرون إلى الأقاليم حيث يكونون بعيدين عن متناول الدولة، ثم إن البلاد المفتوحة فيها مجالات واسعة للعيش، ومن تلك الجماعات المنهزمة مثلا الأنصار في المدينة فهؤلاء بدأت هجرتهم الجماعية إلى الولايات المفتوحة عقب انهزامهم في مناقشة المنافسة على الخلافة في سقيفة بني ساعة عقب انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، ثم توالت عليهم بعد ذلك الضربات من قبل خلفاء بني أمية، وخاصة ما أصاب المدينة أيام عبد الملك بن مروان، فنتج من ذلك هجرة جماعية من المدينة إلى الأقاليم المفتوحة، كذلك العلويون والخوارج، هؤلاء جميعا كانوا عندما يستقرون في ولايات مفتوحة ، يستقرون أعداء للدولة المركزية ، ويجتهدون في إثارة المشاكل ضدها وتشويه سمعتها ، وكان أكثر العاملين في ذلك هم الخوارج لأنهم موتورون من الدولة ولديهم حجج وأراء لتبرير موقفهم، هؤلاء كانوا لا يكفون عن تحريض الناس على الحكومة الأموية واطلاعهم على إحكام القرآن كما يفسرونها هم وتفسيرهم يناسب آراء أهل الولايات ويرضي أطماعهم،

[1] . دولة الإسلام في الأندلس، محمد عبد الله عنان ط: مكتبة الخانجي، القاهرةط:4، 1417 هـ - 1997 م(1/ 117)

وفي حالة ما إذا كان الخارجي يتحدث إلى المقاتلين يتحول الغضب وعدم الرضا إلى تمرد عسكري، وهذا هو الوضع الذي نجد أنفسنا في مواجهته بعد تمام فتح المغرب والأندلس."[1]

2.3. استغلال حب المغاربة لدينهم في نشر الأفكار والمعتقدات.

1- استغلال الشيعة حب آل البيت.

منذ أن دخل الإسلام في قلوب المغاربة دخل معه حب نبي الإسلام محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وحب آل بيته الطيبين الطاهرين، وقد استطاع الشيعة أن يستغلوا هذا الحب لقيام دولتهم واسترداد حقوقهم التي ضاعت منهم في المشرق إثر العنف والقسوة التي واجهوها.

ويزعم الشيعة أنهم يحبون أل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ومذهبهم يقوم على أرائهم ومروياتهم"وقد بالغ القوم في موالاة علي وأولاده، وحبهم ومدحهم مبالغة جاوزوا الحدود، وأسسوا عليها ديانتهم ومذهبهم حتى صار مذهباً مستقلاً وديناً منفصلاً عن الدين الذي جاء به محمد الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه، واخترعوا روايات كاذبة، واختلقوا أحاديث موضوعة، وقالوا: أن لا دين إلا لموالى علي، وآله، ومحبيهم، إظهاراً شغوفهم بهم، ومودتهم فيهم، واحترامهم لهم ومتابعتهم إياهم، وتعلقهم بهم، ونسبتهم إليهم – كذباً وزوراً – ."[2] ولقد حاولوا الترويج لمذهبهم هذا في المغرب وأرسلوا دعاة لنصرة آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم"واستغل الشيعة هذه العاطفة لبثِّ دعوتهم وتدعيم قضيتهم، وحشد العناصر الناقمة في صفوفهم. وكان اضطرام العصبية والخلافات القومية من جهة أخرى، يعمل عمله لتمزيق روابط هذه الإمبراطورية(الأموية) الشاسعة. ففي إفريقية كانت ثورات البربر القومية، تستنفد قوى الخلافة ومواردها بلا انقطاع، وكان الخلاف بين العرب والبربر في الأندلس، يهدد مصير الإسلام والخلافة في ذلك القطر النائي، ويفت في عضد الزعماء والقادة، ويبعث الاضطراب والوهن إلى صفوف الغزاة. وكان العرب أنفسهم قدوة سيئة في تفرق الرأي والكلمة. فكانت المعركة الخالدة بين مضر وحمير، وبين مختلف القبائل والبطون، تمزق أوصال الوحدة العربية، وتقوض دعائم هذه العصبية القومية، التي دفعت يوم اتحادها وتماسكها، سيل الفتوح الإسلامية إلى أقاصي المشرق والمغرب."[3]

كل هذا كان عاملا من عوامل قيام فرقة شيعية في المغرب استطاعت أن تكون بعد ذلك جيشا للقضاء على باقي الكايانات التي كانت تحكم المغرب آنذاك.[4]

[1] . معالم تاريخ المغرب والاندلس، حسين مؤنس،(69)
[2] . الشيعة وأهل البيت: إحسان إلهي ظهير الباكستاني ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور – باكستان،(23)
[3] . دولة الإسلام في الأندلس، محمد عبد الله عنان، (142/1)
[4] . ينظر الاستقصاء،(182/1)

2- توظيف الخوارج شعارات الإسلام كالعدالة والمساواة.

من العوامل التي ساعدت على نشأة فرقة الخوارج في المغرب وجود أرضية حاضنة لتلك الأفكار الساخطة على الدولة حكاما وولاة، فقد كان الخوارج يتهمون الدولة بالظلم والعدوان مما يستوجب مواجهتها بالقوة ومجاهبتها بالسيف.

ففي إفريقيا كانت هذه الدعوة تلقى رواجا واستحسانا من سكانها،لأن " الولاة العرب لم يحسنوا في الغالب معاملة البربر مما يسر للمذهب الخارجي التسرب إلى شمالي إفريقيا، إذ وجد فيه كثير من البربر متنفسا عن الضغظ الذي لاقوه من الولاة الأمويين، وينبغي أن لا ننسى أن الأمويين لم يكونوا يحسنون معاملة الفرس حتى بعد إسلامهم، وأن اعتزازهم بالجنس العربي إلى حد التعصب، كان من أهم أسباب سقوطهم، فلا عجب أن تكون معاملتهم للبربر شبيهة بمعاملتهم للفرس، حتى إذا ظهرت الدعوة إلى أسرة النبي، أقبل الفرس في الشرق يعضدون العباسيين، بينما أقبل البربر في المغرب يعضدون الأدارسة؛ لأن كلا من العباسيين والأدارسة، سلكوا سياسة إسلامية وسووا بين المحكومين."[1]

2.4. نشاط دعاة الفرق الكلامية.

أغلب أرباب المقالات الإسلامية كانت لهم أهداف لنشر مذاهبهم في ربوع مماليك الإسلام، ومن هذه الأهداف إرسال دعاة إلى مختلف الأمصار، فقد رأينا كيف أعطى واصل بن عطاء المعتزلي(ت181)تعليمات لأتباعه لنشر مذهب الاعتزال في المغرب، ورأينا أيضا كيف أرسل الشيعة دعاة إلى المغرب لنشر أفكارهم ومعتقداتهم.

ولكي يصلوا إلى أهدافهم ويحققوا نجاحهم في الوصول لحكم الدولة الإسلامية كانوا يعملون على تكوين جماعة لها طابع خاص للتمهيد للاستيلاء على الحكم، ومن أهم مبادئ هذه الجماعة في الدعوة " التستر والمبالغة في التمويه والاعتماد على حجة يعهد إليه بأمر الدعوة وتنظيمها، ونشر الدعاة في سائر جزائر الأرض...وقد راجت الدعوة رواجا عظيما في عهد الإمام الحسين بن أحمد وانتشر في اليمن على يد الداعية ابن حوشب وفي بلاد المغرب على يد الداعيين الحلواني وابي سفيان وقد ذكر ابن خلدون أن أصل ظهور الشيعة بإفريقيا كان على يد الحلواني وأبي سفيان وأن الذي أوفدهما جعفر الصادق...والواقع أن ابن حوشب قد نجح في أقل من عامين في السيطرة على معظم بلاد اليمن فأضحت من أهم مستودعات الدعوة الإسماعيلية، ولاحظ أئمة الشيعة اتفاق طبيعة المغرب

[1] . المغرب عبر التاريخ(72/1)

الجغرافية مع بلاد اليمن، فوق بعد المغرب عن مركز الخلافة العباسية، إلى جانب شعور أهلها بالظلم الولاة لهم وتذمرهم منهم، ووجود التشيع قريبا منهم في بلاد المغرب الأقصى"[1].

وقد أسفرت جهود أولئك الدعاة إلى ظهور كيانات على أساس ايديولوجي كالشيعة والخوارج والمعتزلة إلا أن مقاومة أهل السنة واستماتتهم عن الدفاع عن معتقدهم ونبذ كل من كان منحرفا عن منهج أهل السنة لاسيما في هذه الفترة التي نحن بصدد الحديث عنها –القرن الثاني الهجري–كانت عندهم قطيعة تامة لكل ما يتصل بعلم الكلام " بل بلغ بهم التشدد في هذا الأمر والتنفير منه أن يرموا المشتغلين بعلم الكلام بالكفر والزندقة...ولم تكن هذه المقاومة على نمط واحد بل اتخذت أنماطا مختلفة وأشكالا متعددة، حيث استعمل العلماء كل وسيلة يمكنهم بها أن يصلوا إلى غرضهم من القضاء على الاعتزال والمعتزلة وعلى كل بدعة فاستعملوا الهجر والضرب وكل ما من شأنه أن يقضي على البدعة والمبتدعة."[2]

هذا التدافع الذي حصل في المغرب بين الاتجاهات العقدية كان سببا في اندثار أغلب هذه الاتجاهات ولم يبق منها إلا الاباضية لازالت تنعش في المغرب الأوسط (الجزائر).

هذه أهم العوامل التي ساعدت على ظهور الفرق الكلامية في المغرب والتي جعلت منه بيئة حاضنة لمختلف الاتجاهات الكلامية مما يبرهن على أن المغرب عرف علم الكلام والفلسفة في وقت مبكر على عكس من يرى غير ذلك.

الخاتمة:

وفي الختام نسجل أهم النقاط التي توصل إليها البحث وهي كالآتي:

1. إن الفاتحين الأوائل لبلاد المغرب لم يخوضوا في الأمور الخلافية، ولم تكن دعوتهم تنتهج منهج المتكلمين، وإنما كانوا يقتصرون على الدعوة إلى شهادة ألا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله، والإيمان بالأصول الستة التي بينها الله سبحانه وتعالى في كتابه.
2. المغرب عرف نشأة الفرق الكلامية في وقت مبكر بالتحديد في أواخر القرن الأول، وبداية القرن الثاني الهجري.
3. من الفرق التي عرف المغرب نشأتها في القرن الثاني الهجري أهل السنة والمعتزلة والشيعة والخوارج.

[1] . الدولة الفاطمية قيامها بالمغرب،عبد الله محمد جمال الدين، ط، دار الثقافة والنشر والتوزيع،القاهرة(39-42)
[2] . جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة،(209-210)

4. ظهور هذه الفرق الكلامية بالمغرب الإسلامي لم يكن وليد الصدفة؛ بل كانت هناك عوامل متعددة ساعدت في نشأة هذه الفرق الكلامية في هذا القطر الذي عرف الإسلام في وقت مبكر.

لائحة المصادر والمراجع.

القرآن الكريم.

1. الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى،شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري الدرعي الجعفري السلاوي تح: جعفر الناصري/ محمد الناصري ط: دار الكتاب – الدار البيضاء.
2. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد تح : ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال ط: دار الثقافة، بيروت – لبنان ط/3، 1983 م
3. تاريخ ابن يونس المصري،عبد الرحمن بن أحمد بن يونس ط: دار الكتب العلمية، بيروت،ط: 1، 1421 هـ
4. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض بن موسى اليحصبي ت: عبد القادر الصحراوي، ط فضالة – المحمدية، المغرب ط/1 ط 1970م
5. جامع بيان العلم وفضله يوسف بن عبد الله بن عبد البر، ت: أبي الأشبال الزهيري ط: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية ط1، 1414 هـ - 1994 م(938/2)
6. جهود علماء المغرب في الدفاع عن أهل السنة، إبراهيم التهامي،ط مؤسسة الرسالة ناشرون بيروت،ط 2005م،ط1.
7. الخوارج في بلاد المغرب، محمود إسماعيل عبد الرزاق، ط دار الثقافة–الدار البيضاء المغرب،ط 21406هـ-1985م
8. دولة الإسلام في الأندلس، محمد عبد الله عنان ط: مكتبة الخانجي، القاهرة ط:4، 1417 هـ - 1997 م
9. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر،عبد الرحمن بن محمد بن خلدون،تح خليل شحادة، ط: دار الفكر، بيروت ط: 2، 1408 هـ - 1988 م
10. رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي تح: بشير البكوش ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان ط: 3، 1414 هـ - 1994 م

11. الشيعة وأهل البيت: إحسان إلهي ظهير الباكستاني ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور – باكستان.
12. صحيح الإمام مسلم بن الحجاج مسلم، كتاب الإيمان،باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة،ح ت:محمد فؤاد عبد الباقي ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت-.
13. طبقات علماء إفريقية،محمد بن أحمد المغربي الإفريقي، أبو العرب،ط: دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان
14. فضل المعتزلة،ذكر المعتزلة من كتاب مقالات،أبو القاسم البلخي، تح فؤاد سيد وأيمن فؤاد سيد،ط دار الفرابي، بيروت ط سنة 2017م1
15. القراء والقراءات بالمغرب، سعيد أعراب،ط دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان ط1410/1هـ-1990م
16. مالك حياته وعصره، أبو زهرة، ط دار الفكر العربي،ط1952م2
17. المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، عبد المجيد بن حمده،ط دار العرب تونس،ط1 1406هـ-1956م
18. مدخل إلى تاريخ العلوم، إبراهيم حركات ،ط دار الرشاد الحديثة،ط2000/1م
19. معالم تاريخ المغرب والأندلس، حسين مؤنس،ط مكتبة الأسرة،ط2004/2م
20. المغرب الإسلامي،موسى لقبال، ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر،ط 2/ط1981م
21. المغرب عبر التاريخ، إبراهيم حركات،ط دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء،ط 2000م

المجلات:

تطور موقف فقهاء المغرب من علم الكلام إلى حدود العصر المرابطي،لطيفة الوردي،مجلة الإبانة، الرابطة المحمدية المغرب شعبان 1436 يونيو 2015م العدد 2-3 (51)

التصوف الإسلامي في القرن الثاني الهجري

(Hicrî İkinci Asırda İslam Tasavvufu)

حفاف نبيل

الدكتور المحاضر ، جامعة وهران أحمد بن بلة 1. كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية.

nabilh63dz@yahoo.fr. tr orcid.org 0000-0003-2264-0554

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه ثقتي وأستعين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين. وبعد، فإنّ العلوم الإسلامية تتألّف من علوم عديدة ومختلفة، وهي في مجموعها علوم منبثقة عن القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهّرة، وهي في نفس الوقت علوم خادمة لهما ولما جاءا بهما.

فلولا القرآن الكريم لما وُجد علم التفسير وعلوم القرآن وعلم القراءات..، ولولا السنّة النبوية لما عُرف علم رواية الحديث ومصطلحه وعلم الجرح والتعديل..، ولولا القرآن والسنة معاً لما ظهرت علوم الشريعة الإسلامية وما تعلّق بها من علم الفقه وأصوله، وعلم الكلام المتعلّق بشرح العقائد والدفاع عنها، وعلم الأخلاق وما يتعلّق بتزكية النفوس..

ويعتبر التصوف الإسلامي من جملة هذه العلوم المنبثقة عن الوَحْيَيْن، فهو يعنى بالجانب المتعلّق بدراسة الأخلاق وتزكية النفوس وتهذيبها عن طريق التحلّي بحسن الأخلاق والتخلي عن سيّئها والعمل بما جاء من تعاليم في الشرع الحنيف، وفي ذلك يقول عبد الوهاب الشّعراني (ت.1565/973) أحد أقطاب التصوف في القرن العاشر: "إنّ علم التصوف عبارة عن علم إنقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة. فكل مَن عمل بهما إنقدح له من ذلك، علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها، نظير ما انقدح لعلماء الشريعة من الأحكام حين عملوا بما علموه من أحكامها".

وعلم التصوف إنّما نشأ وظهر في القرن الثاني الهجري، وهذه الدراسة الموسومة بـ "التصوف الإسلامي في القرن الثاني الهجري" هي مساهمة في مشروع "تكوين العلوم الإسلامية في القرن الثاني الهجري"، وهي دراسة تحاول معالجة إشكالية تتضمن الإجابة على مجموعة من التساؤلات، منها: معرفة معنى مصطلح "التصوف"، ولماذا سمي هذا العلم به؟ وما المقصود بهذا العلم؟ وهل فعلا أنّ القرن الثاني هو القرن الذي شهد نشأة هذا العلم؟ وما هي العوامل التي أدّت إلى نشأته؟ وهل كان التصوف في هذا القرن هو نفسه التصوف الذي تطوّر وعُرف واشتهر فيما بعد؟ وما هي مميّزات التصوف في هذا القرن، ومن هم أبرز شخصياته وأعلامه؟..

هذا وينبغي الإشارة أنّ هناك دراستان أَفْرَدت هذا الموضوع بالبحث، أولاهما كتاب من تأليف الباحث المتخصص في علم التصوف الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب صدر في السبعينيات من القرن الماضي بعنوان: "تاريخ التصوف الإسلامي من البداية إلى نهاية القرن الثاني"، وقد حاول من خلاله التركيز على بعض الشخصيات التي برزت في هذا القرن مع دراسة مستفيضة لأقوالهم وكلامهم.

وثاني الدراسات، هي رسالة ماجستير للباحث عبد السلام محمد عبده بعنوان: "التصوف في القرن الثاني الهجري، مدارسه ورجاله"، وقد نوقشت بجامعة الأزهر بمصر سنة 2010. ولم يتيسّر لي الوقوف على هذه الرسالة لعدم طبعها، ولكن يبدو من عنوانها أنّ صاحبها أيضا ركّز في دراسته على رجال هذا القرن ومدارس انتمائهم.

هذا ولا يخلو كتاب أو دراسة قديما وحديثا في مجال التصوف، مع كثرتها ووفرتها، من الإشارة إلى ما يتعلق بالتصوف في هذه الحقبة الزمنية من تاريخه.

ولهذا فإنّني حاولت من خلال بحثي الخروج برؤية شاملة وواضحة ومحدّدة ومركّزة وموضوعية، حول ما يتعلّق بالتصوف الذي ساد في القرن الثاني الهجري، وذلك بعيداً عن غلوّ المؤيّدين وإفراطهم، أو إنكار المعارضين وتفريطهم. خاصة أنّ موضوع التصوف هو من المواضيع التي كثر بشأنها الجدل واحتدم فيها الخلاف، وتعدّدت فيه الكتابات والدراسات قديما وحديثا، وكتب فيه مؤيّدون ومعارضون، ومسلمون ومستشرقون..

أرجو أن أكون قد وُفقتُ لما هدفتُ إليه، مع الاعتراف بالعجز والتقصير، وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكّلت وإليه المصير.

1. التعريف بالتصوف:

1.1. مصطلح التصوف ومصدر اشتقاقه:

من أقدم الآراء التي قيلت حول مصدر مصطلح التصوف، ما ذكره "البيروني (ت. 440/1048)" من أنّ هذا اللّفظ إنّما هو تحريف لكلمة "سوف اليونانية" التي تعني الحكمة.

قال البيروني: "إنّ من اليونانيين من كان يرى الوجود الحقيقي للعلّة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأنّ ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأوّل فقط، وهذا رأي السّوفية، وهم الحكماء، فإنّ "سوف" باليونانية الحكمة، وبها سُمي "الفيلسوف" أي محبّ

الحكمة. ولما ذهب في الإسلام قوم قريبا من رأيهم، سمّوا باسمهم"[1].

وهذا يُستشكل لأنّ لفظة التصوّف عُرفت قبل ترجمة الحكمة اليونانية إلى اللّغة العربية. وقد استعرض "القشيري (ت. 1074/465)" الآراء حول مصدر اشتقاق كلمة التصوّف ونقَضَها كلّها، ومنها[2]:

– أنّها من "الصوفة" لأنّ الصوفي مع الله تعالى كالصوفة المطروحة، لاستسلامه لله تعالى.

– أنّها من "الصوف"، والتصوّف نسبة إلى لبس الصوف الخشن، لأنّ الصوفية كانوا يؤثرون لبسه للتقشّف والاخششان.

– أنّها من "الصّف"، فكأنّهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث حضورهم مع الله وتسابقهم في سائر الطاعات.

– أنّها من "الصُّفّة" نسبة إلى المكان الذي كان مخصَّصا في مؤخّرة المسجد النبوي في المدينة المنورة لفقراء الصحابة ممّن لم يكن لهم أهل وبيت، لأنّ صاحبه تابع لأهلها فيما أثبت الله لهم من الوصف حيث قال تعالى: " **وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم**". (الكهف 28/18).

– أنّها من "الصّفاء"، لاهتمامهم بتصفية أنفسهم. وهذا ما اختاره "أبو الفتح البستي (ت. 1010/400)" حيث قال:

تنازع النّاس في الصوفي واختلفوا ... وظنّه البعض مشتقّا من الصوف

ولستُ أمنح هذا الاسم غيرَ فتى ... صفا فصوفي حتى سُمّي الصــوفي

وخلاصة القول أنّه ليس يشهد لاسم التصوف من هذه الأسماء أيُّ قياس أو اشتقاق صحيح من حيث اللغة العربية، وهذا باستثناء كلمة الصوف التي يوصف من انتسب إليها بالصّوفي.

ولذلك فقد أرجع كثير من الباحثين مصدر كلمة التصوف إلى الصوف، ومن بين هؤلاء الدكتور أبو العلا عفيفي حيث قال: "وأنّ كلمة تصوف معناها لبس الصوف أو تقلّد شعار الصوفية، وعلى هذا انعقد إجماع جمهور الباحثين قديما وحديثا، يؤيّد ذلك اللغة والعرف، فإنّنا نقرأ أنّ فلانا لبس الصوف أو لبس العباءة أو لبس المسوح أو لبس الشعر أو لبس المدرعة بمعنى أنّه تزهّد أو سلك طريق الصوفية"[3].

والأظـهر في هذه الكـلمة "التصوّف" أنّها كاللّقـب لهذا العلـم، وهي كلمة مسـتحدثة ظهر استعمالها في

[1] عبد الحليم محمود، **"أبحاث في التصوف"، المنقذ من الضلال**، تحقيق. عبد الحليم محمود، الطبعة 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979)، ص 154.

[2] عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، طبعة بدون تاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص 126.

[3] أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، طبعة بدون تاريخ. (بيروت: دار الشعب) ص 34.

منتصف القرن الثاني الهجري.[4]

2.1. تعريف التصوف وبيان خصائصه:

عُرّف التصوّف بتعريفات مختلفة، منها:

– تعريف "الجنيد البغدادي (ت.910/297)": "التصوف استعمال كل خلق سنيّ، وترك كلّ خلق دني"[5].

– تعريف "أبي بكر الكتاني (ت.934/322)": "التصوّف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصّفاء"[6].

– تعريف "أبي الحسن الشاذلي (ت. 1258/322)": "التصوف تدريب النفس على العبودية، وردّها لأحكام الرّبوبية"[7].

– تعريف "شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت.1520/926)": "التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النّفوس، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية"[8].

– تعريف "ابن عجيبة (ت.1809/1224)": "التصوف هو علم يعرف به كيفية السّلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرّذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل، وأوّله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة"[9].

ويُلاحظ على هذه التعريفات أنّها تركّز على الجانب الأخلاقي في تعريف التصوّف، وما من شكّ في أنّ للأخلاق أهميّة كبرى في التصوّف، بل هو أساس لا خلاف عليه فيه بين الباحثين، فهو أخلاقيات مستمدّة من الإسلام، ولعلّ هذا ما أشار إليه "ابن القيم (ت. 1350/751)" في "المدارج" عندما قال: "واجتمعت كلمة النّاطقين في هذا العلم على أنّ التصوّف هو الخُلُق"[10].

ولكن الجانب الأخلاقي يشكّل جزءً من التصوف، وهناك جانب آخر أشار إليه بعضُهم في تعريفاتهم التي نجد فيها إبراز شيء زائد على الجانب الأخلاقي، وذلك مثل:

– تعريف "أبي سعيد الخرّاز (ت. 899/286)" الذي قال عندما سئل عن الصوفي: "هو مَن صفّى ربُّه قلبَه، فامتلأ قلبُه نورا، ومن دخل في عين اللّذّة بذكر الله"[11].

4 عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام** ص 29.
5 عبد القادر عيسى، **حقائق عن التصوف**، الطبعة 12 (حلب: دار العرفان، 2001)، ص 17.
6 القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص 127.
7 عيسى، **حقائق عن التصوف**، ص 18.
8 زكريا الأنصاري، **"حاشية" الرسالة القشيرية**، ص 7.
9 أحمد بن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، الطبعة 1 (دمشق: مطبعة الاعتدال، 1937) ص 4.
10 ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق. محمد حامد الفقي، طبعة بدون تاريخ (الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة) 2: 316.
11 محمود، **أبحاث في التصوف**، ص 164.

– وتعريف أبي بكر الكتاني: "التصوف: صفاء، ومشاهدة"[12].

فتعريف الخرّاز فيه إشارة إلى أنّ من قام بتصفية قلبه، وهو ما يمثل الجانب الخلقي، حاز على الأنوار والأسرار وتذوّق لذّة العبادة والذكر، وهو ما يمثل الجانب الذوقي المعرفي.

وتعريف الكتاني على اختصاره جمع بين جانبين هما اللّذان يشكّلان في وحدة متكاملة التصوّف، أحدُهما "وسيلة" وهو الذي عبّر عنه بالصّفاء والذي يشكّل الجانب الأخلاقي، والثاني "غاية" وهو الهدف المنشود للصّوفي وهو المشاهدة القلبية للحقائق والأنوار والشّعور باللّذة الروحية.

وممّا تقدّم يفهم أنّ للتصوف جانبان جانب عملي ظاهر وجانب روحي باطن، فالجانب الأوّل يشمل مجاهدة النفس وقطعها عن شهواتها وتعلّقها بالدّنيا وإلزامها بآداب الدّين، وهذا ما يعبّر عنه بالتخلّي والتحلّي، أي التخلّي عن المعاصي والأخلاق الذّميمة والتحلّي بالطّاعات والأخلاق الحميدة، فإذا صحّ التخلّي والتحلّي تهيّأ القلب للتجلّي (المكاشفات والمعرفة بالشّهود القلبي لا بالبرهان العقلي) وهذا هو الجانب الرّوحي.

وفي الأخير يُمكن إيراد هذا التعريف الجامع لأحد الباحثين في التصوّف وهو الدكتور "أبو الوفا التفتازاني (ت. 1994/1415)"، القائل: "التصوف هو فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنّفس الإنسانية أخلاقيا، وتتحقّق بواسطة رياضات معيّنة تؤدّي إلى الشّعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتُها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها باللّغة العادية، لأنّها وجدانية الطباع وذاتية"[13].

ومن هذا التعريف تُستخلَص خصائص التصوف المتمثّلة فيما يلي[14]:

1- الترقّي الأخلاقي: فكلّ تصوّف له قيم أخلاقية معيّنة ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معيّنة، وزهد في ماديات الحياة، وما إلى ذلك.

2- الفناء في الحقيقة المطلقة: والفناء هو أن يصل الصوفي من رياضته إلى حالة نفسية معيّنة لا يعود يشعر معها بذاته أو بإنّيته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة.

3- العرفان الذوقي المباشر: وهو معيار يميّز التصوّف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف، أمّا إذا كان يؤمن بأنّ وراء إدراكات الحسّ واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة بالحقيقة يسمّيه كشفا أو ذوقا، أو ما شابه ذلك من التسميات، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدّقيق للكلمة، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفية برهي أو آني فهو سريع الزوال،

12 محمود، **أبحاث في التصوف**، ص 164.
13 أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، الطبعة 2 (القاهرة: دار الثقافة، 1976)، ص 10.
14 التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي** بتصرف، ص 7-9.

وهو أشبه شيء بالومضة السّريعة المفاجئة.

4- الطمأنينة أو السّعادة: ذلك أنّ التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفي متحرّرا من كلّ مخاوفه، وشاعرا براحة نفسية عميقة أو طمأنينة، تتحقق معها سعادته.

5- الرّمزية في التعبير: إنّ لعبارات الصوفية عادة معنَيْين، أحدُهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمّق، وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم راجع إلى أنّ التصوّف حالات وجدانية خاصّة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللّغة، وليست شيئا مشتركا بين النّاس جميعا، ولكلّ صوفي طريقة معيّنة في التعبير عن حالاته، فالتصوّف إذن خبرة ذاتية.

3.1. مصادر التصوف:

يرى المستشرقون وبعض الباحثين، أنّ التصوف مستمدّ من مصدر أجنبي، فمنهم من أرجعه إلى مصدر هندي ومنهم من أرجعه إلى مصدر يوناني ومنهم من أرجعه إلى مصدر فارسي ومنهم من أرجعه إلى مصدر مسيحي، وذلك لتشابه بعض ما في التصوف ببعض الأفكار والطّقوس الموجودة في هذه الديانات أو الفلسفات، كتشابه العزلة عند بعض الصوفية بالرّهبنة عند المسيحيين مثلا.[15]

ووجود التشابه في بعض الأمور لا يستدعي بالضرورة القول بأنّ المتأخّر قد تأثّر بالمتقدّم، فكثيرا ما يجتهد المتأخّر في بعض المسائل فيوافق فيها من سبقه من المتقدّمين ولا يكون مصدره بالضرورة هو مصدر المتقدّمين.

ولذلك نجد بعض من اعتدل في هذه المسألة من المستشرقين كنيكلسون وماسينيون، فاعتبرا أنّ مصدر التصوف الأصلي هو القرآن والسنة، ولكن الثقافة الأجنبية هي التي جعلته يتطوّر. وهذا كلام له وجهة صحيحة وقد ينطبق على وجه الخصوص على ما يعرف بالتصوف الفلسفي.

وهذا ما قرّره أيضا المفكّر الإسلامي "محمد إقبال (ت. 1938/1357)" حيث قال: "ليس من الصواب أن نرجع كلّ ظاهرة في بيئةٍ ما إلى عوامل خارجة عنها فنُهمل بذلك العوامل الداخلية، فإنّه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس إلاّ إذا كانت تمتُّ إليهم بصِلَة، فإذا جاء عامل خارجي أيقَظَها، ولكنه لا يَخلقها خلقاً، وعندما بحث المستشرقون في أصل التصوّف، ذهبوا إلى أنّ مردَّه إلى هذا العامل الخارجي أو ذلك، ونسوا أنّ أيَّة ظاهرة عقلية أو تطوّر عقلي في أمة، لا يكون لهما معنىً ولا يفهمان إلاّ في ضوء

[15] يراجع مناقشة هذه الآراء بتفصيل: محمود، **أبحاث في التصوف** ص 213-218. حسن الشّافعي – أبو اليزيد العجمي، **في التصوف الإسلامي**، الطبعة 1، (القاهرة: دار السلام، 2007)، ص 13-21. التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 29-44.

الظروف العقلية والسياسية والدّينية والاجتماعية التي عاشت فيها هذه الأمّة قبل ظهور تلك الظاهرة"[16].

وقد أنكر بعض الباحثين المعروفين بانتمائهم الصوفي كالدكتور "عبد الحليم محمود (ت. 1978/1397)"، الرّأي القائل بأجنبية مصدر التصوف، وكان من جملة ما قاله في هذا الصّدد: "إنّ التصوف ليس ثقافة كسبية، تتأثّر بهذا الاتجاه أو ذاك، وإنّما هو ذوق ومشاهدة، يصل الإنسان إليهما عن طريق الخلوة، والرياضة والمجاهدة، والاشتياق، بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله"[17].

ويؤيّد هذا، ما وقع لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت. 111/505)، حين طالع كتب القوم وهضم ما ذكروه عن طريق العقل، ككتاب "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي والجنيد والشبلي وغيرهم. ولكن ذلك لم يجعله صوفيا، إلى أن أخذ بالمنهج وسار في العمل، فقال بعد ذلك: "وكان ما كان ممّا لستُ أذكره، فظُنَّ خيرا ولا تسأل عن الخبر"[18].

فالصوفية أنفسهم يعترفون ويقررون أنّ طريقهم الروحي مستمدّ من الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح، وأنّ لهم تأويلاتهم الخاصة وموقفهم المتميّز الذي اختصوا به دون غيرهم من الفرق الأخرى.

ولهذا فإنّ المحاولات التي حاولت إرجاع العناصر الجوهرية للتصوف إلى مصدر غير إسلامي، هي في الحقيقة غير واقعية ولا موضوعية.

4.1. نشأة التصوف وأسبابه:

إنّه يمكن اعتبار نشأة التصوّف ضرورة لازمة في المجتمع السنّي المسلم، إذ هي انبثاق من ميراث النبوّة المحمدية، إذ للنبوّة ثلاث وظائف أساسية هي:

- إبلاغ الشرع وبيانه وتعليمه للنّاس، سواء في ذلك العقائد النظرية أو الأحكام العملية.
- تنفيذ الأحكام وتحكيم الشّرع.
- تزكية النّفوس وقيادة الأرواح في سيرها نحو الحق سبحانه، مصداقا لقوله تعالى: "**هُوَ الذِّي بَعَثَ فِي الأُمِيِّينَ رَسُولاً مِنْهُم يَتْلُوا عَلَيْهِم آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِم وَيُعَلِّمُهُم الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ**" (الجمعة 2/62).

وقد ركّز الصوفية على هذا الجانب الثالث من وظائف النبوّة المتعلّق بالتزكية وتهذيب النّفوس بسبب التحوّلات التي بدأت تطرأ على المجتمع الإسلامي من جرّاء الإقبال على الدّنيا واتّباع الأهواء والشّهوات.

ولكن السّؤال الذي كثيرا ما يطرحه البعض، هو أنّه لماذا لم تظهر الدعوة إلى التصوف في صدر الإسلام

16 عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص 54.
17 محمود، **أبحاث في التصوف**، ص 217.
18 أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص 122 و128.

وظهرت بعد عهد الصحابة والتابعين؟

والجواب، أنّه لم يكن ثمّة ما يدعو إلى تلقين الصحابة والتابعين علماً يرشدهم إلى أمرٍ هم قائمون به فعلا، وإنّما مثلهم في ذلك كمثل العربي القُّح الذي يعرف اللّغة العربية بالتوارث كابرا عن كابر. وإنّما احتيج إلى تدوين قواعد اللّغة العربية والإعراب عندما دخلت العجمة على العرب وكثر دخول غير العرب إلى الإسلام.

وقد عمد بعض العلماء إلى إبراز هذا الجانب من التخصّص الدّيني وهو علم الإحسان بسبب إعراض كثير من الناس عنه لتأثير الدّنيا عليهم.

قال "ابن خلدون (ت. 1406/808)" في مقدّمته: "وهذا العلم – يعني التصوف – من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة، وأصلُه أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصحابة والتابعين ومَن بَعدَهم طريقة الحق والهداية، وأصلُها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد في ما يُقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق، والخلوة للعبادة، وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف، فلمّا فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح النّاس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية"[19].

فهذا اللّون إذن كان موجودا على عهد الصحابة، غير أنّه لا يليق تسميتهم بالصوفية لشرف رتبة الصحبة. قال "السّراج الطوسي (ت. 988/378)" – صاحب اللّمع –: "الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لها حرمة، وتخصيص من شمله ذلك، فلا يجوز أن يعلق عليه اسم على أنّه أشرف من الصحبة، وذلك لشرف رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرمته، ألا ترى أئمّة الزهاد والعبّاد والمتوكّلين والفقراء والرّاضين والصّابرين والمخبتين، وغير ذلك، وما نالوا جميع ما نالوا إلاّ ببركة الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلمّا نُسبوا إلى الصحبة التي هي أجلّ الأحوال استحال أن يفضلوا بفضيلة غير الصحبة التي هي أجلّ الأحوال"[20].

2. خصائص وآثار التصوّف في القرن الثاني الهجري:

1.2. بين الزهد والتصوف:

إنّه من المهم التنبيه على أنّ التصوف في مرحلته الأولى في القرن الثاني الهجري، لم يكن معروفا بما تميّز به في القرون المتلاحقة من خوضه في البحث عن الحقائق العرفانية والمواجيد الذوقية، فلم يظهر في هذه الفترة نظريات أو أفكار محدّدة في الحب الإلهي أو النور المحمدي، أو ختم الولاية، أو الفناء، أو المعرفة والشّهود، أو المقامات والأحوال. مثلما ظهر ذلك في أقوال الصوفية ومصنّفاتهم فيما بعد هذا القرن.

19 عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، طبعة بدون تاريخ (بيروت: درا الجيل) ص 517.
20 أبو النصر السراج الطوسي، **اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي**، الطبعة 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص 24.

ولكن الذي تميّزت به هذه المرحلة إنّما هو اتّسام بعض شخصياتها بمظاهر التقشّف وشدّة الورع، والإقتداء بمسلك النبي صلى الله عليه وسلم وخيار صحبه في التقلّل من الدنيا والزهد فيها وفي ملذّاتها، وإيثار لبس الصوف والخشن من الثّياب، وبنصاعة التقوى الخالية من الألفاظ والاصطلاحات الإيهامية التي عُرف بها بعض متأخري الصوفية.

فالزهد إذن كان هو السمة البارزة التي ميّزت التصوف في بداياته، ولذلك اعتبره مؤرخو التصوف هو مرحلة سابقة عليه وممهّدة له.

والزهد الإسلامي له مفهومه الخاص، فهو ليس من شرطه أن يكون مقترنا بالفقر، بل قد يتفق للإنسان الغنى والزهد معاً. وممّا يجلّي ذلك، هذا التعريف لأحد الصوفية للزهد حيث قال: "الزهد أن تكون معرضا عمّا تملك، لا أن تكون معرضا عمّا لا تملك، فإنّ من لم يملك شيئا فيمَ يكون زاهدا؟"[21].

ويُمكن إرجاع عوامل بروز الزّهد في هذه المرحلة من نشأة التصوف إلى عاملين أساسيين:

– أوّلهما: الإشارة إليه في التعاليم الإسلامية من قرآن وسنّة.

قد ورد في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تحقّر من شأن الدنيا وتدعو إلى هجر ملذّاتها وزخارفها وعدم الافتتان بها، وممّا يجسّد هذا المعنى قوله تعالى في سورة الحديد: "**اعْلَمُوا أَنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الغُرُورِ**". (الحديد 20/57).

ومن الأحايث التي حذّرت من الافتتان بملذات الدنيا والتنافس فيها، قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "وَاللهِ مَا الفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُم، ولَكِنِّي أَخْشَى أَن تُبْسَطَ عَلَيْكُم الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَت عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُم، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُهَا فَتُهْلِكَكُم كَمَا أَهْلَكَتْكُم".[22]

فمثل هذه النصوص كان لها الأثر البالغ على بعض المسلمين من العبّاد والنسّاك في تركهم للملذات واتصافهم بالزهد.

– وثاني العوامل: الثورة الروحية ضدّ النظام السياسي والاجتماعي السائد.

إنّ الفتن والاضطرابات السياسية التي ظهرت عقب مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه

[21] التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 67.
[22] البخاري "الرقاق" 7، مسلم "الزهد" 6.

واستمرّت إلى مقتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم مقتل ابنه الحسين في زمن الخلافة الأموية، جعلت بعض الشخصيات الإسلامية من العلماء والعبّاد والنساك يؤثرون الابتعاد عن هذه الفتن ويفضّلون العزلة المؤدية إلى نوع من الزهد.

كما أنّ حياة المسلمين الاجتماعية في العصر الأموي تغيّرت بسبب الفتوحات وكثرة الغنائم، حيث بدأ يظهر الثرّاء وحياة الترف وما يستتبع ذلك من الانحراف الخلقي، ممّا أدّى ببعض الأتقياء والصالحين إلى دعوة الناس إلى العودة إلى جوهر الدين وما كان عليه حال السّلف من الصحابة من التقلل من ملذّات الدنيا والزهد فيها.

وكان من أوائل الشخصيات، بعد الصحابة، الذين تميّزوا بهذا النهج وحاولوا إبرازه وإحياءه، هي شخصية التابعي الحسن البصري (ت.728/110) الذي كان قوام الحياة عنده هو الزهد في الدنيا، والإعراض عن جاهها، والإقبال على الله، والتوكل عليه، والخوف منه.

وهو يعتبر من الذين حاولوا تأسيس الكلام في هذا المجال الذي يعتبر المنطلق لعلم التصوف. وفي ذلك يقول "أبو طالب المكي (ت. 998/386)" في قوت القلوب: "كان الحسن البصري رضي الله عنه أوّل من أنهج هذا العلم، وفتّق الألسنة به، ونطق بمعانيه، وأظهر أنواره، وكشف به قناعه، وكان يتكلّم فيه بكلام لم يسمعوه من أحد من إخوانه، فقيل له: يا أبا سعيد، إنّك تتكلّم في هذا العلم بكلام لم نسمعه من أحد غيرك، فممن أخذت هذا؟ فقال: من حذيفة بن اليمان.."[23].

وقد بقي جانب الزهد هو السمة البارزة للتصوف في هذا القرن، إلى أن ظهرت في أواخره شخصية صوفية تمثّلت في رابعة العدوية (ت. 796/180) حدث على يدها تطوّر تمثّل في عدم قصر التصوف على الزهد، وإنّما أضفت عليه جانب المحبّة في العلاقة بين العبد وربّه، فكانت من أوائل من تغنّى بنغمات الحب الإلهي شعرا ونثرا[24]، ولم يكن ذلك مشهورا من قبلها، فاعتُبرت بذلك ممّن مهّد لمرحلة جديدة في تاريخ التصوف، وهي المرحلة التي تبدأ ببداية القرن الثالث الهجري.[25]

2.2. أشهر أعلام التصوّف وبعض كلامهم:

ظهر في هذه المرحلة من تاريخ التصوّف عدّة أعلام كان لهم الأثر البالغ في الحياة الرّوحية، واشتهروا بين الناس بعلمهم وصلاحهم وزهدهم، ومن أبرزهم:

23 أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، 1961) 1: 305.
24 سيأتي بعض كلامها في الفقرة المتعلّقة بالحديث عن النتاج الفكري والأدبي لصوفية القرن الثاني.
25 التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي** ص 98.

– **الحسن بن يسار البصري:** وتعتبر شخصيته أوّل شخصية بارزة في تاريخ التصوّف، حيث كان لها التأثير الواضح على كثير ممّن تتلمذ على يديه في سلوك طريق الزهد والتربية الروحية، فكان لهؤلاء التلاميذ الدور الفعّال في نقل هذه المعاني إلى من أتى بعدهم من الشخصيات الصوفية التي ظهرت فيما بعد.

والحسن البصري هو من سادة التابعين، وُلد بالمدينة المنورة، وشبّ في كنف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وأمُّه "خيرة" كانت مولاة لأمّ المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها.

وقد سكن الحسن مدينة البصرة واستقرّ بها حتى عُرف لقبه "بالبصري". وكان الحسن إمام أهل البصرة في زمنه، واشتهر فيها بعلمه وفقهه ونسكه وفصاحته ومواعظه. قال "أبو نعيم الأصبهاني (ت. 1038/430)" في وصفه: "ومنهم حليف الخوف والحزن، أليف الهمّ والشجن، عديم النوم والوسن، أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن، الفقيه الزاهد، المتشمّر العابد، كان لفضول الدنيا وزينتها نابذا، ولشهوة النفس ونخوتها واقذا"[26]، وقال عنه "محمّد الباقر ابن علي زين العابدين (ت. 733/114)": "ذاك الذي يشبه كلامه كلام الأنبياء"[27].

وللحسن البصري مواعظ بليغة مؤثّرة، وممّا يؤثر من أقواله: "ابنَ آدم، إنّما أنت أيّام، كلّما ذهب يومٌ ذهب بعضُك"، ومن أقواله: "فضح الموتُ الدنيا، فلم يترك فيها لذي لبّ فرحا".[28]

– **أيّوب بن أبي تميمة السّختياني البصري** (ت.748/131): وهو من التابعين، كان عالما حافظا، وصفه الذهبي (ت. 1348/748) بقوله: "الإمام الحافظ، سيد العلماء"[29]، وقال عنه أبو نعيم: "فتى الفتيان، سيد العبّاد والرهبان، المنور باليقين والإيمان، السختياني أيوب بن كيسان، كان فقيها محجاجا، وناسكا حجّاجا، عن الخلق آيسا، وبالحق آنسا"[30].

كان أيوب السختياني من تلاميذ الحسن البصري، وقد وصفه هذا الأخير بقوله: "هذا سيد الفتيان"، وقال عنه: "هذا سيد شباب أهل البصرة". وكان عابدا زاهدا، كثير الحج، حيث ذكروا أنّه حجّ أربعين حجّة.

ومن أقواله المأثورة: "لا يستوي العبد – أو لا يسود العبد – حتى تكون فيه خصلتان: اليأس ممّا في أيدي الناس، والتغافل عمّا يكون منهم"، ومنها: "ما صدق عبد قطّ فأحبّ الشهرة".[31]

– **مالك بن دينار البصري** (ت.748/131): كان من التابعين وروّاة الحديث، فقد حدّث عن الصحابي أنس

[26] أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، الطبعة 3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1984) 2: 131.
[27] شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (بيروت: دار الأفكار الدولية، 2004) 1: 1461.
[28] ينظر في ترجمته وأخباره: الأصبهاني، **حلية الأولياء** 2: 131- 161. الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 1: 1456- 1462. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، الطبعة 1 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975) ص 152- 172.
[29] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 1: 1176.
[30] الأصبهاني، **حلية الأولياء** 3: 3.
[31] ينظر: الأصبهاني، **حلية الأولياء** 3: 3- 14. الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 1: 1176-1177. بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي** ص188- 190.

بن مالك رضي الله عنه، وكان ورعا، يأكل من كسب يده، ويكتب المصاحف بالأجرة. قال عنه الذهبي: "مالك بن دينار علَم العلماء الأبرار، معدود في ثقات التابعين"[32].

وهو من تلاميذ الحسن البصري، وقد تبع أستاذه في الزهد والورع، وكذلك في نصحه للولاة وعدم خشيته في ذلك من لومة لائم، فيذكر أنّه دخل على والي البصرة، فقال له الوالي: أدع لي. فقال له: كم من مظلوم بالباب يدعو عليك.

ومرّ المهلّب بن أبي صفرة، وكان من ولاة الأمويين على خراسان، على مالك بن دينار وهو يتبختر في مشيته، فقال له مالك: أما علمت أنّها مشية يكرهها الله إلاّ بين الصفّين؟. فقال: المهلّب: أما تعرفني؟ قال (مالك): بلى، أوّلُك نطفة مذِرة، وآخرُك جيفة قذِرة، وأنت فيما بين ذلك تحمل العذرة. فانكسر المهلب وقال: الآن عرفتني حق المعرفة.

له أقوال مأثورة كثيرة، منها: قوله: "خرج أهل الدنيا من الدنيا ولم يذوقوا أطيب شيء فيها، قيل: ما هو؟ قال: معرفة الله تعالى". وقوله: "إذا لم يكن في القلب حزن خَرِبَ".[33]

ويذكر أنّ مالك بن دينار كان كثير المواجيد، فكان كما رووا عنه كثيرا ما يغلق على نفسه باب الحجرة في بيته ويترنّم بكلام غير مفهوم، ويبكي بكاء شديدا، ويشهق حتى يغشى عليه.[34]

ومواجيده هذه تشهد على تأكيده على الجانب العاطفي الانفعالي في التصوف إلى جانب الزهد في السلوك، وهذا ما جعل أحد الباحثين في التصوف يقول عنه: "وهكذا نرى أنّ شخصية مالك بن دينار من الشخصيات الخطيرة في تطوّر التصوف الإسلامي، وهو يمثّل حلقة الانتقال من مرحلة الزهد التي بلغت أوجها عند الحسن البصري، ومرحلة التصوف بالمعنى الدقيق التي ستبدؤها رابعة العدوية"[35].

– **حبيب العجمي** (ت.؟): كان فارسيا وسكن البصرة. قال عنه الذهبي: "زاهد أهل البصرة وعابدهم، من تلاميذ الحسن البصري، وكان مجاب الدعوة، تؤثر عنه كرامات وأحوال، وكان له دنيا فوقعت موعظة الحسن البصري في قلبه، فتصدّق بأربعين ألفا، وقنع باليسير، وعبد الله حتى أتاه اليقين"[36].

وممّا يروى من كراماته أنّه أتته امرأة سألته الإعانة وذكرت له كثرة عيالها، فقام إلى وضوئه فتوضّأ ثم جاء إلى الصّلاة، فصلّى بخضوع وسكون، فلمّا فرغ قال: يا ربّ إنّ الناس يحسنون ظنهم بي وذلك من سترك عليّ، فلا

[32] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 3: 3167.
[33] ينظر: الأصبهاني، **حلية الأولياء** 2: 200- 357. الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 3: 3167- 3168. بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي** ص193 - 207.
[34] بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي** ص 205.
[35] المرجع نفسه، ص206.
[36] الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 1: 1365.

تخلف ظنهم بي، ثم رفع حصيره فإذا بخمسين درهما طارحة فأعطاها إيّاها. ثم أمر من كان حاضرا من تلاميذه بأن يكتم عنه ما دام في الحياة.[37]

ومن أقواله: "لأن أكون في صحراء ليس عليّ إلاّ ظُلّة وأنا بإزاء ربي أحبّ إليّ من جنتكم هذه"، ومن كلامه في مناجاته لربه: "لا قرّة عين لمن لا تقرّ عينُه بك، ولا فرح لمن لا يفرح بك، وعزّتك إنّك تعلم اني أُحبّك".[38]

– **إبراهيم بن أدهم بن منصور البلخي** (ت. 161/777): وصفه الذهبي بقوله: "القدوة الإمام العارف، سيّد الزهّاد"[39].

كان إبراهيم بن أدهم من أبناء الوجهاء في أرض فارس، ثم ترك الجاه والغنى وخرج إلى الشّام في طلب الحلال ومات بها، وكان يعمل في الحصاد وحراسة البساتين ولم يكن يأكل منها ورعاً.

وممّا يبين شدّة ورعه، ما حكاه هو عن نفسه من أنّه كان في أحد هذه البساتين التي يعمل بها، فقدِم صاحب البستان ومعه أصحابه، فقعد في مجلسه ثم صاح: يا ناظور.. فقلت (أي إبراهيم): هو ذا أنا.. قال: اذهب فأتنا بأكبر رمّان تقدر عليه وأطيبه.. فذهبتُ فأتيتُه بأكبر رمان.. فأخذ رمانة فكسرها، فوجدها حامضة. فقال: يا ناظور، أنت في بستاننا منذ كذا وكذا، تأكل فاكهتنا، وتأكل رمّاننا، لا تعرف الحلو من الحامض؟.. قال إبراهيم: قلت: والله، ما أكلتُ من فاكهتكم شيئان وما أعرف الحلو من الحامض. فأشار صاحب البستان غلى أصحابه، فقال: أما تسمعون كلام هذا؟ ثم قال: أتراك لو أنّك إبراهيم بن أدهم ما زاد على هذا..

وممّا يؤثر من أقواله: "أطب مطعمك ولا حرج عليك ألاّ تقوم اللّيل ولا تصوم النهار". ومنها: "من أراد التوبة، فليخرج من المظالم وليدَع مخالطة الناس، وإلاّ لم ينل ما يريد". ومنها في الحديث عن الزهد: "الزهد فرض، وهو الزهد في الحرام. وزهد سلامة، وهو الزهد في الشبهات. وزهد فضل، وهو الزهد في الحلال".[40]

– **داود بن نصير الطّائي** (ت 165/781): أصله من خراسان، ومولده بالكوفة، ورحل إلى بغداد ثم عاد إلى الكوفة فاعتزل الناس ولزم العبادة إلى أن مات فيها.

قال عنه الذهبي: "الإمام الفقيه، القدوة، الزاهد، أبو سليمان داود بن نصير الطائي الكوفي، أحد الأولياء. وكان من أبرز أئمة الفقه والرأي، برع في العلم بأبي حنيفة، ثم أقبل على شأنه ولزم الصّمت، وآثر الخمول، وفرّ بدينه"[41].

37 الأصبهاني، **حلية الأولياء** 6: 153.
38 الأصبهاني، **حلية الأولياء** 6: 149- 155. الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 1: 1365.
39 الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 1: 643.
40 ينظر في أخباره وأقواله: القشيري، **الرسالة القشيرية** ص 8، الأصبهاني، **حلية الأولياء** 7: 367-395 و 8: 1-58، الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 1: 643- 646، بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي** ص 216- 239.
41 الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 2: 1652.

من أقواله: "كفى باليقين زهداً، وكفى بالعلم عبادة، وكفى بالعبادة شغلا". ومنها: "صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت وفرّ من الناس كفرارك من السبع".[42]

- **عبد الله بن المبارك** (ت 797/181): أصله من مرو من مدن خراسان. وهو من الأئمة العلماء، ومن المجاهدين، ومن المجتهدين في شتّى العلوم الدينية والدنيوية. فقد جمع الحديث والفقه والعربية وأيّام النّاس. وأخباره كثيرة مشهورة.[43]

وصفه الذهبي بقوله: "الإمام شيخ الإسلام، عالم زمانه، وأمير الأتقياء في وقته..، الحافظ، الغازي، أحد الأعلام"[44].

والملاحظ في ترجمته أنّه كان متعدّد المواهب، وكان ممّن جمع بين ألوان التديّن كلّها، من علم وعبادة وكرم وسخاء وورع وجهاد..

وكان تاجرا سخيا، أفنى عمره في الأسفار حاجّا ومجاهدا وتاجرا. ومن كرمه أنّه كان ينفق على الحُجّاج، وكان كثير الحج، دون أن يشعرهم بفضله عليهم في ذلك. ورجع مرّة من الغزو فسأل عن شاب كان يختلف إليه فقيل له أنّه سُجن في دَيْن، فقضى دينَه دون أن يخبره بذلك.

ومن ورعه أنّه استعار قلَماً يوما من رجل في بلاد الشّام فعزم على أن يردّه إلى صاحبه، فلمّا قَدِم عائدا إلى مرو نظر، فإذا هو قد نسيه معه، فرجع إلى بلاد الشّام ليرى صاحب القلم فيردّه إليه.

وكان يشارك كثيرا في الغزو متخفّيا حتى لا يعرفه أحد، فيتحدّث عن جهاده وشجاعته..

ومع كلّ ذلك فإنّه كان متهما لنفسه ولا يرى لنفسه فضلا، وكان يقول: "أُحِبُّ الصالحين ولستُ منهم، وأُبغض الطّالحين وأنا شرٌّ منهم"، ويقول: "إذا عرف الإنسان قدر نفسه، يصير عند نفسه أذلّ من الكلب".

- **الفضيل بن عياض الخراساني** (ت.803/187): وصفه الذهبي بقوله: "الإمام القدوة، الثّبْتُ، شيخ الإسلام، أبو علي التميمي اليَربوعي الخراساني، المجاور بحرم الله"[45]. كان في بداية أمره قاطع طريق ثم تاب بسبب آية سمعها وهي قوله تعالى: "**أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُم لِذِكْرِ اللهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الحَقِّ وَلاَ يَكُونُوا كَالذِّينَ أُوتُوا الكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِم فَطَالَ عَلَيْهِم الأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُم**"[الحديد 16/57]، ثم انقطع بعدها للعبادة وجاور بيت الله الحرام حتى مات، وكان يغلب عليه الحزن.

[42] القشيري، **الرسالة القشيرية** ص 12. الأصبهاني، **حلية الأولياء** 7: 335- 337 . الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 2: 1652- 1653.
[43] الأصبهاني، **حلية الأولياء** 8: 162- 371. الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 2: 2467- 2479.
[44] الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 2: 2468.
[45] الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 2: 3042.

قال عنه عبد الله بن المبارك: "ما بقي عندي على ظهر الأرض أفضل من الفضيل بن عياض"، وقال أيضا: "إنّ الفضيل بن عياض صدق الله فأجرى الحكمة على لسانه، وما بقي في الحجاز من الأبدال إلاّ الفضيل بن عياض وابنه"، وقال أيضا: "إذا نظرتُ إلى الفضيل بن عياض جدّد فيّ الحزن، ثم بكى". من أقواله: "ترك العمل من أجل الناس، والعمل من أجل الناس شرك، والإخلاص أن يعافيك الله عنهما". ومنها: "لا يبلغ العبدُ حقيقة الإيمان حتى يعدّ البلاء نعمة، والرخاء مصيبة، وحتى لا يحبّ أن يُحمد على عبادة الله".[46]

- **شقيق بن إبراهيم البلخي** (ت. 194/810): وهو من أهل بلخ في خراسان، وكان من كبار العلماء ومن مشاهير مشايخ خراسان. صحب إبراهيم بن أدهم وأخذ عنه الزهد والتصوّف. وممّا يذكر في سبب زهده، وهو الذي كان من الأغنياء ومن التجار الموسرين، أنّه رأى مملوكا يلعب ويمرح في زمان قحط، وكان الناس مهتمين به، فقال شقيق: ما هذا النشاط الذي فيك؟ أما ترى ما فيه الناس من الجدب والقحط؟. فقال ذلك المملوك: وما عليّ من ذلك ولمولاي قرية خالصة يدخل له منها ما نحتاج إليه. فانتبه شقيق وقال: إن كان لمولاه قرية ومولاه مخلوق فقير ثم إنّه ليس يهتم لرزقه فكيف ينبغي أن يهتم المسلم لرزقه ومولاه غني؟!

وكان شقيق من كبار المجاهدين وقد استشهد في غزوة كولان، وممّا يبيّن شدّة حبّه للجهاد ما رواه عنه أحد تلامذته، وهو حاتم الأصم وكان معه في الغزو: "كنّا مع شقيق في مصاف تحارب الترك في يوم لا ترى فيه إلاّ رؤوس تندر ورماح تنقصف وسيوف تنقطع، فقال لي شقيق: كيف ترى نفسك يا حاتم في هذا اليوم. تراه مثل ما كنت في الليلة التي زُفّت إليك امرأتك؟ فقلت: لا والله. قال: لكنّي والله أرى نفسي في هذا اليوم مثل ما كنتُ تلك الليلة.

من أقوال شقيق المأثورة: "ليس شيء أحبّ إليّ من الضيف لأنّ رزقه على الله، وأجره لي"، ومنها قوله: "مَن شكى مصيبة إلى غير الله، لم يجد حلاوة الطاعة"[47].

- **معروف بن فيروز الكرخي** (ت. 200/815): من كبار الزهاد والصالحين. نشأ وتوفي ببغداد. وصفه الذهبي بأنّه "علَم الزهاد وبركة العصر"[48]. كان أبواه نصرانيَيْن فسلّموه إلى مؤدّب فكان يقول له قل: ثالث ثلاثة، فيقول: بل هو واحد. فضربه المعلّم يوما ضربا مبرّحا فهرب، فكان أبواه يقولان ليته يرجع إلينا معروف على أيّ دين شاء، فرجع وأسلما أبواه. وقد أسلم هو من قبل على يد علي بن موسى الرّضا ابن جعفر الصادق. وممّا يؤثر عنه أنّه لما كان في مرض موته أوصى أن يُتصدّق بقميصه، وكان يقول: أريد أن أخرج من الدنيا عريانا كما دخلتها عريانا.

46 القشيري، **الرسالة القشيرية** ص 9. الأصبهاني، **حلية الأولياء** 8: 84- 396. الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 2: 3042- 3048. بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي** ص 264- 280.

47 القشيري، **الرسالة القشيرية** ص 13، الأصبهاني، **حلية الأولياء** 8: 44-73. الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 2: 1991- 1992. بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي** ص 240- 252.

48 الذهبي، **سير أعلام النبلاء** 3: 3903.

من أقواله: "إذا أراد الله بعبدٍ خيراً فتح عليه باب العملِ، وأغلق عنه باب الجَدل. وإذا أراد الله بعبدٍ شراً، أغلق عنه باب العملِ، وفَتح عليهِ باب الجَدلِ".[49]

3.2. النتاج الفكري والأدبي لمتصوّفة هذا القرن:

لم يكن التأليف والتصنيف في مختلف العلوم الإسلامية قد عُرف وانتشر في القرن الثاني الهجري باستثناء المحاولات التي كان يقوم بها المحدّثون في جمع أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. والتصوف كغيره من بقيّة العلوم لم يبدأ ظهور المؤلّفات المتعلّقة به إلاّ مع بداية القرن الثالث الهجري على يد شخصية بارزة من شخصيات التصوف الإسلامي، وهي شخصية الحارث بن أسد المحاسبي (ت.857/243) الذي اعتنى في مجموعة من مؤلّفاته بالحديث عن أغوار العبادات وأسرارها، وأحوال النفس وعيوبها وآفاتها، وآفات الأعمال..

وغاية ما يمثل مرحلة القرن الثاني فيما يتعلّق بالتصنيف ربّما ظهور كتب تتحدّث عن الزّهد والأخلاق بصفة عامّة عند السّلف الصالح، مثل الكتب التي صنّفها عبد الله بن المبارك، وهي في جملتها أقرب إلى مصنّفات الحديث النبوي والآثار منها إلى علم التصوّف.

ومن هذه المصنّفات يوجد: كتاب الزهد، وكتاب الرقائق، وكتاب الجهاد، ومسند عبد الله بن المبارك.[50]

وإذا تجاوزنا جانب التصنيف والتأليف العلمي، وبحثنا عن النصوص الأدبية في جانبها النثري والشعري لصوفية هذا القرن، فإنّنا نجد مجموعة من النصوص الرفيعة المستوى لبعض أعلام التصوف، وعلى رأسهم الحسن البصري الذي كانت تعتبر مواعظه نموذجا عاليا من الفصاحة، وكانت تتعلّق أغلبها بذم الدنيا والحث على التقليل منها والدعوة إلى التقوى ومحاسبة النفس. ومن هذه النصوص التي رُويت عن الحسن البصري، موعظته البليغة في ذم الدّنيا، والتي يقول فيها: "اعلم

أنّ التفكّر يدعو إلى الخير والعمل به، والندم على الشر يدعو إلى تركه، وليس ما يفنى وإن كان كثيرا يعدل ما يبقى وإن كان طلبه عزيزا، واحتمال المؤونة المنقطعة التي تعقب الراحة الطويلة خير من تعجيل راحة منقطعة تعقب مؤونة باقية، فاحذر هذه الدار الصارعة الخادعة الخاتلة التي قد تزيّنت بخدعها، وغرّت بغرورها، وقتلت أهلها بأملها، وتشوّفت لخُطّابها، فأصبحت كالعروس المجلوة. العيون إليها ناظرة، والنفوس لها عاشقة، والقلوب إليها والهة، ولألبابها دامغة، وهي لأزواجها كلّهم قاتلة. فلا الباقي بالماضي معتبر، ولا الآخر بما رأى من الأوّل مزدجر، ولا اللّبيب بكثرة التجارب منتفع، ولا العارف بالله والمصدّق له حين أخبر عنها مدّكر. فأبت القلوب لها إلاّ حبّا، وأبت النفوس بها إلاّ ضنا. وما هذا منّا لها إلاّ عشقا، ومن عشق شيئا لم يعقل غيره، ومات في طلبه ولم يظفر به، فهما عاشقان طالبان لها، فعاشق قد ظفر بها واغتر وطغى ونسي بها المبدأ والمعاد، فشغل بها لبّه، وذهل فيها

[49] ينظر: القشيري، **الرسالة القشيرية** ص 9. الأصبهاني، **حلية الأولياء** 8: 360- 411. الذهبي **سير أعلام النبلاء** 3: 3903- 3904.
[50] خير الدين الزركلي، **الأعلام** ، الطبعة 5، (بيروت: دار العلم للملايين، 1980) 4: 115.

عقلُه، حتى زلّت عنها قدمُه، وجاءته – أسرَّ ما كانت له — منيّتُه، فعظمت ندامته، وكثرت حسرته، واشتدّت كربته مع ما عالج من سكرته، واجتمعت عليه سكرات الموت بألمه، وحسرة الموت بغُصّته، غير موصوفٌ ما نزل به. وآخر مات قبل أن يظفر منها بحاجته فذهب بِكَربِه وغمّه ولم يدرك منها ما طلب، ولم يُرِح نفسه من التعب والنّصب. خرجا جميعا بغير زاد، وقَدِما على غير مهاد.."[51].

ومن النصوص الشبيهة بمواعظ الحسن البصري في ذم الدنيا، نجد أيضا نصوصا أخرى لإبراهيم بن أدهم في مواعظه، والتي يقول في إحداها: "ليس من أعلام الحب أن تُحبّ ما يبغض حبيبُك. ذمّ مولانا الدّنيا فمدحناها، وأبغضها فأحببناها، وزهّدَنا فيها فآثرناها ورَغِبْنا في طلبها. وعَدَكم خراب الدّنيا فحصّنتموها، ونُهِيتُم عن طلبها فطلبتموها، وأُنذرتم الكنوز فكنزتموها. دعتكم إلى هذه الغرارة دواعيها، فأجبتم مسرعين مناديها، خَدعتكم بغرورها ومنّتكم، فأنفذتم خاضعين لأمنيتها تتمرغون في زهواتها، وتتمتّعون في لذّاتها، وتتقلبون في شهواتها، وتتلوّثون بتباعتها، تنبشون بمخالب الحرص عن خزائنها، وتحفرون بمعاول الطمع في معادنها، وتبنون بالغفلة في أماكنها، وتُحصّنون بالجهل في مساكنها، تريدون أن تجاوروا الله في داره، وتحطّوا رحالكم بقربه، بين أوليائه وأصفيائه، وأهل ولايته، وأنتم غرقى في بحار الدنيا حيارى، ترتعون في زهواتها، وتتمتعون في لذّاتها، وتتنافسون في غمراتها، فمِن جمعها ما تشبعون، ومن التنافس فيها ما تملّون، كذبتم والله أنفسكم وغرّتكم ومنّتكم الأماني، وعلّلتكم بالتواني، حتى لا تعطوا اليقين من قلوبكم، والصدق من نياتكم، وتتنصّلون إليه من مساوي ذنوبكم وتعصوه في بقية أعماركم، أما سمعتم الله تعالى يقول في محكم كتابه: "**أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**"[ص 28/38]. لا تُنال جنّتُه إلاّ بطاعتُه، ولا تُنال ولايتُه إلاّ بمحبّته، ولا تُنال مرضاته إلاّ بترك معصيته، فإنّ الله تعالى قد أعدّ المغفرة للأوّابين، وأعّد الرحمة للتوابين، وأعدّ الجنة للخائفين، وأعدّ الحور للمطيعين، وأعّد رؤيته للمشتاقين، قال الله تعالى: "**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى**" [طه 82/20] من طريق العمى إلى طريق الهدى"[52].

أما فيما يتعلّق بالنصوص الشعرية، فأبرز وأجمل ما نجده في ذلك، فهو ما نُقل عن رابعة العدوية في مجال تحدّثها عن أهميّة الحبّ في العلاقة بين العبد وربّه، وفي تعبيرها عمّا كان يختلج صدرها من لواعج هذا الحبّ.[53]

فمن ذلك ما قالته بشأن طاعة الله وأنّ المحبّ له لا ينبغي له أن يعصيه، إذ أنّ الحبّ والعصيان يتعارضان:

تعصي الإلـه وأنتَ تظهر حبّه ... هـذا لَعَمْري في القياس بديع
لو كان حبُّك صادقا لأَطَعْتَه ... إنّ المحبَّ لمـن يحـبُّ مطـيع

51 الأصبهاني، **حلية الأولياء** 2: 135.
52 الأصبهاني، **حلية الأولياء** 8: 24- 25.
53 التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 102-103.

ومن كلامها الذي يظهر مدى حبّها لله، حتى أنّه كان يسيطر على كيانها إلى الحد الذي جعلها تغيب عن ذاتها في كثير من الأحيان لحضورها مع الله تعالى، ما أشارت إليه بقولها:

إنّي جَعَلتُك في الفؤاد محدّثي ... وأبَحْتُ جسمي من أراد جلوسي
فالجسم منّي للجليس مؤانس ... وحبيب قلبي في الفؤاد أنيس

ومن كلامها في وصفها للحبّ الذي تكنّه لله سبحانه، ما قالته في هذه الأبيات:

أحبُّك حبّين: حبّ الهوى ... وحبّاً لأنّك أهلٌ لذاكا
فأمّا الذي هو حبّ الهوى ... فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأمّا الذي أنت أهلٌ له ... فكشفُك لي الحُجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاك

كانت هذه نماذج من النصوص الأدبية التي اشتهرت عند صوفية القرن الثاني، وهي تمثّل أدبا يختلف عن الصناعة الأدبية التي عُرف بها الأدباء والشعراء، إذ الأدب عند الصوفية كما قال الدكتور زكي مبارك: "لم يكن عندهم صناعة، وإنّما كان وسيلة من وسائل التعبير عن أزمات النفوس وخواطر القلوب. وهذا الفن من الأدب لا يصلح لكل قارئ، وإنّما يصلح للقارئ الذي يدخل إليه بنية كما يدخل إلى المحراب، هو كالطعام الدسم الذي لا تحتمله غير أمعاء الأقوياء، هو كالنور الذي تعجز عنه العيون الرمد، ولا يستطيع مواجهته غير أصحاء البصائر والأبصار"[54].

الخاتمة:

بعد هذه الجولة في البحث عن معنى التصوف الإسلامي وأصوله ونشأته وأهمّ مميّزاته وأبرز شخصياته في القرن الثاني الهجري، تمّ التوصل من خلاله إلى استخلاص بعض النتائج والاستنتاجات، يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أنّ التصوّف الإسلامي هو علم من العلوم الإسلامية، وهو علم عملي أكثر منه نظري باعتبار أنّه يرتبط بالزهد والورع والمجاهدة والرياضة وأعمال القلوب، فهو ظهر كعلم أخروي يعطي المفهومات الفقهية الجامدة من تحليل وتحريم، روحا جديدة ويمزجها بالعاطفة الدينية المؤسّسة على أعمال القلوب.
- يعتبر القرن الثاني الهجري هو تاريخ ميلاد التصوف الإسلامي وبداية نشأته، وأنّ ظروفا تاريخية سياسية واجتماعية ساهمت وأثّرت في بروز هذا اللّون من الفكر في الإسلام.

[54] زكي مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، طبعة بدون تاريخ (صيدا: المكتبة العصرية) 1: 336.

- أنّ جذور وبدايات مضمون هذا الفكر كانت موجودة من قبل في مصادر الحياة الإسلامية الأولى، إذ هو في الحقيقة يمثل الجانب الرّوحي من الإسلام الذي كان على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، وهذا الجانب يمثّل إحدى وظائف النبوة الثلاث المتمثّلة في إبلاغ الشّرع وبيانه، ثم في تنفيذ أحكامه وتطبيقه، ثم في تزكية النفوس وقيادة الأرواح في سيرها إلى الله.
- أنّ التصوف في بدايته كان أكثر تركيزه على الزّهد وذمّ الدنيا، ثم بدأ يتطوّر عن طريق بعض أعلامه كرابعة العدوية وغيرها في نهاية القرن الثاني إلى تصوف بالمعنى الاصطلاحي الذي عُرف به فيما بعد. ولذلك يُؤثِر بعض الباحثين عدم إطلاق اسم الصوفية على زهّاد المسلمين الأوائل، ويفضّل إطلاق تسميات أخرى عليهم، كالزهّاد والعبّاد والنسّاك..
- أنّ أول الشخصيات البارزة التي انطلق منها التصوف هي شخصية الحسن البصري والدوائر المحيطة به من تلامذته وإخوانه كأمثال أيّوب السختياني ومالك بن دينار وحبيب العجمي وغيرهم..، وعن طريقهم وطريق تلامذتهم بدأ التصوّف يأخذ المنحى الذي عُرف به فيما بعد.
- أنّ القرن الثاني الهجري لم يشهد بروز مؤلّفات متخصّصة في الفكر الصوفي تعنى بدراسة النّفس وتحليلها والحديث عن عيوبها وآفاتها وطرق تهذيبها وتزكيتها، كما لم يشهد ظهور أفكار ونظريات محدّدة في الحب الإلهي أو النور المحمدي، أو ختم الولاية، أو الفناء، أو المعرفة والشهود، أو المقامات والأحوال، مثلما عُرف ذلك عند الصوفية المتأخّرين.
- أنّ هذا القرن شهد بعض الآثار الفكرية والأدبية لبعض أعلامه الصوفيين، تمثّلت في نصوص نثرية وشعرية نُقلت ورُويت عنهم، وكان يغلب عليها التركيز على ذم الدنيا والدعوة إلى الزّهد فيها والبعد عن ملذّاتها وشهواتها، والتحذير من الافتتان بها، كما أنّ بعضها كان يلمح إلى أهميّة المحبّة في العلاقة بين العبد وربّه، وأن لا تكون عبادة الله وطاعته منبعثة من مجرّد الخوف منه والرجاء في ثوابه، بل ينبغي أن تكتسي هذه العبادة محبّته والشّوق إلى لقائه.

المراجع والمصادر:

- الأصبهاني، أحمد بن عبد الله أبو نعيم. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، الطبعة 3. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1984).
- الأنصاري، زكريا. "حاشية". **الرسالة القشيرية**، طبعة بدون تاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي).
- بدوي، عبد الرحمن. **تاريخ التصوف الإسلامي**، الطبعة 1. (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975).
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، الطبعة 2. (القاهرة: دار الثقافة، 1976).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، طبعة بدون تاريخ. (بيروت: دار الجيل).

– الذهبي، شمس الدين محمد. **سير أعلام النبلاء**، ترتيب: حسان عبد المنان، (بيروت: بيت الأفكار الدولية، 2004).

– الزركلي، خير الدين. **الأعلام**، الطبعة 5، (بيروت: دار العلم للملايين، 1980).

– الشافعي، حسن– العجمي، أبو اليزيد. **في التصوف الإسلامي**، الطبعة 1. (القاهرة: دار السلام، 2007).

– الطوسي، أبو النصر السراج. **اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي**، تحقيق: كامل مصطفى الهنداوي، الطبعة 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001).

– ابن عجيبة، أحمد. **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، الطبعة 1. (دمشق: مطبعة الاعتدال، 1937).

– عفيفي، أبو العلا. **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، طبعة بدون تاريخ، (بيروت: دار الشعب).

– عيسى، عبد القادر. **حقائق عن التصوف**، الطبعة 12. (حلب: دار العرفان، 2001).

– الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، الطبعة 1. (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979).

– القشيري، عبد الكريم بن هوازن. **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. طبعة بدون تاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي).

– ابن القيم، شمس الدين محمد بن قيم الجوزية. **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، طبعة بدون تاريخ (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة).

– مبارك، زكي. **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، طبعة بدون تاريخ (صيدا: المكتبة العصرية).

– محمود، عبد الحليم، "أبحاث في التصوف". **المنقظ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، الطبعة 1. (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979).

– المكي، محمد بن علي أبوطالب. **قوت القلوب**، (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، 1961).

İBNÜ'L-MUKAFFA'IN AHLÂK DÜŞÜNCESİNİN TASAVVUFÎ AÇIDAN ANALİZİ

(دراسة الفكر الأخلاقي لإبن المقفع من منظور علم التصوف)

Mesut Akdoğan
Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Dr. Faculty Member, Hakkâri University, Faculty of Theology, Departmant of Tasavvuf, Hakkâri, Turkey
mesutakdogan@hakkari.edu.tr
orcid.org/ **0000-0001- 6000-2065**

GİRİŞ

İslâm dini üç temel alana sahiptir. Bu alanlar İslâm düşünce tarihinde "Cibril Hadisi"ne[1] istinaden kategorize edilen inanç, ibadet ve ihsandır. İnanç kelâmın, ibadet fıkhın ve ihsan da Tasavvuf ilminin konusunu oluşturmaktadır. İhsanın bir tezahürü olan ahlâk, "huy" anlamına gelen "hulk" kelimesinin çoğuludur. Ahlâk-ı mezmûme denilen kötü huyların ıslahı ve ahlâk-ı mahmûde denilen iyi huyların herhangi bir zorlama olmaksızın insanda bir meleke hâlinde yerleşmesinin adıdır. Ahlâk vicdan mahsulüdür. İnsanın manevî refahını ve iç huzurunu temin eder. İslâm'da ahlâkın müstakil bir ilim olarak ortaya çıkışının tarihi yenidir. İslâm'ın amelî ahlâk anlayışı, daha çok sûfîlerce gerçekleştirilmiş ve onlar tarafından temsil edilmiştir. Teorik ahlâk ise, genellikle İslâm filozoflarınca geliştirilip temsil edilmiştir. Tasavvuf, bir eğitim müessesesi olarak; nefsin tezkiyesi, kalbin tasfiyesi ve neticede ahlâkın güzelleştirilmesiyle meşgul olduğu için, bazılarınca ahlâk olarak da tanımlanmıştır.[2] Tasavvuf'un da kullandığı ana metotlardan olan tezkiye ve tasfiye yöntemleri aslında kadim ve ezoterik felsefe okullarında öğrencilerin metafizik konularda bilgi edinmesi için başvurulan yöntemlerdendir. İslâm filozoflarından İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) felsefe ile meşgul olmak isteyenlere önce kalplerin temizlenmesi işiyle uğraşmalarını tavsiye etmiştir. Böylece kişi kendinde olanın farkına varabilecek ve bunu açığa çıkarabilecektir. [3]

Tasavvuf, söylem ve yöntemleriyle bir pratik ahlâk okulu olarak anlaşılabilir. Bu okul, bütün dinsel birikimi ahlâkî söylem çizgisinde değerlendirmeyi hedeflemiştir.[4] Tasavvufta bu ahlâk eğitimi belli yöntem ve usullerle icra edilir. Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Nebevî'de geçen kaide ve kurallar çerçevesinde ahlâkın güzelleştirilmesi kişiyi Tasavvuf'un temel amacı olan marifetullah ve muhabbetullaha götürür. Bir ahlâk okulu olması veçhesiyle Tasavvuf, ahlâk ilmiyle uğraşan diğer disiplinlerle bir etkileşim halindedir. Ahlâkı kendisine konu edinmiş disiplinler ve Tasavvuf ilmi insanın ruhanî yönünü gözlemlemeleri itibariyle birçok ortak unsur taşımaktadır. İslâm filozofları ahlâkı tanımlarken felsefenin tesirinde kalmış olsalar da İslâmî ilimlerden de etkilenmeleri sebebiyle bu düşüncelerini Kur'ân ve Sünnet'in dışına taşırmamaya gayret etmişlerdir.[5]

Bu bağlamda araştırmamıza konu edindiğimiz Fars asıllı 'Abdullah İbnü'l-Mukaffa' (ö.142/759), Emevîler ve Abbâsîler döneminde devlet kademelerinde görev almış, Emevîler'in yıkılışına ve Abbâsîler'in kuruluşuna tanıklık etmiş birisidir.[6] O, Müslüman-Arap âlim, muhaddis veya mütekellim prototiplerinden farklı olarak eserlerinde Kur'an, Hadis ve İslâmî geleneklerle beraber, başta İran metafiziği olmak üzere Yunan ve Hint felsefelerinden

[1] Buhârî, "İman", 1.
[2] Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 66.
[3] Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2014), 23-33.
[4] Müfit Selim Saruhan, "İslâm Düşüncesinde Ahlâk İlmi", *Eskiyeni* 28/2 (Haziran 2014), 53-66.
[5] Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Ahlâk ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yay., 2010), 43.
[6] Muhammed Kürd Ali, *Resâilü'l-büleğâ,* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ: 1913), 6.

de faydalanan bir âlim kimliğine sahiptir.[7] Dönemin dinî, ilmî ve felsefî fikirlerin harmanlandığı zengin bir kültür merkezi olan Basra'da yetişen İbnü'l-Mukaffa' bu asırda diğer ilimlerle beraber ahlâk alanıyla da iştigal etmiş bir ahlâk düşünürüdür. Bu alanda birçok telifatı mevcuttur. Onun ahlâk anlayışı, temelde sûfîlerin zühd ve ahlâk anlayışı ile benzerlik göstermektedir. Bu çalışmada, hicrî ikinci asrın edîb ve bilginlerinden sayılan İbnü'l-Mukaffa'ın ahlâkî düşüncesi ortaya konulmaya çalışılmış ve bu düşünceleri Tasavvuf ahlâkı açısından tahlile tabi tutulmuştur.

"İbnü'l-Mukaffa'ın Ahlâk Düşüncesinin Tasavvufî Açıdan Analizi" serlevhasıyla bu çalışma, iki ana bölüm ile bu ana bölümleri izleyen alt başlıklardan oluşmuştur. Çalışmanın birinci bölümünde "Hicrî II. Asırda İlmî ve Tasavvufî Hayat" başlığı altında, bu dönemin zühdden tasavvufa geçiş dönemi olması hasebiyle, bir ilim olarak Tasavvuf'un genel durumu ve sosyal hayattaki konumu ele alınmıştır. Bunun yanısıra tercüme faaliyetlerinin hız kazandığı bu dönemde, İslâmî ilimlerin bu durumdan ne derece etkilendiği gözlemlenecektir. "İbnü'l-Mukaffa'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Metodu" başlığı altında ise İbnü'l-Mukaffa'ın İslâmî ilimlerdeki yeri, edîb olması hasebiyle edebiyatçı kimliğiyle İslâmî ilimlere bakışı ve yorumlayışı incelenmiştir. Bölümün son başlığında ise ana hatlarıyla İbnü'l-Mukaffa'ın *el-Edebu's-sağîr, el-Edebu'l-kebîr, Risâletu's-sahâbe, ed-Durretu'l-yetimiyye, Hikemun li-İbnü'l-Mukaffa'* [8] ve diğer eserlerindeki ahlâkî görüşlerinin tespiti yapılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise İbnü'l-Mukaffa'ın eserlerinden hareketle tespiti yapılan ahlâkî görüşleri dönemin zühd hayatı ile karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Öte yandan bu görüşler, Tasavvuf düşüncesiyle mukayese edilip tasavvufî açıdan analiz edilmiştir. Sonuç kısmında da gerek ahlâkî yönüyle olsun gerekse tasavvufî yönden olsun insanın düşünce yapısını oluşturan ve ruh halini şekillendiren bu erdemler kritize edilip günümüz insanı için önemine dikkat çekilmiştir.

İbnü'l-Mukaffa' hakkında, genellikle eserlerini, şahsiyetini, tarihçi veya edebî yönünü anlatan çalışmalar yapılmıştır. Kendisi özellikle *Kelile ve Dimne*'nin mütercimi olması hasebiyle edebiyatçı kimliğiyle tanınmaktadır. Bu açıdan onun hakkında yapılan çalışmalar genellikle edebî yönüne yoğunlaşmıştır. Felsefî görüşlerini ortaya koyan çalışmalar ise çok azdır. Zühd anlayışı veya ahlâkî düşüncesi hakkında da çalışma yapılmadığı görülmüştür. Bu açıdan çalışmamız alanında özgün bir değerlendirme olacaktır.[9]

[7] Mustafa Demirci, "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın "Risâletü's-sahabe" Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme", *İstem*, 6/12, (Aralık 2008), 220.

[8] Abdullah b. Mukaffa', *Âsâru İbnü'l-Mukaffa'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989).

[9] Hakkında yapılan bazı çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: Türkiye'de; Necmeddin Turan tarafından 2017 yılında "İbnü'l-Mukaffa''nın siyasal düşüncesi", Hülya Azak tarafından 1991 yılında "İbnu'l-Mukaffa'nın Kelile ve Dimne'si ile La Fontaine'nin fabllarının karşılaştırılması" ve Kenan Aykut tarafından 2019 yılında Arap Dili ve Belağatı alanında onun edebî yönünü ortaya koyan "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ ve el-Edebü'l-Kebîr ve el-Edebü's-Sağîr isimli eserlerinin incelenmesi" başlıklarıyla tezler mevcuttur. Bu tezlerin yanısıra Mustafa Demirci tarafından, onun *Risâle-i Sahâbe*'si tercüme edilmiş, "Emevîlerden Abbâsîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffa' ve Risâle-i Sahâbe'si" ismiyle bir makale yazmıştır. Ayrıca Ali Kuzudişli tarafından "İbnü'l-Mukaffa' ve İslâmî İlimlerin Oluşumundaki Rolü"; Numan Çakır tarafından da "İbnü'l-Mukaffa''nın Kur'ân'a Mu'âraza Yaptığına Dair İddiaların Değerlendirilmesi" başlıklarıyla makale çalışmaları yapılmıştır. Öte yandan Arap dünyasında da "Halîl Merdem Bek, İbnü'l-Muḳaffaʿ (Dımaşk 1930); Muhammed Selîm el-Cündî, Abdullah b. el-Muḳaffaʿ (Dımaşk 1355/1936); Abdüllatîf Hamza, İbnü'l-Muḳaffaʿ (Kahire 1937); Hannâ el-Fâhûrî, İbnü'l-Muḳaffaʿ (Mısır 1957); Muhammed Gufrânî el-Horasânî, Abdullah b. el-Muḳaffaʿ (Kahire 1963-1965); Ahmed Ali, İbnü'l-Muḳaffaʿ muṣliḥ ictimâʿî ṣaraʿahü'ẕ-ẓulm (Beyrut 1968); Muhammed Sâdık Afîfî, el-Medârisü'l-ʿArabiyye: Medresetü İbni'l-Muḳaffaʿ (Beyrut 1971); Cûrc (Georges) Gureyyib, Abdullah b. el-Muḳaffaʿ: Dirâse fi'l-edeb ve't-târîḫ (Beyrut 1971, 1975); Victor el-Kik, İbnü'l-Muḳaffaʿ edîbü'l-ʿaḳl (Beyrut 1973); İbrâhim es-Sâmerrâî, Min Muʿcemi Abdullah b. el-Muḳaffaʿ (Beyrut 1974, 1984); Abbas Ali Azîmî, Şerḥ-i Ḥâl ü Âṯâr-ı İbn-i Muḳaffaʿ (Tahran 1976)" gibi çalışmalar mevcuttur. Batıda da edebî ve tarihçi yönünü

Öncelikle bu çalışma dinî, tasavvufî, ahlâkî ve felsefî kapsamı olan bir araştırmadır. Dolayısıyla çalışmada yöntem olarak, ilgili metinlerden konu ile ilişkili dokümanların toplanması, kavramların sınıflandırılması, açıklanması, karşılaştırılması ve yorumlanması şeklinde bir yol izlenmiştir. Konunun teorik çerçevesini ortaya koymak amacıyla derinlemesine bir arşiv araştırılması yapılmış, İbnü'l-Mukaffa'ın ahlâk görüşlerini ihtiva eden bütün eserlerine ulaşılmıştır. Karşılaştırma ve analiz için de tasavvufun ana düşüncesini ortaya koyan eserlerden istifade edilmiştir.

Birinci bölümde konuyla ilgili ricâl, tarih, tabakât ve terâcim kitapları esas alınıp hakkında yapılan çalışmalardan da istifade edilerek ilmî kişiliği, takip ettiği metot ve ahlâka dair yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde ise İbnü'l-Mukaffa'ın "Akıl ve Din, Nefs ve Terbiyesi, Zühd Anlayışı," gibi konular kendi dönemindeki zühd anlayışıyla karşılaştırılıp sistemleşmeye başlayan Tasavvuf ilminin perspektifinden incelenmiştir. Bu görüşlerin Tasavvufun ahlâk düşüncesiyle benzer ve farklı yönlerinin tesbiti yapılmış, onun ahlâk anlayışı, diğer sûfîlerin düşünceleriyle mukayeseli olarak tartışılmıştır. Keza onun "din, edeb, tevâzu', şükür, sabır, cömertlik, sıdk" gibi faziletlerdeki düşüncesi, "dünya sevgisi, yalan, hased, hırs, öfke, ucb, kibr, riya" gibi reziletlerdeki görüşleri de bu metotla analiz edilmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı da İbnü'l-Mukaffa' gibi bir düşünürün temel ahlâk düşüncesini gün yüzüne çıkarıp tasavvufî açıdan analiz etmektir. Bunun yanısıra onun temel ahlâk düşüncesini Tasavvuf'un ahlâk prensipleriyle karşılaştırmalı olarak benzer ve farklı yönleriyle ortaya koymaktır. İbnü'l-Mukaffa' gibi bir şahsiyetin ahlâk konusunda birçok eser vermesine rağmen bu kapsamda hiçbir çalışma yapılmaması konunun çalışılması zaruretini ortaya koymaktadır. Onun ahlâk konusundaki müktesabatının ve telifatının dönemin bozulmaya başlayan ahlâk anlayışı karşısında ne gibi çareler sunduğunun ve günümüz insanı içinde neler ifade ettiğinin tespiti bu çalışmanın önemini artırmaktadır. Bu çalışma alanında bir boşluğu dolduracak ve "ahlâkî ilimlerle Tasavvuf'un hangi meselelerde kesiştiği veya ayrıştığı" sorusuna cevap olacaktır. İbnü'l-Mukaffa''ın ahlâk görüşlerinin ortaya konulup tasavvufî neşveyle birleştirilmesi günümüzde bir anlam ve hakikat arayışı içerisinde bulunan insan için bir ışık olabileceği kanaatindeyiz.

1. İBNÜ'L-MUKAFFA'IN HAYATI ESERLERİ ve AHLAK DÜŞÜNCESİ

1.1.Hicri İkinci Asırda İlmî ve Tasavvufî Hayat

Hicri ikinci asır İslamî ilimler alanında önemli bir dönemdir. Zira bu asır bütün dinî ilimlerin doğuşuna, teşekkülüne ve tarihî başlangıcına şahitlik eden bir dönemdir. Dinî ilimlerin müstakil bir ilim sahası olarak teşekkül ettiği, ilk müstakil eserlerin verildiği, bu ilimlerin ivme kazanıp gelişmeye başlandığı bir asırdır. Önceki dönemde ilmî hayat, sözlü ve şifahi bir şekilde karşımıza çıkarken bu dönemde İslamî ilimlerin hemen hemen her sahasında şifahi bilgilerle beraber müstakil eserler verilmiştir. Bu dönemde İslamî ilimlerin gelişmesine etki eden önemli sebeplerden birisi "tercüme faaliyetleri" olmuştur. Aynı şekilde dönemin âlimleri yeni türeyen gayr-i İslamî fikirlere karşı antitezler üretmiş ve bu fikriyat müstakil eser verilmesine sebebiyet vermiştir.

Tefsir ve Hadis başta olmak üzere Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf sahalarında önemli gelişmelerin kaydedildiği bir dönemdir. İlk olarak hadisin bir dalı olarak doğup sonradan bağımsız hale gelen tefsir ilminde Kur'ân'ı Kerim'in bilinmesi ve muradının anlaşılması için "rivâyet" ve "dirâyet" usulünün özelliklerini taşıyan eserler telif edilmiştir. Ayrıca Kur'an'ı

gün yüzüne çıkaran bazı madde ve makale çalışmaları yapılmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), XXI, 130-134.

Kerim'in ahkâmının anlaşılmasına ve izahına yönelik bazı ilmî faaliyetlerle beraber lafız ve mana itibariyle Kur'an'daki kapalı kelimelerin izahını ele alan bazı çalışmalarda yapılmıştır. Bu yüzyılın sonlarına doğru "Garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân" gibi başlıklar taşıyan telifler de ortaya konulmuştur. Bu çalışmaların ortak noktası "Kur'an'ın garîb kelimelerinin izahı, sarf, nahiv ve belâgat özellikleri gibi dille ilgili tahlillere ihtiyacı olduğu düşünülen kısımlarının konu edilmesi"dir. Öte yandan ilk tefsir tercümelerine bu dönemde başlandığı da söylenmektedir.[10]

Hadis alanına baktığımızda mühim çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Önceki dönemlerde "sadr"a ağırlık verilirken artık "satr"ın ön plana çıkarılarak müstakil eserlerin ortaya konulduğu bir döneme şahitlik edilmektedir. Ma'mer b. Râşid (ö.154/770), Mâlik b. Enes (ö.179/795), Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) ve Süfyân b. 'Uyeyne (ö.198/813) gibi hadis alanında otorite sayılan şahısların eser telif ettiği görülmektedir.[11] Hadis literatürünün oluşumuna zemin hazırlayan bu çalışmalardan sonra, hadis usulüne dair çalışmalar yapılmış ve Yahya İbnü'l-Kettan (ö.198/813) "cerh ve tadil" muhtevalı bir eser[12] telif etmiştir. İmam Şafiî (ö.204/819) ise hadisin usûl meselelerinden "nâsih ve mensûh" konusunu ele almıştır.[13]

Mezkûr ilimlerin yanı sıra hicri ikinci asır fıkıh alanında da hem furû' hem de usûl yönünden önemli gelişmelerin görüldüğü bir dönemdir. Bu asırda Ebu Hanife (ö.150/767), İmam Mâlik (ö.179/795) ve İmam Şafiî (ö.204/819) gibi şahsiyetler dönemin temayüz eden ve "müctehid" vasfını taşıyan önemli isimleridir. Ebu Hanife'nin telif ettiği eserlerin yanında İmam Malik'in *el-Muvatta'*ı bir hadis kitabı olmakla beraber ilk fıkıh kitabı olarak da kabul görmüştür. İmam Şafiî de *er-Risâle'si* ile ilk fıkıh usûlü eserini kaleme alan ve ictihadın esaslarını belirleyen âlim olmuştur. Yakup b. İbrahim el-Ensarî (ö.182/798) de Hanefi ekolünde ilk fıkıh usûlü kitabını yazan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hicaz ve Bağdat'ta teşekkül edip gelişen fıkıh ilmi, bu dönemde diğer İslam beldelerine taşınmıştır.[14]

Kelam ilminde ise tercüme faaliyetlerinin artmasıyla birlikte itikadî konular üzerinde yapılan tartışmaların arttığı görülmektedir. Bu minvalde zamanla bir ilim dalı haline gelip sistemleşen kelam ilmi ilk zamanlarda fıkıh ilmi ile beraber anılmakta ise de asrın sonlarına doğru eser teliflerinin başlamasıyla fıkıhtan ayrılarak müstakil bir disiplin olarak tebarüz etmiştir. Zira bu ilmin ana meseleleri Mutezilî ekolün ilk temsilcisi Vasıl b. Ata (ö.131/748) ile tartışılmaya başlanmış, daha sonra farklı yaklaşımlar, tartışmalar ortaya konulmuştur. Bunun mukabilinde Kur'an ve Sünnet'ten istifade ederek Ehl-i Sünnet ulemasının bu meselelere karşı yaptıkları savunmalar da zamanla bu ilmin bir ilmî disiplin olarak teşekkül etmesine ve alanla ilgili müstakil eserler verilmeye başlanmasına vesile olmuştur.[15]

Hicri ikinci asırda tasavvufun izleri arandığında "zühd"[16] anlayışının hâkim olduğu görülür. Zühd anlayışı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve ashabının manevi hayatını kapsamakla

[10] Bu konuda detaylı bilgi için Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1983), 221 vd.; Muhammed Fâzıl İbn Aşur, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, trc. Ömer Pakiş-Bahattin Dartma (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 22; M.Sait Mertoğlu, "Tefsir", *DİA,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), XXXX, 290-294.

[11] Şakir Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim* (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2012), 95-97.

[12] Âdem Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti-İslâm'ın Rönesansı*, trc. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 230.

[13] Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 98.

[14] Muhammed Ebu Zehrâ, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya (Ankara: Anka Yayınları, ty), 347-350. Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 95-97.

[15] Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, 3. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 42; A. Stanley Tritton, *İslam Kelamı*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 90.

[16] Vera'nın üst derecesi olan zühd, Arapça'da "z-h-d, زهد" kelimesinin mastarıdır. Sözlükte "hakir olması sebebiyle bir şeyden yüz çevrilmek, bir şeye meyletmeyi terk etmek" anlamında kullanılır. Sûfîler, zühd hakkında pek çok söz söylemiş ve farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunlardan birkaçını zikretmek konumuzun daha iyi anlaşılması açısından ehemmiyet arzetmektedir. Zühd helal şeylerde olur. Haram

beraber tabiûn ve tebe-i tâbiîn devirlerini de içine alır. Bu dönemde tasavvuf bir zühd hareketi olarak karşımıza çıkmaktadır. "Zühd" hareketi daha çok Hz. Peygamber'in (s.a.s.) miras bıraktığı manevi yaşantının unutulmaya yüz tutması, dünyaya rağbetin artması, İslam'ın fetihlerle beraber yayılması sonucunda ortaya çıkan kültürlerarası iletişim ve toplumsal bozulma gibi sebeplerden dolayı dünyaya olan rağbete karşı bir tepki hareketi olarak doğmuştur. Ancak zamanla sistemleşmiş ve diğer ilimler gibi ilmî bir hüviyet kazanmıştır.

Sistematik bir ilmî disiplin olarak Tasavvuf'un doğuşu, teşekkülü ve tarihî gelişimi, İslâm dini içerisinde neşv-u nemâ bulan diğer dinî ilimlerin durumlarına benzer. Fıkıh, Tefsir ve Kelam ilimleri örneklerinde olduğu gibi, hicrî II. asrın yarılarına kadar "zühd" diye tanımlanan Tasavvuf da hicrî II. ve III. yüzyıllarda müstakil bir ilim sahası olarak teşekkül etmiştir. Zira bu ilimlerin hiçbiri İslâm'ın ilk döneminde mevcut değildi. Söz konusu ilim dallarının araştırma konusu yaptıkları mevzular bizâtihi Allah Resûlü (a.s.) tarafından ashâbına talim edilmiş hususlardır.[17]

Tasavvufî anlamda bu dönemin en belirgin özelliği teorikten ziyade pratiğe, kerametten çok istikamete, nazariyattan fazla amele ağırlık verilmesidir. Bu anlayış sahipleri özellikle dünyadan ve dünya ehlinden uzaklaşmak için tenha yerlere çekilip kendilerini Allah'a ve ibadete adamışlardır. Dünyalık adına herhangi bir şeye sahip olmamışlardır. Hasan-ı Basrî (ö. 110/726), Veysel Karanî (ö.37/653), Râbi'a el-'Adeviyye (ö.185/801), Mâlik b. Dinâr (ö.131/731) gibi zatlar bu dönemde yetişmiştir. Münzevi bir hayatı tercih eden bu gibi zatlar kesb-tevekkül ilişkisinde kesbe önem vermeyerek tevekkül ağırlıklı bir yaşam sürdürmeye çalışmışlardır. Tevekkülü hayatlarının her alanına hâkim kılmışlardır. [18]

1.2.İbnü'l-Mukaffa'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Metodu

1.2.1. Hayatı ve Eserleri

Farsça adı Rûzbih olan Abdullah b. el-Mukaffa', 102/720 veya 106/724 yılında doğmuştur. Müslüman olmadan önce "Ebû Amr" künyesi ile anılan İbnü'l-Mukaffa' Müslüman olunca "Ebû Muhammed" künyesini alır. Aslen Fars diyarından Kûr bölgesinin bir şehri olan Cûr'dandır.[19]

İbnü'l-Mukaffa', babasıyla beraber Basra'ya gitmesiyle Arapça'yı ve diğer İslamî ilimleri öğrenmek için uygun bir ortam bulur. Burada bütün incelikleriyle Farsça ve Arapça eğitimi alır. Haccâc b. Yusuf'un vergi memurluğunu yapan babasının maddi durumunun iyi olmasından sebep bolluk içinde yetişir. Basra'da bazı İslâmî ilimleri de öğrenen İbnü'l-Mukaffa', genç yaşlarında edebî ilimlerde ihtisas sahibi olur.[20] Son derece fasih ve beliğ bir zat olan İbnü'l-Mukaffa'ın aynı zamanda şairlik yönü de vardı. Fasihliği bedevi olan Ebu'l-Câmûs Sevr b. Yezid'den öğrenmiştir.[21]

şeylerde zühd farzdır. Zühd, Allah'ı kastedenlerin ilk basamağıdır. Zühd kişinin mülkiyet edinmeyi bırakması, kalpte de dünya sevgisinin olmamasıdır. Zira dünya sevgisi bütün kötülüklerin başıdır. Dünyadan zühd etmek de bütün hayırların ve ibadetin başıdır. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, thk: 'Abdulhalîm Mahmûd, (Dâru'l-Kutûbi'l- Hadîsiyye, 1960), 72-73.

[17] Komisyon, *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 20-22.

[18] Detaylı bilgi için Bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul:1994), 124-127.

[19] Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, trc: Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilnet Yay., 2019), 364.

[20] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrut: Dâru Mektebet-i Hilâl, 1423), I. 108; Muhammed Selîm el-Cündî, *Abdullâh b. el-Mukaffa'*, (Dımaşk: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1355), 56; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Ârabî: el-Asrü'l-Abbâsî el-evvel,* 16. Baskı, (Kahire: Daru'l-Me'ârif, , ty.) 507.

[21] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 146.

Babası, sultanın malından kaçırdığı için işkence görmüş ve eli sakat kalmıştır. Bu sebepten babasına "çolak" anlamına gelen "mukaffa'" lâkabı verilmiştir.[22] İbnü'l-Mukaffa', babasının ölümünden sonra baba mesleği olan kâtipliğe başlamıştır. Emevilerin son dönemlerinde yirmili yaşlardayken önce Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'ye, sonrasında ise Yezîd'in kardeşi Dâvûd'a kâtiplik yapmıştır. Sonrasında da İsa b. Ali'ye Kirman'da kâtiplik yapar. [23]

İbnü'l-Mukaffa' hayatının geri kalanında dönemin edip ve yöneticilerinden Müslim b. Kuteybe, Ma'n b. Zâide, İbn Ebû Leylâ, Ammâr b. Hamza, , İbn Şübrüme, Abdülhamîd el-Kâtib ve Halîl b. Ahmed gibi devrin büyüklerinden istifade eder, telif ve tercüme faaliyetleriyle uğraşır. Tercüme faaliyetlerine Abbâsîler döneminde başlayan İbnü'l-Mukaffa' Farsça başta olmak üzere Yunanca, Pehlevîce ve Süryanice eserleri Arapça'ya tercüme etmiştir. Ebu Ca'fer el-Mansur'un Abdullah b. Ali'ye verdiği şartı (yeminnameyi) o yazar. İhtiyat edip ağır şartlar koyar. Bu hareketi el- Mansur'u kızdırır. Süfyân b. Muaviye de bu hareketinden dolayı onu ateşte yakarak idam eder.[24]

Eserleri:

İbnü'l-Mukaffa', Farsçadan Arapçaya tercüme yapar ve her iki dili de iyi bilirdi. İki dilde de fesahat ehli birisidir. Farsçadan birçok kitap çevirdi. Bunlar arasında *Kitâbü Hudâynâme fi's-siyer, Kitâbü Âyinnâme, Kitâbü Kelîle ve Dimne, Kitâbü Mazdek, Kitâbü't-Tâc fî sîreti Anûşirevan, Kitâbü Cevâmi'i Kelîle ve Dimne,* adlı tercüme eserleri mevcuttur. Ayrıca mantık ilminin ana konularını içeren *İsagoci'*yi Pehlevice'den Arapça'ya tercüme eden İbnü'l-Mukaffa', Aristo'nun *Organon* ve diğer bazı kitaplarını da çevirmiştir. İbnü'n-Nedîm "mükemmelliğinde ittifak edilen kitapları" zikrederken onun *el-Yetîme*'sini de zikreder.[25] Telif ettiği kitaplar ise şunlardır:

- *el-Edebü'l-kebîr*, hikmet, edeb, nasihat ve ahlaka dairdir. Özellikle onun siyaset düşüncesini ortaya koyan bir eser olması cihetiyle önemlidir. Devletin başındaki 'melik'in taşıması gereken özellikleri öne çıkaran eser bunun yanısıra ahlaka dair birçok konuyu içerir. Kimileri bu eseri *ed-Dürretü'l-yetîme* adıyla da anmaktadır. [26]
- *el-Edebü's-sağîr*, Allah'ın varlığı, din, dinî konular, ahlâk ve nasihatvarî vaazlar ihtiva eden bir eserdir. Eserdeki bütün görüşler ona ait değildir. Zira kendisi kitabın başında "bu kitapta kalblerin imarına çalışan, ağırlıklarını gideren, gözleri açan, düşünceye hayat veren kimselerin kelamlarına da yer verdim" der.[27]
- *ed-Dürratü'l-yetîme,* ahlâkî öğütler içeren küçük bir risaledir. Bu eserin Kur'an'a muarız olma iddiasından[28] sebep İbnü'l-Mukaffa' zındıklıkla suçlanmıştır.

[22] Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm,* thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993), IX, 200; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 172.

[23] Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm eş-Şeybânî el-Kıftî, *İhbâru'l-ulema bi ahbâri'l-hukemâ,* thk. İbrahim Şemsuddin, (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2005), 170; Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm,* (Kahire: Mektebetü'l-Usre, 1997), I, 213; Halîl Merdem, *İbnu'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, (Hindawi Yay., 2017), 32; el-Cündî, *Abdullâh b. el-Mukaffa'*, 58; İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist,* 364.

[24] Merdem, *İbnu'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, 32; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 364; Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa'", XXI, 131.

[25] İbn Nedîm, *el-Fihrist,* 364-386.

[26] İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa', el-Edebu'l-kebîr,* 235-281.

[27] İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa' el-Edebu's-sağîr*, 281-309.

[28] "İbnü'l-Mukaffa'nın Kur'ân'a mu'âraza yaptığına dair birçok iddia ortaya atılmıştır. Ancak o iddiaların hiçbirinin sağlam dayanağı yoktur. Hem de o iddialar, İbnü'l-Mukaffa'nın vefatından bir asır sonra ortaya atılmaya başlanmış; fakat onun muasırları böyle bir şey iddia etmemişlerdir. Bize göre, İbnü'l-Mukaffa' bir edip olarak Kur'an'ın üslubundan etkilenmiş olabilir, fakat onun Kur'ân'a mu'âraza yapmak gibi bir gayesi olmamıştır. Bunun en açık delili ise, geride bıraktığı eserleridir. Onun kitapları incelendiği zaman, onlarda

Ancak eserin muhtevasına bakıldığında herhangi bir tearuzun olmadığı apaçık görülecektir. Nitekim İbnü'l-Mukaffa' idam edildikten sonra birçok âlim bu durumun tamamen siyasî bazı nedenlerden kaynaklandığını söylemişlerdir.[29]

- *Risâletü's-sahâbe,* İslâm siyaset tarihinde ilk "ıslahatname" olarak kabul gören bu eser, dönemin siyasî düşüncesini ıslah esaslı çözüm önerilerinden oluşur. Ayrıca idarî, hukukî, siyasî, malî problemleri ve bunların çözümü için ıslah önerilerini içermektedir.[30]
- *Risâle fi'l-hikem* veya *Hikemun li İbnü'l-Mukaffa'* adıyla da bilinen bu eser, din ve ahlâka dair konularda nasihatler ihtiva eden küçük hacimli bir risaledir.[31]

1.2.2. Şahsiyeti

İbnü'l-Mukaffa' kendisinden sonraki nesiller üzerinde önemli etkileri olmuş velûd bir yazardır. Telif ve tercüme eserlerinin sayısı yirmiyi bulmaktadır. Ahlâk, Mantık, Felsefe, Arap ve Fars Edebiyatı, Tarih ve Astronomi alanlarında eserler telif etmiştir. İbnü'l-Mukaffa' eski Fars ilim ve siyaset geleneğini bilmesi, bürokratik tecrübesi dolayısıyla siyasî meselelere nüfûzu ve ıslahatçı tavrıyla İslâm düşünce tarihinin özgün şahsiyetlerindendir. Bu sebeple Arap nesrinin kurucuları arasında sayılmanın yanı sıra düşünür kişiliğiyle de tanınır.[32]

O, Arap ve Fars kültürünü kendisinde cem' eden bir şahsiyettir. Fars kültürüne sahip olması hasebiyle Hind hikmetine ve Yunan Felsefesi'ne de vakıftır. Zira Farslar Hind ve Yunan kültürüne ait eserleri kendi dillerine tercüme etmişlerdir. Yunan Felsefesi de onlar aracığıyla yayılmıştır. İbnü'l-Mukaffa' da bu kültürlere ait mantık, felsefe ve edebiyata dair birçok eseri Farsçadan Arapça'ya tercüme etmiştir. Bu tercüme faaliyetleri iyi bir dil becerisinin yanı sıra bu ilimlere vukufiyeti de gerektirir. İslam dünyasında tercüme faaliyetlerini başlatan kişi olarak bilinen İbnü'l-Mukaffa' belağat yönünden dönemin önde gelen şahsiyetleri arasında zikredilir. Kendisi Halîl b. Ahmed ile arkadaşlık kurmuş, Halîl b. Ahmed onun hakkında "ilim ve edeb noktasında çok iyi ancak aklı ilminden fazladır" o da Halîl b. Ahmed hakkında "ilim ve edeb noktasında çok iyi ancak ilmi aklından fazladır" diyerek karşılıklı taltiflerde bulunmuşlardır. Ayrıca "sahabeden sonra Arapların en zekisi Halil b. Ahmed, acem diyarının en zekisi de İbnü'l-Mukaffa'dır" şeklinde övgüye mazhar olmuştur.[33]

İbnü'l-Mukaffa' İslâm medeniyetinin önemli edebiyatçılarından biridir. İslâm kültür ve medeniyetinin zenginleşmesi için yaptığı çalışmalar onu bu medeniyetin önemli bir şahsiyeti kılmıştır. İbnü'l-Mukaffa' yirmi yedi yaşına kadar Mecûsî inancına mensup olmakla beraber, İslâm kültür ve medeniyeti içerisinde büyümüştür. Onun İslâm kültür ve medeniyetine yaptığı katkılar sadece Müslümanlık dönemi ile sınırlı değildir.[34]

İbnü'l-Mukaffa' "hikmet"iyle, aklı ve düşüncesiyle, edebî zevk ve üslubuyla öne çıkan bir şahsiyettir. Fazilet, kemal ve ahlâk sahibi birisi olduğu gibi sözleri de hikmet doludur.[35] Dine bağlı olmakla beraber, sözü tatlı, ifadeleri açıktır. Mürüvvet ve vefa duygularıyla mücehhez

bir Müslüman duyarlılığı ve derinliği olduğu ve dindarlıkla ilgili pek çok ifadenin bulunduğu görülür." Bu konuda detaylı bilgi için Bkz. Numan Çakır, "İbnü'l-Mukaffa'nın Kur'an'a Mu'âraza Yaptığına Dair İddiaların Değerlendirilmesi", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi,* (2017, I/2), 159-185.

[29] İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, 325-331; Merdem, *İbnu'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, 45.
[30] İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, 309-325.
[31] İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, 340-343.
[32] Kutluer, "İbnü'l-Mukaffa'", XXI: 134-137.
[33] Merdem, *İbnu'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, 31-32.
[34] Hüseyin Ali Cum'a, "İbn el-Mukaffa' ve Tühmetü'z-zındıka", *Sekâfetuna li'd-dirâsâti ve'l-buhûs,* (V/XVIII), 65.
[35] Emîn, *Duhâ'l-İslâm,* I, 223.

olduğu gibi cömertliği ve fedakârlığı ile de meşhurdur. Cömert ve fedakârlığına dair nakledilen hadiselerden biri şöyledir: "Emevî Devleti'nin yıkılmasıyla, Mervân'ın kâtibi olan Abdülhamîd'i öldürmek için aramaya çıkanlar onu İbnü'l-Mukaffa' ile beraber bulurlar. Hangisinin Abdülhamîd olduğu sorulunca ikisi de "ben" karşılığını verir. Ancak Abdulhamîd hüviyetini ispat ederek vefâkâr arkadaşının tehlikeye atılmasını önlemiştir."[36] Cömertliğiyle şöhret yapan İbnü'l-Mukaffa', bir gün komşusunun borç yüzünden evini satacağını öğrenir. Bunun üzerine evin bedeli olan parayı komşusuna vererek evin satılmasına mâni olur.[37]

İbnü'l-Mukaffa' idam edildikten bir asır sonra zındıklıkla suçlanmıştır. Zındıklığıyla ilgili iddiaları destekleyen açık bir delil olmamakla beraber bu bilgilerin bir kısmı elimizde var olmayan kitaplara, bir kısmı ise kendisinin Fars olup Farsça eserlerden çeviri yapmasına, bir kısmı da öldürülme nedenine dayandırılmaktadır. Bazı araştırmacılar, İbnü'l-Mukaffa'ın bazı eserlerinde, Fars kültüründen bahsetmesini öne sürerek ona zındıklığın isnat edilmesinin itibar edilir bir görüş olmadığını söylemişlerdir. Bununla beraber İbnü'l-Mukaffa'ın yaşadığı dönemde tercümelerin revaçta olduğu, birçok ilim dalından tercümelerin yapıldığı düşünülürse, onun bir mütercim olarak kendi ana dili olan Farsçadan Arapça'ya tercümeler yapması, bu tercümelerin ister inançla ister başka konularla ilgili olsun zındıklığına delil gösterilmesinin kabul edilebilir bir görüş olmadığını söylemek mümkündür.[38]

Câhız, İbnü'l-Mukaffa'ın İran din ve inanç sistemlerine ait bu tür eserleri onları eleştirmek amacıyla yazdığını, fakat eleştiri konusunda zayıf olan İbnü'l-Mukaffa'ın yanlış anlaşılmasına sebep olduğunu söylemektedir. Ayrıca kendi isteğiyle Müslüman olan bir kimsenin zındık olma ihtimali uzak bir ihtimaldir. Aslında onun gerçek amacı, Fars ve Hint eserlerinden yaptığı çevirilerle İslâm siyasetine, yönetimine, fert ve toplumun hayatına yeni açılımlar kazandırmaktı. Yaptığı çalışmalara bakıldığında amacının toplumu ıslah etmek, ahlâkî yönde eğitmek olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bunları yapmaya çalışırken de ağırlıklı olarak çalışmalarını akla dayalı yapmıştır. Bununla beraber yazarın eserlerinde İslâm'a açıkça aykırı bir görüş veya zındıklığına işaret edecek bir delil bulmak mümkün değildir.[39]

Bakıllânî ise ortaya atılan bu iddiayı kabul etmemiştir.[40] Zira Harun Reşid'in sarayında ümmetin büyük âlimlerinden kabul edilen[41] birisi hakkında ve idamından bir asır sonra ortaya atılan bu iddialarının kaynağı *ed-Dürratu'l-yetîm* adlı eseridir. İki bölüm halindeki bu kitabın birinci bölümünde hikmet sahibi kişilerden nakledilen sözlere, ikinci bölümünde ise itikadî bazı meselelere değinilmiştir. Onun bu veya diğer eserlerinde "muaraza"ya işaret olabilecek herhangi bir husus yer almamaktadır.

1.2.3. İlmî Metodu

Abbasî devri kâtiplerinden olan İbnü'l-Mukaffa', İslam'ın ilk ulema tabakasından sayılmaktadır. O Farsların düşüncesi ile Arapların belağatını mezcetmiş, her düşüncesinde hikmetin ağır bastığı bir hakîmdir. Kendisine has bir üslûba sahip olan İbnü'l-Mukaffa' Arap nesir sanatını yüksek bir seviye çıkarmıştır. Üslubu kuvvetli, yazıları gönüllere hitap eden bir tarzda kaleme almıştır. Onda kendi devrinde yaşayan ve ona rehberlik eden Halîl b. Ahmed gibi şahsiyetlerin tesiri açıkça görülmektedir. Bir konuyu anlatırken ekseriyetle kısa, manaları açık sözcükler kullanır. Ancak metinlerinde yer yer kapalılık ve karmaşıklık da mevcuttur.

[36] Merdem, *İbnu'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, 35; el-Cündî, '*Abdullâh b. el-Mukaffa'*, 54; Emîn, *Duhâ'l-İslâm,* I, 215.
[37] Merdem, *İbnu'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, 35; el-Cündî, '*Abdullâh b. el-Mukaffa'*, 51.
[38] Cum'a, "İbn el-Mukaffa' ve Tühmetü'z-zındıka", 69-71.
[39] Emîn, *Duhâ'l-İslâm,* I, 223; Detaylı bilgi için bkz. Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa'", XXI, 131.
[40] Bakıllâni, Muhammed b. Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Şerif Sekkâr, Beyrut, 1990, s. 46-47.
[41] Melhem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, trc: Ayşe Meral, (İstanbul, 2002), 271-273.

İbnü'l-Mukaffa' yazılarını kaleme alırken asıl amacı olan "düşünce"ye önem vererek süsleme ve imlaya çok ağırlık vermemiştir. Yol gösterici bir yöntem takip etmiş, akıcı ve etkileyici bir üslûp kullanmıştır. İbnü'l-Mukaffa', edebî sanatı kullanırken garip kelimelerden sakınılması gerektiğini söyler.[42]

İbnü'l-Mukaffa', "Kelimeler benim göğsümde çarpışıyor fakat ben onları kullanırken seçici davranıyorum" ve "Sakın garip kelimeleri, edebî sanat yapayım diye yazılarında işleme; zira o, büyük bir yanlıştır" diyerek metinde sözcüklerin kullanımında seçici davranılması gerektiğini söyler. O, eserlerinde anlamı kapalı garip kelimeleri kullanmamaya gayret etmekle beraber cümlelerinde de takdim ve tehire çok az rastlanmaktadır. Ona göre belağat " cahilin, bir sözü duyup benzerini söyleyebileceğini sandığı kelam"dır.[43] Bundan hareketle onun yazıda sadeliğe ve anlaşılabilirliğe önem verdiği açıkça anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Mukaffa'ın metinlerine bakıldığında özellikle ahlak düşüncesinde yer yer Hz. Ali'den etkilendiği söylenmektedir. Nitekim *el-Edebu'l-kebîr*, *el-Edebu's-sağîr* ve diğer bazı eserlerinde de O'ndan çokça nakilde bulunur. Ancak isim zikretmeksizin "hakîm birisi şöyle dedi" gibi bir ifade tarzıyla nakilde bulunur. Bazı araştırmacılar onun nakilde bulunduğu bu kişinin Hz. Ali olduğunu söylemektedir.[44] Öte yandan eserlerinde görebildiğimiz kadarıyla bunun imkân dairesi içerisinde olduğu söylenebilir. Zira bu eserlerinde Hz. Ali'ye nisbet edilen bazı hikmetli sözlerin birebir aynılarını veya muhteva itibariyle benzerlerine onun eserlerinde rastlamaktayız.[45]

1.3.İbnü'l-Mukaffa'ın Ahlâk Düşüncesi

"Kitâbü'l-Âdab", "Tehzîbü'l-Ahlâk", "Mekârimü'l-Ahlâk" gibi isimlerle İslâm literatüründe ahlâk kitaplarının ilk örnekleri 'Abdullah b. Mukaffa'ın *Kelîle ve Dimne Tercümesi* ile 'Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd*'üdür.[46] Bu tercümenin yanı sıra İbnü'l Mukaffa'ın *el-Edebu's-sağîr* ve *el-Edebu'l-kebîr* isimli eserlerini bu alanda ilk ahlak kitapları arasında zikredebiliriz. Zira bu eserler hikmet, edeb, nasihat ve ahlaka dair konuları ihtiva etmekle beraber özellikle onun felsefî ve sosyolog kimliğini ortaya koyan eserler olması cihetiyle önemlidir. Öte yandan bu eserler "ahlakın tezhib ile tezyini" ve "nefsin ıslahı" noktasında önem arzeden eserlerdir. İbnü'l-Mukaffa'ın siyasi görevlerde bulunması onun sosyal hayatta fikren, ahlaken ve siyaseten yaşanan problemleri görmesine vesile olmuştur. Zira eserlerinde dile getirdiği sıkıntı ve problemler, karşılaştığı olaylara binaen yazdığı söylenebilir. Bu problemleri de "din-akıl-edeb" ekseninde çözmeye çalışır. Onun ahlâk düşüncesini ayrıntılarıyla ikinci bölümde işleyeceğimizden dolayı şimdi icmalen ahlâkî düşüncesini vermeye çalışacağız.

İbnü'l-Mukaffa' dine, hayata ve ahlaka dair döneminde örnek sayılacak hikemî bir düşünceye sahiptir.[47] O hikmetli bir akıl ve düşünceye sahip olmakla beraber zevk sahibi bir edîbtir. Onun hikmeti boş hakikatlerden ibaret olmayıp edebi -yönü- de nefsânî düşüncelerden

[42] Necati Avcı, "Abdullah b. Mukaffa' Hayatı ve Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* (1994/ I), 452.

[43] Emîn, *Duhâ'l-İslâm,* I, 196. Avcı, "Abdullah b. Mukaffa' Hayatı ve Eserleri", 453.

[44] Bkz. Ziyâ Tu'ma Abdu'l-Hüseyn et-Tâlikânî, *Eseru kelâmu İmam Ali fî nesri'l-Arabiyyi hatta nihâyeti'l-karni's-sânî li'l-hicreti el-Hasan Basrî ve İbnü'l-Mukaffa' unmuzecen*, (Irak: Muessetu ulûmi nehci'l-belâğa: 2016), 251-300.

[45] Bu konuda "*Eseru kelâmu İmam Ali fî nesri'l-Arabiyyi hatta nihâyeti'l-karni's-sâni li'l-hicreti el-Hasan Basrî ve İbnu'l-Mukaffa' unmuzecen*, (Hasan-ı Basrî ve İbnu'l-Mukaffa' Örneğinde Hicri İkinci Asrın Sonuna Kadar İmam Ali'nin Kelamının Arap Neşriyatında Etkisi)" ismiyle bir kitap yazılmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Ziyâ Tu'ma Abdu'l-Hüseyn et-Tâlikânî, *Eseru kelâmu İmam Alifî nesri'l-Arabiyyi hatta nihâyeti'l-karni's-sânî li'l-hicreti el-Hasan Basrî ve İbnü'l-Mukaffa' unmuzecen*, 251-400.

[46] Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, (İstanbul: İFAV, 1989), 9.

[47] Merdem, *İbnü'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, 32.

ibaret değildi. Onun hikmeti işrakî/aydınlatıcı, madde esaslı olmayan, ruha hitap eden, "merhamet" esaslı, sevgi üzere kurulu, fazilet aşılayıcı ve insan merkezli bir hikmetti. Hikmet anlayışında özellikle ahlakın tezhibine çok önem vermiştir. O bu düşüncesiyle birlikte îsâr, mürüvvet, şecaat, cömertlik, şeref, tevazu, saygınlık gibi güzel huy ve faziletleri öncelemiştir. O, kişideki "adalet" vasfının "rahmet" ile, "akl"ın "verâ" ile, "kuvvet"in "affetme" ile, "şeref"in "tevazu" ile, "zevk ve lezzetin" "nefs ve neslin korunma duygusu" ile, "dostluk"un "îsâr" duygusu ile beraber olması gerektiğini vurgular.[48]

Onun ahlak ve hikmet anlayışı şu esaslar üzere kuruludur: "Takva, ahiret işlerine önem vermek, Allah'ın rızası, dinin emirlerini tazim, ibadet, riyazet, zühd, kanaat, îsâr, hayır işleri, şecaat, kerem, bireysel ve toplumsal işlere önem vermek." Temelde onun düşüncesini "din, ahlak, siyaset ile ferdî ve ictimaî hayat" başlıkları altında toplayabiliriz.

İbnü'l-Mukaffa'ın "din"e dair düşüncesi şöyle özetlenebilir: Din, tazim edilmesi gereken bir hakikat olup Allah Teâlâ tarafından insana verilen en büyük nimettir. Ayrıca şeriatın ve dinin getirdiği kuralların sınırlarına riayet etmek gerekir. Zira ona göre ahiretini ihmal edip önemsemeyen kişi akıldan yoksundur. Bunun yanı sıra o ahlakı din ile ilişkilendirerek din-ahlak münasebetinde önemli görüşler öne sürer. O, ahlakın da, ahlaklı olmanın da "akıl" melekesine bağlı olduğunu belirtir. "Sahih ve selim akl"ın temel ilkelerine riayet etmenin sonucu kişiyi iki dünyada da saadete ulaştıracağını ifade eder. Akıldan istifade etmenin ve kurtuluşa ermenin yolu ise dinde emredilen "ibadetleri yapma" ve "günahlardan sakınma" ilkelerine bağlı olmaktır.

Siyaset düşüncesinde ise hükümetlerin "adalet" üzere inşa edilmesi gerektiğini söyleyip insanların diğer insanlara karşı "takva ve ihlas" dışında herhangi bir üstünlükleri bulunmadığı hususuna dikkat çeker. Hükümetin başındaki kişiye itaatin vacip olduğunu belirten İbnü'l-Mukaffa' insanların ıslahını sultanın adaletli olmasına bağlar.[49]

2. İBNÜ'L-MUKAFFA'IN AHLÂK DÜŞÜNCESİNİN TASAVVUFÎ AÇIDAN ANALİZİ

Çalışmanın bu bölümünde İbnü'l-Mukaffa'ın temel ahlâk düşüncesi gün yüzüne çıkarılıp tasavvufî açıdan analiz edilecektir. Ayrıca onun ahlâk düşüncesi Tasavvuf'un ahlâk prensipleriyle karşılaştırmalı olarak benzer ve farklı yönleriyle ortaya konulacaktır. Felsefe ile aynı metotları kullanan tasavvuf esas itibariyle Kur'ân ve Sünnet merkezli pratik bir ahlak okulu olarak görülebilir. Bu okul, bütün dinsel birikimi ahlâkî söylem çizgisinde değerlendirmeyi hedeflemiştir.[50] Tasavvufta ahlâk eğitimi belli yöntem ve usullerle icra edilir. Bir ahlâk okulu olması veçhesiyle Tasavvuf, ahlâkı kendisine konu edinmiş disiplinlerle birçok ortak unsur taşımaktadır.[51] Bu çalışma da tasavvuf ve ahlak ilminin karşılaştırmalı bir örneğini oluşturacaktır. Şimdi, İbnü'l-Mukaffa'ın; "ahlakın temelini oluşturması açısından 'din'e dair görüşü, dindeki ve ahlaktaki rolü itibariyle 'akl'a verdiği değer, dünyevileşmeye bir tepki olarak 'zühd' algısı, 'nefs ve nefsin terbiyesi'ne dair düşünceleri, 'erdem ve erdemsizlik bağlamında ahlakî melekeleri telakkisi" muhtevalı mevzulara dair görüşlerine yer verilecektir.

2.1. Din

Din/İslam, tasavvuf düşüncesinin de aslı ve esasıdır. Gerçek tasavvuf anlayışında din olmadan veya şeriatsız bir tasavvufun varlığı kabul edilmemiştir. İslâm'ın zâhirî yönü olan

[48] Merdem, *İbnu'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, 37.
[49] İbnü'l-Mukaffa'ın düşünceleri için Bkz. İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *el-Edebu's-sağîr*, 281-309; İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *el-Edebu'l-kebîr,* 235-281.
[50] Saruhan, "İslâm Düşüncesinde Ahlâk İlmi", 53-66.
[51] Bkz. Yaran, *Ahlâk ve Etik,* 43.

şeriatla beraber İslâm'ın bâtınî yönü ve işin özü olan hakikat ilminin ise varlığı kabul görmüştür. Temelde sûfîler şeriat ve şeriatın uygulama alanı olarak tarikat ile bunların özünü ve ruhsal boyutunu oluşturan hakikat arasında bir bütünlük olduğunu savunur.[52] Bunlar birbirlerini tamamlayan bir yapıya sahiptir. Hakikatin özü şeriat olup tarikat da şeriatın uygulama alanıdır. Aralarında ortak hususlar olduğu gibi bir takım farklılıklar da mevcuttur. Her ikisi de Kur'ân ve Sünnet ahkâmının muhatabıdır. Aynı zamanda bunlar nefsi erdemlerle donatma ve reziletlerden temizleme anlayışına sahiptir. Bu anlayış İbnü'l-Mukaffa'da da görülmektedir. Nitekim ona göre Allah tarafından mahlûkatına ulaşmış en faziletli mevhibe, menfaat yönünden en azametli ve önemli şey, hikmet cihetiyle en övülür nimet dindir.[53] Buna göre her şeyin aslı ve esası "din" olmakla birlikte hikmeti barındırması cihetiyle en büyük nimet dindir.

İbnü'l-Mukaffa' din anlayışı "din-akıl ve edeb" üçgeninde şekillenmektedir. Din asıl olup diğer iki husus bu asla tabidir. Din ve sahih aklın etkileşimi sonucu "edeb" oluşur. Ona göre edebi talep eden kişi hem "usûl"ü/asılları hem de "fusûl"ü/ayrıntıları bilmelidir. Zira birçok insan usulü atlayıp meselelerin ayrıntılarıyla meşgul olurlar. Bunların anlayışları doğru bir anlayış değildir. Usulü muhafaza eden ayrıntıları da bilir. Dinde "asl" olan "doğru bir iman, kebairden kaçınmak ve farzları eda etmek"tir. Bu hususlar bir an için bile olsa göz ardı edilmemelidir. Bunu bilen kişi bunları terkettiğinde helak olacağını da bilir. Kişi bu söylenen hususlardan sonra dinde fakih olup sürekli ibadet ve taatla iştigal ederse bu da işin kemal noktasıdır.[54] İnançla beraber amele de vurgu yapan İbnü'l-Mukaffa' dinin aslını "mükellefiyetin gereklerini" yerine getirmek olduğunu ifade ettikten sonra şunları söyler: "Din konusunda işin kökü, doğru biçimde inanman, büyük günahlardan kaçınman ve farzları yapmandır. Buna, asla kurtuluşu olmayan gibi bağlan; kim bilir belki bundan yoksun kalırsan, helak olursun. Ayrıca bunların ötesine geçip din ve ibadet konusunda derinleşirsen bu çok daha iyi ve mükemmel olur."[55]

"Din-akıl ve edeb" üçgeninde dikkat çekici hususlardan birisi de dinin akılla münasebetidir. Din olmadan aklın keskinliği veya bilginin fazlalığı faydadan ziyade zarar verir. Bu durum kişinin helakına sebep olur. Ona göre, Allah Teâlâ'ya ulaştırmayan veya salih insanların yararına olmayan çok ilim ve bilgi kişiyi cehenneme götürür. "Din olmadan bilginin üstünlüğünü bir yok oluş" olarak değerlendirir. Keza din olmadan akıl şeytanî bir hüviyete bürünür. Günahlardan sakındırmayan ve engellemeyen aklı "şeytanın hazinesi" olarak görür.[56] Görüldüğü üzere İbnü'l-Mukaffa' akıl-bilgi arasındaki ilişkiyi din merkezli olarak ele almaktadır. Bilginin çokluğu dinle kıymet bulurken, din olmadan bu durumu bir yok oluş olarak değerlendirmektedir. Bu minvalde aklın çok büyük bir nimet olduğunu ifade ettikten sonra şunları dile getirir: "Akıl, hidayete ulaşmada ve sahiplerini Allah'ın rızasını kazanma derecesine ancak Allah Teâlâ'nın insanlara gönderdiği, yolunu gösterdiği, akıllarının yetersizliğini tamamlayan bir din ve gönüllerini şerh ederek hidayet verdiği kimselerle mümkün olur."[57]

Bunun yanı sıra İbnü'l-Mukaffa' din ile düşünce arasında ayrım yaparak dinin inançla, düşüncenin ise tartışmayla sağlamlaştığını söyler. Ona göre dini tartışma konusu yapan, dini

[52] 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *Neşru'l-mehâsînu'l-ğaliyye fî fadli meşâyıhı's-sûfiyye,* Thk. Halîl 'İmrân Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-'İlmiyye, 2000), 352.
[53] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 293.
[54] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebu'l-kebîr,* 246.
[55] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebu'l-kebîr,* 246.
[56] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 308; İbnü'l-Mukaffa', *Risâletü's-sahâbe*, 315.
[57] İbnü'l-Mukaffa', *Risâletü's-sahâbe*, 315.

düşünceye indirgemiş olur. Düşünceyi din yapan da kendini şari' yapmış olur. Kendi için din koyan, dinsiz demektir.[58]

Zikredilen bu hususların yanı sıra İbnü'l-Mukaffa' dini anlatırken kelamcıların kullandıkları yöntemlerden de yararlanır. Nitekim o, kişiyi Allah'a imana ve O'nu tanımaya yaklaştıran şeylerden bahsederken mütekellimlerin sıklıkla kullandığı "kâinatın yapısında bir düzen ve bilinçli tasarımın bulunduğunu ifade eden" "gaye ve nizam" delilinden istifade eder. Örnek olması adına bir örneğini burada aktarmak istiyoruz:

> "Allah'ı tanımayı gösteren ve imana yönelten şeylerden birisi de, kişinin kendi kendine kaldığında, dünyadaki küçük ya da büyük her görünene bakıp düşünmesidir. İşte bütün bunları çekip çeviren ve hareket ettiren Allah'tır. Kim bunların büyüğünden ibret alırsa, gökyüzüne baksın; bunları evirip çeviren ve işini yürüten bir Rabb'inin olduğunu görecektir. Küçük şeylerden ibret almak isteyen hardal tanesine baksın; onu bitiren, arıtan, toprak ve sudan takdir eden, bitme ve çiminden kopma zamanını belirleyen bir yönetici olduğunu öğrenecektir. Peygamberlik, rüyalar ve insanların nasıl olduğunu bilemedikleri doğuşları, insanların söz ve eylemleri, bilginlerin ve cahillerin, doğruya erenlerin ve sapkınların Allah'ı anmakta ve O'nu yüceltmekte görüş birliği etmeleri, Allah hakkında kuşkusu olanların ve O'nu yalanlayanların sonradan yaratıldıklarını onaylamaları, kendi kendilerini yaratamadıklarını bilmedeki uyumları da bunun işaretidir. İşte bütün bunlar, Allah'a götürür, bütün bu işlerin kaynaklandığı varlığı gösterir."[59]

2.2.Aklın Rehberliği

Sûfîlerin geneline göre hakikate ulaştırma noktasında akıl bir araçtır. Bu kapsamda aklı övenler olduğu gibi onu eleştirenlerde mevcuttur. Aklın tek başına hakikate ulaştıramamasıyla beraber gerekliliği de göz ardı edilmez. Zira akıl hem bir kavrama yetisidir hem de ilim vasıtasıdır. Nitekim İmam Gazâlî (ö. 505/1111) ve İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240) gibi zatların akla farklı anlamlar yüklediği görülmekle beraber aklı öven ifadelerine de rastlanılmaktadır. Gazâlî "sûfînin kalbine ait halleri aklî delillerle araştırmasının ilim olduğunu"[60] söyleyerek aklın faziletinden bahseder. İbnü'l-'Arabî de *İnşâü'd-devâir*'de şu ifadelere yer verir: "Tasavvufî yoldaki riyazet ve inzivalar sonucunda ilk kesbedilen keşf, "keşf-i nazarî veya keşf-i aklî" olarak adlandırılmaktadır. Bunların ardından sırasıyla "keşf-i nefsânî, keşf-i ruhânî ve sonunda da keşf-i Rabbânî" mertebeleri gelecektir."[61] Bunun yanında İbnü'l-'Arabî, aklın kemalini Allah'ın tecellisine bağlamış, eğer O tecelli etmez ve lütufta bulunmaz ise akıl tek başına O'na erişmeye muktedir olamayacağını da dile getirir.[62]

Bütün bunlarla beraber aklı bir "latîfe"[63] kabul eden mutasavvıflar da mevcuttur. Abdullah Yâfiî (ö. 668/1368) bunlardan birisidir. Bu konu da, Yâfiî, insanın hakikatini oluşturan

[58] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 294.
[59] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 295.
[60] Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl* trc: Osman Arpaçukuru, (İstanbul: Beyan Yay., 2018), 73.
[61] Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, 122.
[62] Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, trc: Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 99.
[63] Arapça bir kelime olan "latîfe" kelimesi (çoğulu letâif) sözlükte "ince, narin, ince manalı işaret, nefste hoş bir tesir bırakan nükte, ibarenin aktaramadığı her çeşit ince anlam ve işaret" manalarında kullanılmıştır. Hükemâya göre "insanî latîfe", kalp diye isimlendirilen 'nefsi nâtıka'dır. Tasavvuf etimolojisinde de latîfe kelimesi genel itibariyle "insanın hakikatini anlatan rûhânî cevherler" ve "manası ince olduğundan dile gelmeyen ve anlama gücüne beliren/parıldayan, ancak işaret yoluyla ehline söylenilebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler" anlamındadır. Bkz. Tûsî, *el-Luma',* 448; Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, trc: Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., 2015), 111-116; 'Abdurrezzâk b. Muhammed

latîfeleri, beden (kâlıb), nefs, kalp, sır, ruh, ruhu'l-hafî (ahfâ) ve akıl olmak üzere yediye ayırır. 'Aklı' ruhânî latîfelerden sayan Yâfiî aklın makamının "sırr latîfesinin yanında kalbin içinde" olduğunu belirtir. Ona göre sır latîfesi sadece Allah'a yönelmişken, akıl hem dünyaya hem ahirete yöneliktir. Sır cevheri, insanın manevî tarafıyla ilişkiliyken akıl bunu dengeleyerek hem maddî hem de manevî tarafına müveccihtir.[64] Ona göre akıl ve ruh şehvetlerin peşinden gitmez, hevâya tabi olmaz ve dünyaya meyletmezse ilim sahibini en yüce makamlara taşır ve peygamberlere varis kılar. Nitekim Allah Teâlâ Kur'ân'da[65] âlimleri zühd, haşyet ve ibadetle vasıflandırmıştır.[66]

Önceki başlıkta ifade edildiği gibi İbnü'l-Mukaffa' işlevini tam olarak yerine getirmesi için aklın 'din'e tabi olması gerektiğini söyler. Din olmadan aklın şeytanın elinde bir koz haline geleceğini, günahlardan sakındırmayan ve engellemeyen aklın "şeytanın hazinesi" olacağını dile getirir.[67] Ona göre "insanların ve ihtiyaçlarının gayesi, dünya ve ahiret salahıdır. Buna ulaşmanın yolu da sağlam bir akıldır. Bunun emaresi ise, işlerini basiretle yapmak ve azimle uygulamaktır. Akılda edebi kabul edecek bazı seciye ve mizaçlar vardır. Akıllar edeb ile olgunlaşır ve saflaşır."[68] Burada görüldüğü üzere İbnü'l-Mukaffa' ilahî tarafla irtibatlı olması durumunda aklı bir araç, bir vasıta ve hakikate ulaştıran bir yol olarak görmektedir. Nitekim yukarıda mutasavvıflarında böyle düşündüğünü söylemiştik. Ayrıca akıl melekesinde "edep ve ahlak"ı kabul eden mizaç ve seciyelerin olduğuna da dikkat çeker. Aklı edeple ilişkilendirerek aklın olgunlaşmasını, kemalini ve saflaşmasını da edebe bağlar. Edeb olmadan aklın noksan kalacağını imada bulunur.

İbnü'l-Mukaffa' aklın fazilet ve yüceliği hakkında şu hususları dile getirir: "En büyük yoksunluk akıl yoksunluğudur. En büyük yalnızlık açgözlü insanların yalnızlığıdır. Mal akıldan daha faziletli değildir. Akıl Allah'ın izniyle heva ve hevesi dizginler. Yalnızlığı ünsiyete çevirir. Yoksunluğu giderir bilinmeyeni bilinir kılar, düşmanlığı giderir." [69] O burada aklı heva ve hevesi dizginleyen, marifete erdiren, ünsiyeti celbeden meleke olarak tavsif eder. Nitekim tanınan 'Abdurrezzâk Kâşânî de aklın faziletine dair "Rabbini bilen ve varlık feyzini kabul eden ilk şey"in akıl olduğunu söyler. Kâşânî bunun devamında ise özetle şu ifadelere yer verir: "Küllî akıl/akl-ı maâd-cüz'î akıl/akl-ı maâş" ayrımlarından sonra bazı mutasavvıfların akıl eleştirileriyle karşılaşılmaktadır. Bu eleştirilerin ortak noktası ise, eleştirilenin cüz'î akıl olmasıdır. Özel olarak belirtilmese dahi, aklı eleştiren mutasavvıfların cüz'î aklı, yani insan aklını eleştirdiklerini söylemek mümkündür. Çünkü mutlak anlamda aklın eleştirilmesi düşünülemez. Bu anlamıyla akıl, varlığı Allah'tan ilk kabul eden cevherdir. Rabbini bilen ve varlık feyzini kabul eden ilk şey akıldır."[70]

İbnü'l-Mukaffa', edeb, ilim ve akl"ın önemine vurgu yaparak "kalplerin edeb ve ahlakla ıslah olduğunu, hayallerin ancak ilimle gerçekleştiğini, kullanılmayan fıtrî aklın da işlenmemiş verimli toprağa benzediğini" söyler.[71] Aklın edeble kemal bulduğunu, ilminde aklın bir neticesi olduğunu söyleyen İbnü'l-Mukaffa' akıl-edeb ve ilmi birbiriyle irtibatlandırarak kalbin ıslahı için bu üçünün mevcudiyetini gerekli görür. Bu konuda ilk

Kâşânî, *Mu'cemu ıstılâhâti's-sûfiyye*, thk. 'Abdul'âl Şâhîn, (Dâru'l-Menâr, 1992), 91. 'Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât,* (Mektebet-u Lübnân, 1985), 202.

[64] 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *er-Risaletu'l-Mekkiyye fî tarîki sâdâti's-sûfiyye,* (Câmi'atu Tokyo, no: 8), 50.

[65] Fâtır, 35/27-30.

[66] 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el- Yâfiî, *el-İrşâd ve't-tatriz fî fadl-i zikrillahi ve tilâveti Kitâbihi'l-'Azîz,* Thk. Muhammed Edîb Câdır, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-'İlmiyye, 2003), 62-63.

[67] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 308; İbnü'l-Mukaffa', *Risâletü's-sahâbe*, 315.

[68] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 283.

[69] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 294.

[70] Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 122.

[71] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 294.

dönem sûfîlerinden Şihâbuddîn Sühreverdî (ö.632/1234) ise bazı mutasavvıfların akla akıl denmesinin sebebini, "aklın basiret nuruna gark olması ve neticede cehalet karanlığının ortadan kalkmasından kaynaklı olduğunu" söyler ve bundan dolayı ona "cehaleti ortadan kaldırıcı, cehaleti engelleyici" olduğu için akıl adı verilmiştir, demiştir.[72] Sühreverdî bu noktada aklı basiret nuruyla ilişkilendirip ilim elde etme aracı olarak görmüş ve cehaleti yokedici etkisine atıfta bulunmuştur.

İbnü'l-Mukaffa', Allah'ın insanların istikrarlı yaşaması, dünya ve ahiret hayatının esenliği için din ve aklı onlara iki nimet olarak verdiğini söyler. Ancak insanların akılları hidayete erme ve sahiplerini Allah'ın rızâsını kazanma derecesine, ancak Allah Teâlâ'nın onlara gönderdiği, yolunu gösterdiği, akıllarının yetersizliğini tamamlayan bir din ve onlardan gönüllerini açarak hidayet verdiği kimseler ile mümkün olduğuna da dikkat çeker. Bunları zikrettikten sonra din-akıl ilişkisi kapsamında şu hususlara da yer verir:

> "Eğer Allah'tan gelen bu din, Hz. Peygamberin gönderilişinden kıyamete kadar gelecek olan insanlar için geçerli olan hükümler, düşünceler, emirler ve insanların karşılaştığı bütün işlerde, bir harfini bile feda etmeden, sadece "azîmet" yoluyla dînî hükümlerini göndermiş olsaydı; o zaman onlara takatlerinin üzerinde bir sorumluluk yüklenmiş olurdu. Dolayısıyla kulaklarının duyma, kalplerinin (akıllarının) anlama kapasitesini aşan şeyler onlara gönderilmiş olurdu. Sonuçta Allah'ın nimet olarak verdiği akıl ve zekâları, karşılaştıkları şeyden dolayı hayret ve şaşkınlık içinde kalırdı. Bu durumda akıl ve idrak, hiçbir konuda kullanılmayan, işlevsiz bir şey olarak anlamsız hale gelirdi. Akıl, bu yapı içinde sadece Kur'an-ı Kerim'in getirdikleri şeylerde kullanılmakla sınırlı kalırdı. Hâlbuki takva sahiplerinin "Eğer Allah bizi hidayete erdirmeseydi biz hidayete eremezdik"(Araf, 7/43) sözlerinde olduğu gibi, Allah insanların bütünüyle akıl yoluyla anlayamayacağı dini, bir nimet olarak vermiştir. Daha sonra dinin nassla belirlenmiş hususları dışındaki iktidar, yönetimle ilgili konular, insanların akıl yürütmesine bırakılmıştır. Bu yaklaşıma göre siyasi karar yetkisi de yöneticilere (ulu'l-emre) bırakılmıştır. Diğer insanların ve halkın bu konulardaki yetki ve sorumluluğu, sadece istişare anında görüş ve kanaatlerini açıklamak, kendilerinin bir konudaki görüşüne başvurulmak için davet edildiklerinde icabet etmek, gıyabında da nasihat ve itaat etmekten ibarettir. Yöneticiler ise ancak azimet ile hükmedip ve bu anlamdaki sünnetlerle hükmettiği takdirde itaat edilmeyi hak eder."[73]

Bu pasajda geçtiği üzere İbnü'l-Mukaffa' insanın saadetini "din ve akl"a bağladığı görülmektedir. Dinin akılla idrak edilebilecek bir hakikat olmadığını söyleyerek ilahiliğini dikkat çeker. Ancak dînî nassların kapsamı dışında olan ve insanın muhayyer olduğu meselelerde de akla büyük bir paye verdiği söylenebilir. Özellikle dinin nassla belirlenmiş mevzuları dışındaki iktidar ve yönetimle ilgili konular gibi hususların da insanların akıl yürütmesine bağlı olduğunu ifade eder. İnsanları idare etme meselesinde yöneticilerin mühim görevleri olduğunu söylerken bunların halkı "azimet" ile yönetip bu anlamdaki sünnetlerle hükmettiği takdirde itaat edilmeyi hak ettiğini de vurgular.

Ayrıca burada dikkat çeken unsurlardan birisi de aklın hidayet bulması ve Allah'ın rızasını kazanması ancak "din" ve "salih kimseler" vasıtasıyla olabileceği gerçeğidir. Bu noktada İbnü'l-Mukaffa' din veya hidayete ermiş salih kimselerin olmaması durumunda aklın yetersiz kalacağına da değinir.

[72] Şihâbuddîn Ömer es-Sühreverdî,, *Avârifü'l Maârif*, trc. Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yay., 2010), 592.
[73] Demirci, "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın "Risâletü's-sahabe" Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme", 229-230.

İbnü'l-Mukaffa' eserlerinde "akıllı kişi için gereken şeylerden" ibaresi ile ahlakî öğütlerde bulunur. Örnek olması adına birkaçına yer vermek istiyoruz: "Akıllı kişi "kıyamet günü için azık hazırlamak, hayatını güzelleştirmek ve haram olmayan şeylerde lezzetini aramak" mevzularında dikkat etmelidir. Akıllı kişi insanları zıt iki tabakaya ayırmalı ve her iki tabaka için ayrı bir kisvesi olmalıdır. Avam tabakasının her haline karşı kendini muhafaza edecek ve onlardan kaçınacak bir elbisesi olmalıdır. Onlarla çatışmamak için onların kisvesini giymelidir. Havas tabakasının yanında da bu elbisesini çıkarıp ünsiyet, lütuf ve onlara hizmet elbisesini giymelidir. Bu tabakada görüşlerini kabul ettiği, faziletini bildiği, sevgisinde güven duyduğu ve kardeşliğinde vefalı olacağını bileceği kişilerin yanında bulunmalıdır. Akıllı kişi görüşteki, ilimdeki ve işlerindeki hatalarını küçük görmemeli. Çünkü işlerini küçük görenin işleri toplanıp büyük olur. Küçük görmek tembelliğin yol açtığı bir gediktir. O gedik kapatılmazsa yapamayacağı işler doğar."[74]

2.3.Zühd Anlayışı

Zühd tasavvuftaki önemli kavramlardan biridir. Bir kavram olmaktan ziyade bir yaşama tarzıdır. Tasavvuf tarihinin, hicri ilk iki asrını içine alan dönemin 'zühd dönemi' şeklinde isimlendirilmesi bunun açık göstergesidir. Hz. Peygamber ve Ashâb-ı Suffe başta olmak üzere Ashâb-ı Kiram'ın çoğu zühde dayalı bir hayatı tercih etmişlerdir. Tabi'ûn zamanında da zühde önem verilmiştir. Nitekim klasik tasavvuf kitaplarının çoğunda zâhid sûfîlerden bahsedilir. Zühd döneminde Medine, Basra, Kûfe ve Horasan olmak üzere dört zühd mektebi mevcuttur. Temelde zühd algısı tasavvufî eserlerde "kıllet-i taam, kıllet-i menâm, kıllet-i kelâm ve i'tizâl bi'l-enâm"[75] olmak üzere dört hususta karşımıza çıkmaktadır.

Vera'nın üst derecesi olan zühd, Arapça'da "z-h-d, زهد" kelimesinin mastarıdır. Sözlükte "hakir olması sebebiyle bir şeyden yüz çevrilmek, bir şeye meyletmeyi terk etmek" anlamında kullanılır. Sûfîler, zühd hakkında pek çok söz söylemiş ve farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunlardan birkaçını zikretmek konumuzun daha iyi anlaşılması açısından ehemmiyet arz etmektedir. Zühd helal şeylerde olur. Haram şeylerde ise zühd farzdır. Sûfîlere göre zühd, Allah'ı kastedenlerin ilk basamağıdır. Zühd kişinin mülkiyet edinmeyi bırakması, kalpte de dünya sevgisinin olmamasıdır. Zira dünya sevgisi bütün kötülüklerin başıdır. Dünyadan zühd etmek de bütün hayırların ve ibadetin başıdır."[76] Bu anlayış daha sonraki yüzyıllarda daha da belirginleşecek, tasavvuf düşüncesinin merkezine aşkı oturtan sûfîler tarafından eleştiriye tabi tutulacaktır. Zühd başlangıçta nefsin hevâsına uymaktan kaçınmak, şehvetlerden uzak durmak; nihayetinde ise helalden dahi uzak durup kişiyi Allah'tan uzaklaştıran her şeyi terk etmektir. Kişinin zühdüyle gururlanması da günah sayılmıştır. Kişinin uzak durduğu şeyler zaten kendisine ait olmayan değersiz şeylerdir.[77]

Zühd kavramına diğer sûfîlerden farklı bir yaklaşım sergileyenlerden birisi İbnü'l-'Arabî'dir. Dünyayı terk, onun deyimiyle "dünya oğulları" olan zâhidlerin işidir. Bu anlamıyla zühdü ilk sûfîler gibi yüceltmek yerine onu "oğulların işi" diye küçümser. "Baba" olanlar, kendilerini böyle bir araca başvurmak zorunda hissetmezler. Onun anlayışına göre, sadece zühdle uğraşmak yerine "dünyayı, ukbayı, varlığı ve terki terketmek" gerekir. 'Terk' bu anlamıyla seyr ü sülûkün nihâyetidir.[78]

[74] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 288.
[75] Bunlar; az yemek, az uyumak, az konuşmak ve halktan uzak olmaktır.
[76] Tûsî, *el-Luma',* 72-73.
[77] Vahit Göktaş, *Tasavvuf Yazıları, (İlk Dönem Müellif Sûfilerinden Kelabazi'nin Oruçla İlgili Yorumları),* (Ankara: İlâhiyât Yay., 2014), 217.
[78] Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 306.

İbnü'l-Mukaffa'a göre zor dönemde azla yetinmek zühd değildir; gerçek zühd, imkanlar elverişli olduğu halde bilinçli bir fedakârlığın tercih edilmesidir.[79] Bu anlayışta olan İbnü'l-Mukaffa' kişinin maddi imkanları eksiksiz olduğu zaman şuurlu bir şekilde zühd ahlakını benimsemesi gerektiğine işaret eder. Onun bu düşüncesi sonraki tasavvufî dönemlerde şu şekilde karşılık bulmuştur denilebilir: Şiblî, Kelabâzî (ö. 380/990), Serrâc (ö. 383/993) gibi sûfîler "zühd gaflettir" anlayışını benimsemişlerdir. Nitekim Şiblî bu konuda şöyle der: "Zühd ile meşgul olmak gaflettir. Çünkü dünya (bir 'şey' değildir) hiçtir. Hiçten zühd etmeye çalışmak ise gaflettir." [80]

Zühdü vera'[81] ile ilişkilendiren İbnü'l-Mukaffa' vera' olmadan aklın fayda vermeyeceğinin önemini vurgular. Veranın aslının kanaat, meyvesinin ise zafer olduğunu belirtir. Ayrıca günahkâr kişinin akıllı kişilerden sayılmayacağını dile getirir.[82] İbnü'l-Mukaffa' zühdün başlangıcı kabul edilen vera'nın yoksunluğunu aklın yoksunluğu olarak görmektedir. Bu da bizlere aklın kaynağının din olduğunu göstermektedir. Zira ona göre günahkâr kişi akıllılardan sayılmaz. Onun vera'ı zühdle bu şekilde ilişkilendirmesi bizlere hicri üçüncü asırla birlikte şekillenen tasavvuf terminolojisinde "vera'nın zühdün başlangıcı ve zühdden önceki makam" olarak görülmesini hatırlatmaktadır.

Zühd ile ilişkili olarak İbnü'l-Mukaffa' insanın dünya ve ahiret hayatındaki temel gayesini şu sözlerle açıklar:

> "Yeme ve içme nasıl bir ihtiyaçsa ilim talebi de bir ihtiyaçtır. Dünya ve ahiret mutluluğunun kazanılabilmesi için bu ihtiyaçların karşılanması gerekir. İnsanoğlunun bu dünyaya gelme amacı bedenî ihtiyaçları gidermek değildir; temel gaye aklî ve ruhî hayatı geliştirmektir. Bedenî ve dünyevî ihtiyaçların giderilmesi ise bu temel gaye içindir."[83]

Görüldüğü üzere İbnü'l-Mukaffa' dünyayı ve bedenî ihtiyaçları iki dünya saadeti için sadece bir vasıta olarak görür. İnsanın temel gayesini "aklen ve ruhen terakki" olarak belirler.

İbnü'l-Mukaffa'ın zühd anlayışı eserlerinde gördüğümüz kadarıyla dünyaya karşı bir tepki hareketi olarak görülebilir. Onun şu ifadelerine baktığımızda bu durum açıkça görülür: "Akıllı kişi dinde, ilimde ve ahlakta fazilet ehli kişiler dışında insanlardan olabildiğince uzak durmalıdır. Dinde, ilimde veya ahlakta fazilet ehli kişilerden faydalanmalıdır. Kendisini ıslah yolunda bunlarla beraber olmalıdır. Zira güzel hasletler ancak böyle fazilet ehli kimselerin yanında olgunlaşır, güzelleşir ve kişide meleke haline gelip sahibine fayda sağlar."[84] Bu düşünce zühdî anlayışın "i'tizâl bi'l-enâm" yani "halktan uzaklaşmak" kaidesiyle örtüşmektedir. Sadece din, ilim ve ahlak alanlarında kişiye fayda sağlayacak salih kimseler haricinde kişinin kendisini, kendi hakikatini keşfetmesi ve nefsini tanıması adına toplumdan ayrı kalması gerektiğine değinir.

[79] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebu's-sağîr,* 285-286.
[80] Tûsî, *el-Luma',* 72-73.
[81] Vera' sözlükte "çıkmak, korkmak, uzak durmak, el çekmek" gibi anlamlara gelir. Tasavvufî bir terim olarak, "harama düşme korkusuyla şüphelileri terk etmek" anlamındadır. Bazı sûfîler "vera' haramları, takva şüphelileri terk etmektir" demişlerdir. Bazısı da takva ve vera'ı aynı manada kullanmışlardır. Vera', şüphe içeren her şeyi terk etmek, nefsi her an muhasebe altında tutmaktır. Serrâc, vera'ı üç derecede değerlendirir: Birinci derecesi şüphelilerden sakınmaktır. İkincisi, kalbin düğümlendiği ve gönülde daralmaya sebep olan şeylerden uzaklaşmadır. Bu hali, kalp ehli kimselerin gerçekleştirebileceğini belirtir. Vera'ın üçüncü ve en üst derecesiyse, kişiye Allah'ı unutturan her şeyi terketmektir. Vera'ın birinci derecesi avamın, ikincisi havâsın, üçüncüsü ise havâssu'l-havâsın makamıdır. Vera' zühdü gerektiren bir hususdur. Cürcânî, *Ta'rifât,* 272; Tûsî, *Luma',* 70-71.
[82] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 300.
[83] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebu'l-kebîr,* 245-246.
[84] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 292.

Yine bu manada o, dünyanın bütün organları saran bir süs ve ziynet olduğunu söyler. Ona göre hikmet sahibi kişi gözünü ondan çevirir, kalbini onunla meşgul etmez. Ahireti için faydalı olan şeylere yönelir. Dünyanın kötülüğünü ilk andan itibaren kendi nefsine telkin eder.[85] İbnü'l-Mukaffa' dünyalık bir şey kaybedildiğinde kişinin hüzünlenmemesi gerektiğini de söyler. Zira kişinin dünya namına üzülmesi onun dünya ile sarhoş olduğunu ve tuğyana sürüklendiğini gösterir ki bu da onun daha büyük şeyleri/makamları kaybedip hüsranına neden olur.[86]

İbnü'l-Mukaffa'ın zühd anlayışında karşımıza çıkan önemli unsurlardan birisi de "ölüm"dür. Ona göre kişinin bu duyguyu taşıması kişiyi dünya ve dünyaya tamahtan alıkoyup şerden ve açgözlülükten muhafaza eder. Akıllı kişinin günde defalarca ölümü hatırlaması gerektiğini ifade eden İbnü'l-Mukaffa' bu duygunun kalben hissedilmesinin önemine dikkat çeker.[87] Yine ona göre dünya hayatının geçiciliğinin ölümle hatırlanması, ahiret hazlarının dünya hazlarına tercih edilmesi akıllıca bir iştir. [88]

Dünyanın lezzetinden dolayı ahiretinden gafil olanın aklı olmadığını ifade eden İbnü'l-Mukaffa' bu bağlamda "saîd" ve "şakî" kavramlarını kullanır. "Saîd"i "ahireti için rağbeti sürekli Allah'a olan kişi" olarak tanımlar. Ona göre zahiren bu kişinin dünyası yıkılsa da, dünyadaki her şeyden zühd ehli olsa da yine dünyadan nasibi olana ulaşır. Dünyada ferahlık veren şeylerden nasiplenir. "Şakî" ise dünyada şeytana rağbet eden kişi"dir. Bu kişinin dünyadan başka bir nasibi olmayıp Allah Teâlâ onu tercih ettiği dünyayla meşgul eder.[89]

2.4.Nefs ve Terbiyesi

Nefs, 'ruh, akıl, cevher, öz, can, azamet, izzet, benlik'[90] gibi birçok anlam barındıran Arapça bir kelimedir. Tasavvufta ise "kendisinde iradî hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latif bir cevher" manasındadır. Sûfîlere göre nefs, kulun kötü fiillerinin, büyüklenme, hased, öfke, tahammülsüzlük, kötü ahlâk gibi çirkin huy ve niteliklerin adı olmuştur.[91] Nefs, insanın manen yükselmesine mani olan, sürekli kötülüğü emreden 'emmâre' vasfından dolayı insanı sürekli erdemsizlik ve reziletlere yönlendiren bir özelliğe sahiptir. Bu özelliğine dolayı "nefis terbiyesi" hem ahlakçıların hem de sûfîlerin gündeminde olan bir konudur.

Nefsin bilinmesi, tanınması veya farkındalığı olarak ifade edilen "marifet'u-nefs" kavramı da bu iki düşüncenin alanına giren konulardandır. Bu konuda farklı görüşler bulunmakla beraber genel itibariyle tasavvufta nefsin ma'rifeti/tanınması aklî düşünce ile olamayacağı söylenir. Sûfîlere göre kişinin kendisini ve nefsini tanıması Allah'ın kulun kalbine attığı bir nur sayesinde olur. Allah'ın kalbe attığı bu nurla kişi önce kendi nefsini sonra da Rabb'ini tanır. Cenâb-ı Allah bu nuru, kalbi şeriata ve sünnete bağlı ve ameli de bunlara uygun olanlara

[85] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 292.
[86] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 288.
[87] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 287.
[88] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebu's-sağîr,* 285-286.
[89] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 301.
[90] "Kur'ân-ı Kerîm'de ise birçok farklı anlamlarda kullanılan nefs kelimesi; zâtullah, insan ruhu, kalb-sadr, insan bedeni, bedenle birlikte ruh, insana kötülüğü emreden kuvvet (Taha, 20/141; Maide 5/116; Yusuf, 12/18; Taha, 20/96; Fecr, 89/27; En'am 6/93; Zumer 39/42; Yunus, 10/100; Neml, 27/14; Al-i İmran, 3/ 146; Enbiya, 21/ 35; Bakara, 2/286; En'am, 6/152) gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ruh anlamında da ifade edilen nefs kelimesi, kulun kötü huy ve davranışları, kötü his ve huylar anlamında kullanılmaktadır. Bu kötü huy ve davranışlar dünyadaki savaşlardan daha zordur. Göz görme, kulak duyma, burun koku alma ve ağız tat alma yeri olduğuna göre; dinleyen, gören, koku alan ve tadan ancak insandır. İnsan da bir bütün olduğuna göre iyi vasıfların yeri ruh ve kalb, kötü vasıfların yeri de nefsdir." Bu konuda Bkz. 'Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiye, 2009), 187.
[91] Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü,* 1992, s. 115; Cürcânî, *Ta'rifât,* 263.

verir.[92] Ancak İbnü'l-Mukaffa'a göre bu durum akılla da olabilir. Ancak bu aklın İslam'la terbiye edilmiş ve olgunlaşmış olması gerekir. İbnü'l-Mukaffa'a göre akıllı insan iki aynaya sahip olmalıdır. Birinciyle nefsinin kötülüklerini görüp nefisini küçük görür. Gücü yettiğince onları ıslaha çalışır. İkinci ile diğer insanların güzelliklerini görerek onları kendisinde peyda ederek onlarla tezyin olmaya çalışır.[93] Burada "kişinin kendi kusurlarını ve başkasındaki güzellikleri görme" algısı hem ahlak hem de tasavvuf ilmi açısından önem arzetmektedir. Zira kişi böyle davrandığına ahlaken olgunlaşmakla beraber İbnü'l-Mukaffa'ın deyimiyle aklen ve ruhen yükselir. Bu manada şu hususlara da değinir:

> "Akıllı kişi edepteki, ahlaktaki, dindeki ve şahsi görüşündeki kusurlarını sayıp aklında tutmalı veya bir kitaba yazmalıdır. Bunları sürekli nefsine arz edip nefsin ıslahı için kendisini zorlamalıdır. Bunu kendine görev addederek günde bir veya haftada yada ayda bir-iki kusurunu ıslah etmeye çalışmalıdır. Ne zaman bir kusurunu ıslah ederse siler. Kusur hala kendisinde varsa üzülür. Akıllı kişi kusurları ıslah etmede söylediğimiz gibi insanların iyiliklerini araştırıp ezberlemesi ve nefsini bu iyilikleri yapması için zorlamalıdır."[94]

Kişinin her haliyle imtihanda olduğuna dikkat çeken İbnü'l-Mukaffa'a göre Allah Teâlâ bir şeyi emreder ve o şeyin zorlukları ile kişiyi sınar. Bir şeyi de yasaklar onun tatlı yönüyle imtihan eder. Kişi, iyiliklerden sadece hoşuna gideni yapıyorsa, kötülüklerden de sadece hoşlanmadığı şeyleri yapmıyorsa o zaman şeytana zayıf yönlerini göstermiş ve kendi ipini onun eline vermiş olur. Bu sefer şeytan kişiye iyiliklerden hoşuna gideni de meşakkatli gösterir, hoşuna gitmediği şeyleri ise tatlı gösterir. Bu durumda kişinin yapması gereken şey sevdiği iyiliklerin zorluklarına katlanması, kötülüklerin de hoşuna giden yönlerinden sakınmasıdır.[95]

İbnü'l-Mukaffa' kişinin başkalarından önce kendisini terbiye etmesi gerektiğini vurgular. Zira kişinin kendini eğitip terbiye etmesi başkalarını eğitip terbiye etmesinden önce gelir. Aynı şekilde halkı terbiye edecek alim, eğitimci veya önderlerin "tebliğ"den önce "temsil"e öncelik vermeleri gerektiğinin altını çizer.

> "Bir kimse dinde öncü olacaksa öncelikle kendini eğitmeli, yaşantısına, yediklerine, sözlerine ve çevresine dikkat etmelidir. Böylece eylemleri ile vereceği ders sözlerinden daha etkili olur. Hikmetli söz kulağa hoş geldiği gibi hikmetli fiil de göze hoş gelir. Kişinin kendini eğitip terbiye etmesi başkalarını eğitip terbiye etmesinden önce gelir."[96]

İbnü'l-Mukaffa'ın nefs terbiyesi düşüncesinde öne çıkan hususlardan birisi "nefs muhasebesi"dir. O, kişinin nefsine mağlup olmaması için gün içerisinde kendisine dört saat ayırması gerektiğini söyler: Birinci saatte kul Rabbiyle baş başa kalıp her türlü niyazda bulunmalıdır. İkinci saatte nefsini hesaba çekmelidir. Üçüncü saatte ona nasihat edecek ve ayıplarını gösterip düzeltecek dostlarıyla bir araya gelmelidir. Dördüncü saati ise helal ve güzel olan nimetlerle bedeni ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Kişi bu hususlara riayet ederse günün kalanında da nefsine mağlup olmaz.[97] Ona göre akıllı kişi büyük günahlardan ve ayıplardan kanaat ve nefis muhasebesinin yardımıyla selamette olur.[98]

[92] Ahmet Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl et-turuku's-sûfiyyeti*, Thk, Edîb Nasrullah, (Müessetu İntişari'l-Arabî, 1997), 210.
[93] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 298.
[94] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 287.
[95] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 292.
[96] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 289.
[97] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 288.
[98] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 300.

Akıllı kişilerin en faziletlisini "nefsini cezalandıran ve ondan gafil kalmayan kişi" olarak gören İbnü'l-Mukaffa'a göre bu kişinin gece-gündüz, hırsını kesecek ve kalbine tesirde bulunacak ölümü çokça hatırlaması gerektiğini zikreder. Zira ölümü hatırlamada, kötülüklerden alıkoyma ve panikten sakındırma vardır.[99]

İbnü'l-Mukaffa' kişinin nefsini terbiye etmesi için "akıllı kimseler" diye isimlendirdiği hidayeti bulmuş salih kimselerle beraber olmayı gerekli görmektedir. Ona göre böyle kişiler kişinin hem bedenini hem aklını hem de ruhunu muhafaza eder. Buna alışıp kendini onlara teslim etmelidir. Kişi nefsini unutup gaflete düşse bile onların gafil kalmayacağını bilmelidir.[100] İbnü'l-Mukaffa'ın bu yaklaşımı bizlere tasavvufî eğitimin esası ve en önemli unsuru olan mürşid-i kâmili hatırlatmaktadır. Mürşid kelimesi "rehber, delil, kılavuz, dalaletten önce doğru yolu gösteren şeyh, pir, eren"[101] gibi anlamlarda kullanılır. Kişinin gerek şahsî gerekse ruhî eğitiminde bir rehberinin olması tartışılamaz bir olgudur. Kur'ân'da da rol-model olarak Hz. Peygamber (s.a.s) gösterilerek O'nun Üsve-i Hasene yani en güzel örnek olduğu[102] hususu vurgulanmıştır. Başka âyetlerle[103] de bu durum teyit edilmiştir. Hz. Peygamber'in varisleri, ümmetin Rabbânî âlim ve hakiki sûfîleri de Müslümanlar için bir örnek ve rol-modeldir.

Öte yandan nefs terbiyesinde kişinin manevi bir rehberinin olması gelişim psikolojisi açısından da önemli görülen meselelerdendir. Manevi rehber, yeni başlayanın transpersonal (kişi ötesi) boyuta uyanışını kolaylaştırıcı bir işleve sahiptir. Rehber, yeni başlayanın transpersonal bölgeye geçebilmesine, orada keşfettiği boyutları talibin kişiliğiyle ve hayatının dokusuna bütünleştirmesine yardımcı olan bir köprüdür.[104]

Şimdi de nefsin yaradılışı ve emmâre vasfından dolayı insanda varolan ve terbiye etmesi gereken erdemsizlikler ile kalbin ve ruhun güzelliklerinden kaynaklanan erdemleri İbnü'l-Mukaffa'ın penceresinden görmeye çalışacağız.

2.5.Erdem ve Erdemsizlik

Nefs, insanın aklen, ruhen ve manen yükselmesine mani olan, emmâre vasfından dolayı insanı sürekli erdemsizlik ve reziletlere yönlendiren bir özelliğe sahiptir. İnsanda yaradılış itibariyle mevcut olan erdemsizliklerin kaynağı nefstir. İnsanın bu dünyada en sevdiği şeyin kendi 'nefsi/can'ı olması hasebiyle nefsle mücadele etmek, ona boyun eğdirmek meşakkat gerektiren bir durumdur.

Kişinin kendisinde gerçekleştirmesi gereken güzel vasıflardan bahsederken İbnü'l-Mukaffa' şu hususlara dikkat çeker:

> "Akıllı kişinin yapması gereken, insanların güzel hasletlerini araştırıp muhafaza etmesi ve zikrettiğimiz gibi kendine şiar edinmesidir. Akıllı insan, mümkün mertebe, ilim sahibi, dindar ve ahlaklı insanlarla arkadaşlık kurup onlardan istifade etmelidir. Çünkü güzel davranışların gelişimi ve ihyası ancak bu şekilde mümkündür. Fazilet sahibi için güzel hasletlerde ona uyan, ona katkı sağlayan ve bu davranışların kalıcı olmasına yardımcı olandan daha yakın bir arkadaş ve dost yoktur. Bundan dolayı

[99] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 287.
[100] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 288.
[101] Cürcânî, *Ta'rifât,* 221; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* (İstanbul Kabalcı Yay., 2012), 263.
[102] Azhâb, 33/21.
[103] Ra'd, 13/7; Lokmân, 31/15.
[104] J. Marvin Spıegelman vd., *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, trc. Ramazan Kutlu, Kemal Yazıcı, (İstanbul: İnsan Yay., 1994), 63.

büyüklerimiz, âlimlerle yetişen düşük zekâlıların arkadaşlığını, cahillerle yetişen zekilerin arkadaşlığından daha sevimli olduğunu söylemişlerdir."[105]

İbnü'l-Mukaffa', kişinin başkasına ahlâkî telkinde bulunmadan önce kendine öğüt vermesi, erdemli bir hayatı evvelen kendisinin yaşaması gerektiğini ifade edip[106] hikmete uygun yaşamanın, hikmetli söz söylemekten çok daha etkili olduğunu belirtmektedir.[107] Ona göre kötü komşu, kötü dost ve kötü arkadaşa karşı sabırlı olmak kişiyi hatadan korur.[108] O, insanları dünya ve ahirete bakış açılarına göre şu dört sınıfa ayırır: Ahireti için çaba sarf ederken dünyasını heder edenler, dünyası için çaba sarf ederken ahiretini unutanlar, dünyasını ve ahiretini göz önünde bulundurup ikisinin de hakkını eda edenler, dünya ve ahiret nasibini dünyası için kullananlar.[109] Eserlerine ve ahlak anlayışına bakarak İbnü'l-Mukaffa'ın bu dört sınıftan "dünyasını ve ahiretini göz önünde bulundurup ikisinin de hakkını eda edenler"in tercih ettiği söylenebilir.

İbnü'l-Mukaffa' kişinin öğrenmesi gereken en faziletli şeylerin "Allah'ın ve hikmetinin sevgisi, O'na ibadet etmek ve bunu yakınlarına da öğretmek"[110] olduğunu söyler. Burada o, "Allah'ın sevgisi, hikmet, ibadet ve ilim" olmak üzere dört erdem ve faziletten bahsetmiştir. Bir başka yerde de en faziletli amelleri "öfke anında doğruyu söylemek, darlık vaktinde cömert olmak ve güç ve iktidar esnasında affetmek" [111] şeklinde sıralar.

Kişinin sahip olması gereken, hem bu dünyada hem de manevi yolculuğunda ona rehber olacak erdemlerin en önemlilerinden birinin "sabır" olduğunu söyleyen İbnü'l-Mukaffa' sabrın esas itibariyle iki çeşidi olduğunu söyler: "Birisi, kişinin sevmediği şeylere karşı sabır; diğeri de kişinin hoşuna giden şeylere karşı sabırlı olmasıdır. Hoşuna gitmeyen ve tahammül etmen gereken şeylere karşı sabır, daha büyüktür." [112]

"Kötü insanların bedenen, iyi insanların ise ruhen daha sabırlı" olduklarına dikkat çeken İbnü'l-Mukaffa' övgüye mazhar olacak sabrın şu hususlarda temayüz ettiğini belirtir:

1. Nefse karşı hâkimiyeti
2. Olaylara karşı tahammül
3. Zorluklara karşı iyimserlik durumu
4. Duygu ve düşünce kontrolü esnasındaki tavır
5. Nefsin arzu ve isteklerine karşı sabır
6. Heva ve arzularla mücadeledeki devamlılık
7. Kararların basiretle uygulaması[113]

Zikredilen bu hususların yanısıra İbnü'l-Mukaffa' dine, hayata ve ahlaka dair döneminde örnek sayılacak hikemî bir düşünceye sahiptir.[114] Onun hikmet ve ahlak düşüncesi madde esaslı olmayan, ruha hitap eden, "merhamet" esaslı, sevgi üzere kurulu, fazilet aşılayıcı ve insan merkezlidir. Hikmet anlayışında özellikle ahlakın tezhibine çok önem vermiştir. O bu düşüncesiyle birlikte "îsâr, mürüvvet, şecaat, cömertlik, şeref, tevazu, saygınlık" gibi güzel huy ve faziletleri öncelemiştir. O, kişideki "adalet" vasfının "rahmet" ile, "akl"ın "verâ" ile, "kuvvet"in "affetme" ile, "şeref"in "tevazu" ile, "zevk ve lezzetin" "nefs ve neslin korunma

[105] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 287.
[106] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebu'l-kebîr,* 250.
[107] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebu'l-kebîr,* 270.
[108] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr,* 268.
[109] İbnü'l-Mukaffa',*el-Edebu's-sağîr,* 290.
[110] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 293.
[111] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 297.
[112] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr,* 268.
[113] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr,* 268.
[114] Merdem, *İbnü'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, 32.

duygusu" ile, "dostluk"un "îsâr" duygusu ile beraber olması gerektiğini vurgular.[115] Temelde onun ahlak ve hikmet anlayışı şu esaslar üzere kuruludur: "Takva, ahiret işlerine önem vermek, Allah'ın rızası, dinin emirlerini tazim, ibadet, riyazet, zühd, kanaat, îsâr, hayır işleri, şecaat, kerem, bireysel ve toplumsal işlere önem vermek."

İbnü'l-Mukaffa'ın ahlak anlayışında öne çıkan bazı erdemleri böylece sıraladıktan sonra şimdi de nefsten kaynaklanan ve tedavi edilmesi gereken bazı kötü ahlak ve erdemsizlikleri görmeye çalışalım.

İbnü'l-Mukaffa' kötü huyları sıralarken bunların başında "kişinin kendi nefsini tanımaması, nefsinin farkında olamaması" olduğunu zikreder. Ona göre insanın en kötü ayıbı kötülüklerinin kendisine gizli kalmasıdır. Çünkü kötülükleri ona gizli kalmışsa o kişi başkasının güzelliklerini göremez. Kendi ayıbını ve başkasının güzelliklerini göremeyen kişi farkına varamadığı kötülüklerinden de kurtulamaz. Başkasında bulunan güzellikleri göremediği gibi bunlara ebediyen ulaşamaz.[116]

Ona göre ahlaksız kişi şu sıfatları taşımaktadır:

1. Güzel sözlü, kötü fiildir.
2. Zahiren öfkeden uzaktır.
3. Hasede yakın olup yeri geldiğinde bu duyguyu sahiplenir.
4. İçten zalimdir.
5. Nefret ve kin taşır.
6. Kendisini cömert göstermeye çalışır.[117]

Ona göre ahlaksızlığın ve günahların başı yalandır. Yalan, günahların temelini oluşturduğu gibi, günahları korur ve kalıcı hale getirir. Yalan "güven, inkâr ve mücadele" olmak üzere üç renge bürünür. Şöyle ki yalan, sahibine aldatıcı bir güven verip şehvetleri süslü gösterir. Kişide işleyeceği günahın hiçbir zaman ortaya çıkmayacağı düşüncesini oluşturarak onları günah işlemeye cesaretlendirir. Yaptıkları günahlar ifşa olunca inkâr ederek hakka karşı diretirler. Zor duruma düşünce de tartışarak batılı savunur ve delil getirmeye çalışırlar. Israrla hakka boyun eğmeyerek sapkınlık ve ahlaka ve namusa aykırı davranışlar içine düşerler."[118]

İnsanı ahlaksızlığa götüren başka bir rezilet de "haset"tir. Kötü ahlak ve reziletlerden sayılan haset ona göre kişinin kendisine yaptığı en büyük eziyettir. Bu duyguyu taşımak kişiye azaptır. Zira haset kişiyi peyderpey akrabalarından, akranlarından ve dostlarından uzaklaştırır. O, kişinin haset duygusunu taşıması yerine gönlünü ve niyetini Allah için düzeltip haset duyacağı kişiden faydalanması gerektiğini söyler. Şöyle ki haset duyduğu kişi kendisinden daha fazla ilim sahibiyse ilminden, malı daha çok ise beraber çalışarak malından, kendisinden daha üst mertebedeyse hacetini makamına arzedip bulunduğu makamdan istifade etmelidir.[119]

Bunların yanı sıra İbnü'l-Mukaffa'ın kötülediği, tedavi edilmesi gerekli ve kişinin kendini koruması gereken vasıflardan öne çıkan diğer bazı hususlar da şunlardır:

> "*Ucb* aklın afetidir. *Heva* ve *heves* de iffetin afetidir. *Cimrilik* hırsı doğurur. *Münakaşa* dilin fesadıdır. *Kibir* ve *öfke* cehaletten doğar, *gurur* sefihlikten kaynaklanır. *Rekabet* düşmanlığın kardeşidir. *Kişinin bildiğiyle amel etmemesi*, bu konudaki ihmalkârlığı ve ilgisizliği dininin afetidir. Bir hayrı murad ettiğin zaman

[115] Merdem, *İbnu'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, 37.
[116] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 301.
[117] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 297.
[118] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 297.
[119] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr,* 269.

acele et ki heva ve hevesin bu düşüncenin önüne geçmesin. Bir şerre yeltendiğin zaman da bunu ertele umulur ki terkedersin.[120] Günahkâr kişi akıllılardan sayılmayacağı gibi yalancı kişi de iffetlilerden sayılmaz. *Yüzüstü bırakan* kerem sahibi sayılmadığı gibi *nankörlük* edende de hayır yoktur.[121]

"Bil ki birçok insan, kızınca kızgınlık halinde kendisini kızdıranların dışındakilere karşı asık yüzlü olabilir. Suçu olmayanlara karşı da kötü söz söyleyebilir. Daha önce cezalandırmak istemediği kimseleri cezalandırabilir, dili ve eliyle daha önce yapmak istemediği şiddeti bu durumda yapabilir. Öfkesi geçince de yanında önemli bir konumu olmayan insanlara da ikramda bulunabilir, vermek istemediği kişilere verebilir, ikramda bulunmak istemediği kişiye -hak etmediği ve sevmediği halde- ikramda bulunabilir. Bu davranıştan bütünüyle sakın! Çünkü en kötü yönetici, iktidar gücüne dayanarak kızdıklarında aşırı öfkelenip çabuk yumuşayanlardır. Aklı karışıp çıldıran veya deli olan, kızınca kızgınlık halinde kendisini kızdıranların dışındakileri cezalandırması ve yumuşadığında ikramda bulunmak istemediği kişiye ikramda bulunması, böylelerinin özelliğidir."[122]

SONUÇ

Ahlâkî ilimlerle Tasavvuf'un hangi meselelerde kesiştiği veya ayrıştığı sorusuna cevap bulmaya çalıştığımız bu araştırmada İbnü'l-Mukaffa'ın ahlâk anlayışıyla sûfîlerin zühd ve ahlâk anlayışı arasında pek çok ortak nokta tespit edilmiştir. Öncelikle hicri ikinci asrın önemli şahsiyetlerden olan İbnü'l-Mukaffa' diğer ilimlerin yanı sıra ahlâk alanıyla da iştigal etmiş bir ahlâk düşünürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada tespit ettiğimiz ilk bulgulardan biri onun *el-Edebu's-sağîr* ve *el-Edebu'l-kebîr* isimli eserleri ilk ahlak kitapları arasında zikredilmesi gerektiğidir. Zira İslâm literatüründe ahlâk kitaplarının ilk örnekleri düşünürün *Kelîle ve Dimne Tercümesi* ile 'Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd*'ü olarak karşımıza çıkarken bu eserlerinden bahsedilmez. Ancak bu eserler hikmet, edeb, nasihat ve ahlaka dair konuları ihtiva etmektedir.

Onun temel ahlâk düşüncesini tasavvufun ahlâk prensipleriyle karşılaştırmalı olarak benzer ve farklı yönleriyle ortaya konulduğu bu çalışmada şu hususlarda benzerlik olduğu tespit edilmiştir:

Onun düşüncesinde "din" olgusunun her şeyin aslı ve esasını oluşturduğu görülmüştür. İslâm'ın zâhirî yönü olan şeriatla İslâm'ın bâtınî yönü ve işin özü olan hakikat ilminin varlığı İbnü'l-Mukaffa'da "din-edeb/hikmet" ikilisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun din anlayışı "din-akıl-edeb" üçgeninde şekillendiği görülmekle birlikte din; akıl ve edebin esası, akıl; edebin vasıtası ve edeb de aklın olgunlaşması ve saflaşmasını sağlayan temel öğedir. Ayrıca aklın görevini tam olarak yerine getirmesi ve kemale ermesi için 'din'e tabi olmalıdır. Öte yandan kalbin ıslahı akıl, edeb ve ilimle gerçekleştiği hakikati de onun temel ahlak düşüncesini oluşturan temel ilkelerdendir.

İlahî tarafla irtibatlı olması durumunda aklı bir araç, bir vasıta ve hakikate ulaştıran bir yol olarak gören İbnü'l-Mukaffa'ın bu düşüncesi ile mutasavvıfların bu konudaki görüşleri arasında benzerlik olduğu görülmüştür. İbnü'l-Mukaffa'ın sûfîlerle arasında görülen bir başka ortak nokta da şudur: Ona göre zor dönemde azla yetinmek zühd değildir; gerçek zühd, imkânlar elverişli olduğu halde bilinçli bir fedakârlık durumudur. Bu anlayışı taşıyan İbnü'l-Mukaffa'ın bu yorumu sonraki tasavvufî dönemlerde Şiblî, Kelabâzî, Serrâc gibi sûfîlerin "zühd gaflettir" şeklindeki ifadeleriyle karşılık bulmuştur denilebilir. Ayrıca onun "vera'

[120] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 294-298.
[121] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağir,* 299.
[122] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr,* 250.

olmadan aklın fayda vermeyeceğinin" önemine dikkat çekmesi de bizlere hicri üçüncü asırla birlikte şekillenen tasavvuf terminolojisinde "vera'nın zühdün başlangıcı ve zühdden önceki makam" olarak görülmesini hatırlatmaktadır.

İbnü'l-Mukaffa' kişinin nefsini terbiye etmesi için "akıllı kimseler" diye isimlendirdiği hidayeti bulmuş salih kimselerle beraber olmayı gerekli görmektedir. Onun bu yaklaşımı bize tasavvufî eğitimin esası ve en önemli unsuru olan mürşid-i kâmili işaret etmektedir. Zira o kemal bulan hikmet sahibi aklı mürşidi kâmil mesabesinde görmektedir.

Ayrıca onun madde esaslı olmayan, ruha hitap eden, "merhamet" esaslı, sevgi üzere kurulu, fazilet aşılayıcı ve insan merkezli olan hikmet ve ahlak düşüncesi içerisinde birçok tasavvufî unsur taşıyan mevzularda bulunmaktadır. Hikmet anlayışındaki ana esaslardan olan "ahlakın tezhibi" tasavvuftaki "nefis tezkiyesi/tasfiyesi" metoduyla aynı muhteva sahiptir. Temelde onun ahlak ve hikmet anlayışı "takva, ahiret işlerine önem vermek, Allah'ın rızası, dinin emirlerini tazim, ibadet, riyazet, zühd, kanaat, îsâr, hayır işleri, şecaat, kerem, bireysel ve toplumsal işlere önem vermek" gibi esaslar üzere kurulu olduğundan "îsâr, mürüvvet, şecaat, cömertlik, tevazu" gibi güzel huy ve faziletlerdeki görüşleri de tasavvufun bu konulara yaklaşımıyla ortak unsurlar taşıdığı söylenebilir.

İbnü'l-Mukaffa'ın sûfîlerden farklı olarak değerlendirdiği konulardan biri nefsin bilinmesi, tanınması veya farkındalığı olarak ifade edilen "marifet'u-nefs"tir. Genel itibariyle tasavvufta nefsin ma'rifeti/tanınması aklî düşünce ile olamayacağı söylenir. Sûfîlere göre kişinin kendisini ve nefsini tanıması Allah'ın kulun kalbine attığı bir nur sayesinde gerçekleşir. Ancak İbnü'l-Mukaffa'a göre bu durum akılla da olabilir. Ancak bu aklın İslam'la terbiye edilmiş ve olgunlaşmış olması gerekir.

Son olarak İbnü'l-Mukaffa'ın dinî, ahlâkî ve felsefî yönü olan bir şahsiyet olması itibariyle mezkûr ilimlerin birbirinden etkileşimlerini ortaya koymak adına İbnü'l-Mukaffa' gibi bir kişiliğin gerek ahlakî gerek felsefî gerekse de diğer alanlarla ilgili fikirlerinin ayrıntılı bir şekilde araştırılıp gün yüzüne çıkarılması önem arzeden bir meseledir.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Mukaffa', *Âsâru İbnü'l-Mukaffa'*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989.

Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiye, 2009.

Abdurrezzâk b. Muhammed Kâşânî, *Mu'cemu ıstılâhâti's-sûfiyye*, Thk. 'Abdul'âl Şâhîn, Dâru'l-Menâr, 1992.

Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât,* Mektebet-u Lübnân, 1985.

Ahmet Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl et-turuku's-sûfiyyeti*, Thk, Edîb Nasrullah, Müessetu İntişari'l-Arabî, 1997.

Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm,* Kahire: Mektebetü'l-Usre, 1997.

Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *Neşru'l-mehâsînu'l-ğaliyye fî fadli meşâyıhı's-sûfiyye,* Thk. Halîl 'İmrân Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-'İlmiyye, 2000.

Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *er-Risaletu'l-Mekkiyye fî tarîki sâdâti's-sûfiyye,* Câmi'atu Tokyo, no: 8.

Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el- Yâfiî, *el-İrşâd ve't-tatriz fî fadl-i zikrillahi ve tilâveti Kitâbihi'l-'Azîz,* Thk. Muhammed Edîb Câdır, Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-'İlmiyye, 2003.

Avcı, Necati, "Abdullah b. Mukaffa' Hayatı ve Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 1994/ I.

Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm eş-Şeybânî el-Kıftî, *İhbâru'l-ulema bi ahbâri'l-hukemâ,* thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2005.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü,* Ankara: TDV Yayınları, 1983.

Chokr, Melhem, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, trc: Ayşe Meral, (İstanbul, 2002),
Çağrıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: İFAV, 1989.
Demirli, Ekrem, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
Demirci, Mustafa, "Abdullah İbnü'l-Mukaffa'ın "Risâletü's-sahabe" Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme", *İstem*, 6/12, Aralık 2008.
Durmuş, İsmail, "İbnü'l-Mukaffa'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2000, XXI.
Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, thk: 'Abdulhalîm Mahmûd, (Dâru'l-Kutûbi'l- Hadîsiyye, 1960.
Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut: Dâru Mektebet-i Hilâl, 1423.
Gözütok, Şakir, *İslâm'ın Altın Çağında İlim* (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2012.
Göktaş, Vahit, *Tasavvuf Yazıları, (İlk Dönem Müellif Sûfilerinden Kelabazi'nin Oruçla İlgili Yorumları),* Ankara: İlâhiyât Yay., 2014.
Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, *Kelam*, 3. Baskı, Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
Halîl Merdem, *İbnu'l-Mukaffa, Eimmetu'l-edeb*, (Hindawi Yay., 2017)
Hüseyin Ali Cum'a, "İbn el-Mukaffa' ve Tühmetü'z-zındıka", *Sekâfetuna li'd-dirâsâti ve'l-buhûs,* V/XVIII.
İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Trc: Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
Kılıç, Mahmud Erol, *Tasavvuf Düşüncesi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2014.
Komisyon, *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yay., 2012.
M.Sait Mertoğlu, "Tefsir", *DİA,* İstanbul: TDV Yayınları, 2011, XXXX.
Mez, Âdem, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti-İslâm'ın Rönesansı*, Trc. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, Trc: Ramazan Şeşen İstanbul: Bilnet Yay., 2019.
Muhammed Selîm el-Cündî, *Abdullâh b. el-Mukaffa'*, Dımaşk: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1355.
Muhammed Fâzıl İbn Aşur, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, Trc. Ömer Pakiş-Bahattin Dartma, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
Muhammed Ebu Zehrâ, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Trc. Sıbğatullah Kaya, Ankara: Anka Yay., ty.
Muhammed Kürd Ali, *Resâilü'l-büleğâ,* Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ: 1913.
Muhammed b. Tayyib Bakıllâni, *İ'câzu'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Şerif Sekkâr, Beyrut, 1990.
Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl* Trc: Osman Arpaçukuru, İstanbul: Beyan Yay., 2018.
Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Trc: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay. 2015.
Saruhan, Müfit Selim, "İslâm Düşüncesinde Ahlâk İlmi", *Eskiyeni* 28/2, Haziran 2014.
Spıegelman, J. Marvin, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, Trc. Ramazan Kutlu, Kemal Yazıcı, İstanbul: İnsan Yay., 1994.
Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Ârabî: el-Asrü'l-Abbâsî el-evvel,* 16. Baskı, Kahire: Daru'l-Me'ârif, ty.
Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm,* Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993, IX.
Şihâbuddîn Ömer es-Sühreverdî,, *Avârifü'l Maârif*, Trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yay., 2010.

Tritton, A. Stanley, *İslam Kelamı*, Trc. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* İstanbul Kabalcı Yay., 2012.
Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul:1994.
Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
Ziyâ Tu'ma Abdu'l-Hüseyn et-Tâlikânî*, Eseru kelâmu İmam Ali fî nesri'l-Arabiyyi hatta nihâyeti'l-karni's-sânî li'l-hicreti el-Hasan Basrî ve İbnü'l-Mukaffa' unmuzecen*, Irak: Muessetu ulûmi nehci'l-belâğa: 2016.

HİCRİ İKİNCİ ASIRDA DİN FELSEFESİNİN İZLERİ

(آثار الفلسفة الدينية في القرن الثّاني الهجر)

Saim Gündoğan

Dr. Öğr. Üye., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Dr. Asst. Prof., Hakkâri University, Faculty of Theology, Deparment of Philosophy of Religion, Hakkâri, Turkey

saimgundogan@hakkari.edu.tr, orcid. 0000-0002-0150-7239

GİRİŞ

Dinin felsefî açıdan ele alınması şeklinde ifade edilen din felsefesi tabirinin felsefe literatürüne girişi yakın bir zamanda olmuştur. G.W.F. Hegel (ö.1831)'in *Lectures on the Philosophy of Religion (Din Felsefesi Üzerine Konferanslar)* isimli eseri, din felsefesi tabirinin filozoflar arasında kullanılmasına kaynaklık etmiştir. Ancak bu durum, din felsefesinin, konuları itibariyle, Hegel ile ya da Hegel'den sonra ortaya çıktığı manasına gelmez. Nitekim din felsefesinin konuları ve bu bağlamda ileri sürülen problemlerin ve tartışmaların izleri felsefe tarihine kadar uzanır.[1] Ancak bu çalışmada din felsefesinin izleri felsefe tarihinde değil, hicri ikinci asırda irdelenecektir.

Her devrin, düşünürlerinden beklediği birtakım vazifeleri vardır, keza her düşünce kendi döneminin problemlerine ışık tutar. Bu manada insanoğlunun yaşam serüveninde karşılaştığı bazı metafiziksel problemler öne çıkar. Dinde ve felsefede söz konusu edilen bu problemler, düşünce tarihinin hemen hemen her çağında görülmüştür. Genel karakteri dinî bir dünya görüşü kurmak olan İslâm düşüncesi, sözü edilen gelişmenin dışında kalmamıştır. Nitekim tarihî süreç içinde Kur'an ve Sünnet merkezli İslâm dini muhitinde Tefsir, Hadis, Hukuk, Tasavvuf ve Kelâm gibi dinî ilimler kurulup geliştirilmiştir. Kelâm ilmiyle belli derecelerde ortak sorunları paylaşan bir felsefe hareketi de sözü edilen ilimlere paralel olarak kurulmuş ve geliştirilmiştir. Bu felsefî hareket, ilgili yerlerde ayrıntılı bir şekilde belirtileceği üzere, bir din felsefesi anlayışıyla gelişimini sürdürmüştür. Bu anlayışların gün yüzüne çıkarılması, aydınlatılması ve ele alınması din felsefesi disiplini açısından son derece önemlidir. Böylelikle bir yandan İslâm düşünce tarihinde din felsefesinin önemi ve değeri, öte yandan düşünce tarihinde din felsefesinin izleri ortaya konulacaktır. Ayrıca bu dönemde ortaya konulan din felsefesi ve konuları hakkında daha önce müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle, hicri ikinci asır ile ilgili din felsefesi disiplinine dair ortaya konulacak yaklaşımlar veya tartışmalar, din felsefesine yeni bir ışık tutmayı hedeflemektedir. Bilimsel araştırma yöntemlerinden literatür tarama yöntemi ve karşılaştırma yöntemine başvurulan bu çalışmada, hicri ikinci asırda İslâmî ilimlerin gelişimine ve felsefeye genel bir bakış ile din felsefesi ile ilişkili konuları ele alan belli başlı düşünürlerin temel yaklaşımları ele alınacaktır.

Hicri ikinci asırda İslâmî ilimler ele alınıp geliştirilmeye çalışılmıştır. Daha önce ele alınmayan konular incelenip işlenmiş ve yeni ilimler ortaya konulmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan gelişme ve yenilikler, beraberinde dinî ilimleri ve felsefe ilmini etkilemiş, yeni ve farklı bakış açılarının öne sürülmesine vesile olmuştur. Tercüme faaliyetlerinin yoğunlaşması söz konusu gelişme ve yeniliklerin önünü açmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda İslâmî ilimlerin gelişimi başlığı altında Tefsir, Fıkıh, Hadis, Tasavvuf ve Kelam ilimlerinden ve bu ilimlerdeki gelişmelerden; felsefeye genel bir bakış başlığı altında ise felsefeden söz edilecektir.

1 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 11. Baskı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 1.

Hicri ikinci asırda felsefe ile ilgili gelişmeler, hicri birinci asırda felsefî konuları ihtiva eden eserlerle ilgili başlatılan çalışmalardan etkilenmiştir. Ancak bu dönemde felsefeye olan ilgi daha fazla artmış ve bu bağlamda felsefe ile ilgili Antik Yunan eserleri, Hintçe, Farsça, Süryanice ve Pehlevice eserler tercüme edilmiştir.[2] Yoğun bir şekilde yapılan tercümelerin İslâm dünyasında fikri hareketlerin doğmasına ve yeni tartışmaların yapılmasına sebep olmuştur. Bu bakımdan Antik Yunan felsefesinden ve özellikle Platon (M.Ö.ö.348), Aristoteles (M.Ö.ö.322) gibi filozoflardan etkilenen mütefekkirler ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, bu dönemde bir düşünce hareketliliği yaşanmıştır. Bu hareketlilik, hem mantık ile ilgili hem de felsefî konuların ana temalarını içeren eserlerin yazılmasına vesile olmuştur. Böylelikle de sonraki telakkileri etkileyen felsefî yaklaşımlar ortaya konulmuştur.[3]

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise hicri ikinci asırda din felsefesinin izleri bağlamında Ebu Muhammed Abdullah İbnü'l Mukaffa' (ö.142/759), Câbir bin Hayyân (ö.200/815), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/840?-850?) ve İbrahim Nazzâm (ö.231/845)'ın din felsefesi hakkındaki yaklaşımları ortaya konulacaktır.

İbnü'l Mukaffa''nın temel düşüncesi, siyaset, eğitim ve ahlak alanları üzerine yoğunlaşmıştır. Felsefe, din ve bilim hususundaki yaklaşımları sözü edilen üç alanla ilişkilidir. Bu bağlamda onun düşünce dünyası, rasyonel, gerçekçi ve eleştirel bir tutum çerçevesinde ortaya konulmuştur. Onun felsefe (hikmet) geleneği, Antik Yunan ve Fars düşüncesine dayanmaktadır.[4]

İbnü'l Mukaffa''nın din felsefesi hakkındaki görüşlerine gelince, din olgusu ve akıl yetisini öne çıkaran düşünür, din felsefesinin en temel konusu olan Tanrı merkezli bir perspektif geliştirmektedir.[5] Tanrı'nın varlığı konusunda teleolojik delilin argümanlarına dikkat çekmiştir.[6] Bununla birlikte ona göre, dinî inanç ve düşünce şekli arasında fark vardır. Bu nedenle din ve felsefî düşünmeyi birbiriyle karıştırmamak gerekir.[7] Dahası İbnü'l Mukaffa', din felsefesinin konularından olan din-ahlak ilişkisi hususundaki görüşleri, İslâmî kaynaklarda ele alınan din-ahlak ilişkisinin tutarlı ilk örnekleri arasında gösterilebilir.[8]

Câbir b. Hayyân, Simya ve Kimya ilminde öne çıkmakla birlikte sistemli bir felsefe anlayışı geliştirmiş[9], ilimler sınıflandırmasını din ve dünya ilmi diye iki temel kategoride ileri sürmüştür.[10] Akıl yetisine önem veren Câbir'in felsefe ve bilim anlayışı, Aristoteles ve kendinden önceki telakkilerden etkilenerek ortaya konulmuştur.[11] O, genelde felsefenin, özelde din felsefesinin birçok konusuna temas etmiştir. Teist bir ulûhiyyet anlayışına sahip olan düşünür, Tanrı'nın delillerinden kozmolojik, teleolojik ve güzellik gibi delillere atıf yapar.

2 Celaluddin Abdurrahman b. Ebu Bekr Suyutî, *el-Vesail ilâ ma'rifeti'l-evail*, thk. Muhammed Zeynehim Muhammed Azib (Kahire: Darü'l-Afaki'l-Arabî, 2003), 229; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Thology*, 2. Ed. (Edinburg: Edinburg University Press, 1985), 34.

3 Louis Gardet, "Hicri 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *İslâm İlimleri Enstitü Dergisi* 5 (1982), 331-351.

4 Ebû Muhammed 'Abdullah b. Mukaffa, *el-Edebü's-sağır* (Beyrut: Dâru Sâdır, tarihsiz), 15.

5 Mukaffa, *el-Edebü's-sağır*, 33.

6 Mukaffa, *el-Edebü's-sağır*, 36-37.

7 Mukaffa, *el-Edebü's-sağır*, 34.

8 Ebû Muhammed 'Abdullah b. Mukaffa, *el-Edebü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru Sâdır, tarihsiz), 30; a.mlf., *el-Edebü's-sağır*, 13-14.

9 Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân: Kitâbu'l-ihrâc mâ fi'l-kuvve ile'l-fi'l*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 317.

10 Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 38.

11 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-ahcâr alâ ra'yi Balînâs,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 379-459.

Câbir, bunu, özgün bir yaklaşımla "mizan (balance)" felsefesi ile ortaya koyar.[12] Câbir, din dili konusunda dil ve varlık özdeşliğini savunur.[13] Ölümden sonra hayat konusu bağlamında düalist insan anlayışına karşı çıkar.[14]

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, kelâmî konularda Yunan felsefesinden etkilenmiş bir şahsiyettir.[15] O'nun ulûhiyyet düşüncesi felsefî eserlerin etkisinde olgunlaşmıştır, ancak bu düşüncelerini Kur'ân dışına çıkarmamak suretiyle felsefe ile Kur'ân'ın muhtevasını birleştirme gayretinde olmuştur.[16] Onun felsefeye ve din felsefesine dair anlayışı akıl, Allah'ın varlığı ve sıfatları, din dili, âlem, Allah-âlem ilişkisi, ölümden sonra hayat ve ahlak görüşleri bağlamında şekillenmektedir. Ona göre akıl, Allah'a inanmaya ve idrak etmeye vesile olan bir yetidir.[17] Böylelikle Allah'ın mutlak aşkın ve yaratıcı bir varlık olduğu idrak edilir.[18] Allah'ın nitelikleri hususunda orta bir yol tercih ederek bir sıfat teorisi ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda, din dili konusunda "temsili dil" kavramına başvurmuştur.[19] Âlem görüşü bağlamında atom nazariyesi, âlemin hadis oluşu gibi konuları ele alır. Tanrı-evren ilişkisinde, Tanrı'nın evreni ve içindekileri yoktan yarattığını söyler.[20] Ölümden sonra hayat görüşü, ruh-beden, Cennet-Cehennem kavramları ve atom nazariyesi konuları bağlamında işlenmiştir. Din-ahlak ilişkisi görüşü ise, iyilik ve kötülük kavramları ile "aslah prensibi" çerçevesinde ileri sürülmüştür.[21]

İbrahim Nazzâm, Antik Yunan felsefesini araştıran ve ona hâkim olan bir düşünürdür. O'nun felsefeye yönelmesi, fikriyatta aklıyla hükmetmesi, felsefî görüşleri yayması İslâm'da ilk mütefekkir filozoflardan sayılmasına sebebiyet vermiştir. Vâcibu'l-vücûd, nübüvvet, hayır, şer gibi dinî meseleleri felsefî açıdan yorumlamıştır.[22] Bu bağlamda din felsefesinin temel konularından akıl, ulûhiyyet, din dili, âlem, din-ahlak ilişkisi ve ölümden sonra hayat konularına değinmiştir. O, ilkin, her türlü bilginin akıl aracılığıyla elde edilebileceğini öne sürer. Akıl, Allah'ın bilinmesi ve tanınması hususunda vazgeçilmeyecek bir role sahiptir.[23] Zira akıl yetisinden hareketle âleme dair gözlem ve istidlâl yöntemiyle Allah'ın varlığına dair kanıtlara ulaşılır. Bu açıdan "kumûn ve zuhûr teorisi"nden söz eder.[24] Ulûhiyyet görüşü çerçevesinde Allah'ın sıfatları konusunu inceleyen düşünür, âlem görüşü bağlamında "tafra

12 Hayyân, *Kitâbu'l-ahcâr alâ ra'yi Balînâs*, 399-410.

13 Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'r-Rahme,* Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971), 575-580.

14 Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 62-64.

15 Ali Mustafa el-Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf* (Mısır: Matbaatu Hicâzî, 1369/1949), 4.

16 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 38.

17 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 247.

18 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 38.

19 Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 170-194.

20 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 200.

21 Ahmet b. Yahya İbnü'l Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1988), 254; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (bsy, 2000), II: 14, 29, 44; Richard M. Frank, *The Metaphsics of Created Being According to Abul-Hudayl al-Allâf: A Philosophical Study of The Earliest Kalam* (İstanbul: Nederlands Historisch, 1966), 39-40; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden: Brill, 1994), 9; Metin Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/330-332.

22 Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârauhu'l-Kelâmiyyetu'l-Felsefiyye* (Kahire: Matba'atu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1365:1946), 67-70, 179.

23 Kadî Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkûr (bsy: en-Nazar ve'l-meârif), XII: 36.

24 Şehristani, *Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 65.

teorisi"ni ortaya koyar.[25] Nazzâm, din-ahlak ilişkisi konusunda iyilik-kötülük, husun-kubuh gibi kavramlara dikkat çeker[26] Ölümden sonra hayat konusunda ise ruh ve beden düalizmini ileri sürerek ruh kavramını esas alır.[27] Şimdi, sırasıyla hicri ikinci asırda İslâmî ilimlerin gelişimi, felsefeye genel bir bakış ile din felsefesinin izleri konuları işlenecektir.

1. HİCRİ İKİNCİ ASIRDA İSLÂMÎ İLİMLERİN GELİŞİMİNE VE FELSEFEYE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimlerin Gelişimi

İslâm medeniyeti ve düşüncesi, asırları bulan gelişmeler neticesinde gerçekleşmiştir. Medeniyet, temelde bilgi üzerine inşa edilir. Zira Kur'ân'da, İslâm düşüncesinin ilk temel taşını Müslümanlara bilgiyi edinecek yolu gösteren *"Oku"*[28] emrini vermesiyle atmıştır. Bir din olarak İslâm'ın aslî unsuru ibadet olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in *"İlim ibadetten üstündür."*[29] buyurarak, dinin asli unsurunun ibadetten çok ilme dayandığına vurgu yapması, İslâm anlayışının hem dinî değerlere hem de ilmi değerlendirmelere dayandığını ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in *"Hikmet müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır."*[30] gibi söylemleri, İslâm düşünce dünyasına ivme kazandıran ilk dinamikleri oluşturduğu söylenebilir. Bu anlayıştan hareketle İslâm uleması, genelde dinin muhtevasından, spesifik anlamda ise ilmin her çeşidiyle ilgilenmeyi, her çeşidini öğrenmeyi ve öğretmeyi dinî bir vazife bilmişlerdir. Bu bakımdan Müslümanların ilk tedris ettikleri ilim, dinî ilimler olmuştur. Hicri ikinci asırda, İslâm medeniyetinin inşası ve düşünce dünyası için önemli bir görev üstlenen İslâm uleması, bir taraftan tercüme faaliyetleriyle ortaya çıkan yeni fikri hareketlere karşı fikirler üretirken, öte taraftan esas önemli vazifeleri olan dinî ilimleri geliştirmekten geri kalmadılar. İlmi geleneği devam ettirmede, ilk zamanlar sözlü aktarım temel alınmıştır. Kur'ân'ın yazılması ve hadislerin kayda geçirilmesi, Müslümanlar arasında sözlü aktarımla birlikte yazılı belgelerin de ortaya çıkışını başlatmıştır.[31] Böylelikle hicri ikinci asırda İslâmî ilimlerin birçok sahasında ilk önemli adımlar atılmış ve İslâmî ilimler ele alınıp geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Tefsir, Fıkıh, Hadis, Tasavvuf ve Kelam ilimlerinden bahsedilecektir.

İslâm uleması, bu dönemde Kur'ân'ın anlaşılması için ihtiyaç duyulan her konuda müstakil eserler vermeye başlamışlardır. Bu minval üzere, Tefsir ilmindeki gelişmeler açısından, Kur'ân'ın hüküm bildiren ayetlerinin müstakil olarak ele alınıp incelenmesi yapılan ilk faaliyetlerdendir. İmam Suyutî, Kur'ân ayetlerinin hükümlerini (Ahkâmu'l-Kur'ân) açıklayan ilk eserin İmam Muhammed b. İdris eş-Şafiî (ö. 204/819) tarafından yazıldığını[32] iddia

25 Burhan Köroğlu, "Tafra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/371-372.

26 Yunus Cengiz, "Kâdî Abdülcebâr'da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı", *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 1-43, 3.

27 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, II: 191 vd; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466-469.

28 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-alâk 96/1.

29 Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, thk Hamdi Abdulmecid es-Sifli (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985), 11: 38.

30 Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Daru'tTurasi'l-İlmiye, ty), İlim: 19.

31 Gregor Schoeler, *The Oral and The Written in Early Islam*, ed. James E. Montgomery (New York: Routledge, 2006), 30.

32 Bu konuda bk. İsmet Ersöz, "Ahkâmu'l –Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/552.

etmektedir.[33] Doğrusu, anılan eserden önce günümüze kadar ulaşmış ve Türkçe'ye tercüme edilmiş Mukatil b. Süleyman'ın (ö.150/767) *Tefsiru Hamsi Mieti Âyetin mine'l-Kur'ân* isimli çalışması bulunmaktadır.[34] Abdulmelik b. Cüreyc (ö.149/766), Kur'ân ayetlerini ifade eden izahları ve ilgili haberleri bir eserde toplamış ve böylelikle Kur'ân'daki tüm ayetleri izah eden tefsirini yazmıştır.[35] Bu tefsirler dışında, anlaşılması güç kelime ve konulara değinen "garibu'l Kur'ân" adlı çalışmalar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin, Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö.210/825), "garibu'l-hadis" konusunu ele alan kitabının yanı sıra, Kur'ân'daki bilinmeyen kelimeleri açıklayan *Garibu'l Kur'ân* isimli bir eser de yazmıştır. Ebu Ubeyde, İslâm dünyasında bu hususu kaleme alan ilk kişi olarak bilinir.[36] Ayrıca bu dönemde, Bağdat'ta Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyade d-Deylemî el-Ferrâ (ö.207/822) Tefsir dersini ilk kez müstakil olarak vermiş[37] ve Kur'ân'ın bazı ayetleri ile tefsirleri başka dillere tercüme edilmiştir.[38] Görüldüğü üzere, İslâm âlimleri, hem Kur'ân'ı tefsir eden eserler yazmış hem de Kur'ân'ın kendisini ve tefsirlerini başka dillere tercüme ederek Kur'ân'ın anlaşılması için çaba sarf etmiştir. Bu durum, bir yandan Kur'ân'ın hem daha iyi anlaşılmasını hem de vahiy kültürünün yaşanmasını ve yayılmasını sağlamış öte yandan İslâm medeniyetinin ve düşüncesinin oluşumuna kaynaklık eden adımları da ihtiva etmiştir.

Hicri ikinci asırda fıkıh sahasında, görüşlerini sistemli olarak ortaya koyan ve bu alandaki pek çok sahada içtihatlarda bulunan ilk kişi İmam Azam Ebu Hanife (ö.150/767)'dir.[39] Fıkıh sahasında, İmam Malik b. Enes (ö.179/795)'in *Muvatta'* isimli eseri, bir hadis külliyatı olmakla birlikte yazılan ilk fıkıh kitabıdır. Ayrıca bu alanda İmam Şafiî (ö.204/819), ilk fıkıh usulü eserini kaleme almış, bu sahada içtihatların esaslarını belirlemiş ve fıkıh sahasını çeşitli bablara ayırmak suretiyle bu tarzda yazan ilk kişi olmuştur. Ebu Yusuf Yakup b. İbrahim el-Ensarî (ö.182/798), Hanefi mezhebinde ilk fıkıh usulü kitabını yazan âlimdir. Bağdat ve Medine şehir merkezlerinde sistematize edilen fıkıh ilmi, bu dönemde çevre bölgelerden Mısır'a, Endülüs'e ve Kufe'ye götürüldüğü aktarılır.[40] Bir sistem halini alan ve bu alandaki ilke ve esasları belirlenen fıkıh ilmi ile ilgili çalışmalar, farklı perspektiflerin ortaya çıkmasına vesile olmuş ve böylelikle İslâm medeniyetinin ve düşüncesinin inşasını hızlandırmıştır.

Hadis alanında, Borckelmann'a göre, ilk yazılan hadis kitabı, Ebu Halid Abdulmelik b. Abdilaziz b. Cüreyc er-Rumî (ö.151/768) tarafından kaleme alınmıştır. Daha sonra, Ma'mer b. Raşid el-Yemanî (ö.154/770) yazdığı kitaplarda hadislere yer vermiştir.[41] Ardından ise İmam Malik (ö.179/795) *Muvatta'* isimli hadis kitabını kaleme almıştır. Onu Süfyan es-Sevri (ö.161/778) el-Cami' isimli eseri ve bunu da Süfyan b. Uyeyne (ö.198/813) el-Cami' adlı kitabı takip etmiştir.[42] Bu şekilde hadis edebiyatının oluşumunu başlatan kitaplardan sonra, hadis ilminin zirvesi kabul edilen eserlerin yazılmasına zemin hazırlanmıştır. Bu bağlamda Yahya

33 Suyutî, *el-Vesail ilâ ma'rifeti'l-evail*, 206.

34 Ebu'l Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir, *Ahkâm Ayetleri Tefsiri= Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin mine'l-Kur'âni'l Kerim*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2005).

35 Şeyh Muhammed el-Fazıl İbn Aşur, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Ömer Pakiş-Bahattin Dartma (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 22.

36 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1983), 221 vd.

37 Carl Brockelmann, *Tarihu Edebi'l-Arabî*, Arapça'ya çev. Mahmud Fehmi Hicazi (Mısır: Heyetu'l-Mısriyeti'l-Amme li'l Kutub, 1993), 1: 256.

38 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 221.

39 Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (Ankara: Anka Yayınları, ty), 347-350.

40 Şakir Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim* (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2012), 95-97.

41 Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 56-57.

42 Es-Seyyidü'ş-Şerif Muhammed b. Cafer Kettanî, *Hadis Literatürü, er-Risaletu'l-Mustatrafe-*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayınları, 1994), XLI.

İbn'l-Kettan (ö.198/813) "cerh ve tadil" denilen disiplin ile ilgili ilk eseri,[43] Ebu Ubeyd Kasım b. Selam (ö.222/837), *Kitabu'l-Garibi'l-Hadis ve'l-Asar* isimli eserinde, hadislerde geçen kavramların lügat açısından garip ve anlaşılması zor olanlarını açıklayan "garibu'l-hadis" meselesini ve İmam Şafiî ise hadis ilminde ilk "nasih ve mensuh" konusunu ele almıştır.[44] Hadis ilmindeki bu gelişmeler, hem alanın sonraki asırlarda sistemleşmesine hem de İslâm medeniyetinin ve düşüncesinin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Hicri ikinci asır tasavvuf açısından asr-ı saadetten sonra rûhanî ve manevî hayatın zühd şeklinden tasavvufa dönüşünceye kadar olan hazırlık veya ikinci zühd dönemidir. Bu dönemde tasavvuf ilminde daha önceleri ortaya konulmuş küçük risalelerin yerini hacimli eserler almıştır. Bu doğrultuda ilk önemli eserlerden biri, Abdullah b. Mübarek (181/797)'in zühd ve takva ile ilgili olan *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik* isimli eseridir. Bunu Ahmed b. Asım el-Antakî (ö.215/830)'nin yazdığı *Devau Dai'l-Kalb ve Ma'rifetu Humemi'n-Nefs ve Adabihâ* ile günümüze ulaşmış olan *Kitabu'ş-Şubuhat* isimli eserleri takip etmiştir.[45] Zamanla hem teorik hem de pratik açıdan fikri çerçevesini oluşturan kitaplar ile sistemini kuran ve Ma'ruf el-Kerhî (ö.200/815) tarafından ilk kez derli toplu tanımı yapılan tasavvuf ilmi, öğretimini gerçekleştirebilmek için ihtiyaç duyduğu kurumlara kavuşmuştur.[46] Örneğin, İslâm dünyasında ilk kez "sûfî" lakabını taşıyan Kûfeli Ebu Haşim (ö.160/776), tasavvuf öğretimi için ilk tekkeyi kurmuştur. Bunun yanı sıra belli başlı zâhidler, bir zühd çığırı açmak suretiyle Medîne, Basra, Kûfe ve Horasan'da mektepler açmıştır.[47] Bütün bu gelişmeler, bir yandan İslâmî ilimlerin sistemleşmesini sağlamakta öte yandan İslâm medeniyetinin ve düşüncesinin temel dayanaklarının ilham kaynaklarını oluşturmaktadır.

Kelam ilmine gelince, bu dönemde felsefî eserlerin tercümelerinin artmasıyla birlikte İslâm inançlarının esasları üzerinde yapılan tartışmalar ile dinin düşünce yapısıyla ilgili yeni yorumlar ve toplumdaki siyasi, etnik ve kültürel farklılık gibi dinamiklerin ortaya çıkardığı birbirinden farklı anlayışlar, Kelam ilminin doğmasına sebep olmuştur. Bu dönemde, Ebu Hanife'nin usûlu'd-din konusunda yazdığı bir esere *Fıkhu'l Ekber* adını verip kelam ilminin fıkıh ilmi kapsamında olduğunu ima etse bile, asrın sonlarına doğru eser teliflerinin başlamasıyla kelam ilmi, fıkıhtan ayrılarak müstakil bir ilim olarak öne çıkmıştır. Zira kelam ilminin ana konuları, en sistemli şekilde Mutezilî ekolün ilk temsilcisi Vasıl b. Ata (ö.131/748) ile tartışılmaya başlanmış ve daha sonra, değişik yaklaşımlar, tartışmalar ortaya konulmuştur.[48] Ayrıca Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrahim Nazzâm, felsefeden yararlanmak suretiyle kelam ilmine felsefî bir üslup kazandırmıştır.[49] Kelam ilmindeki bu gelişmeler, bir yandan kelam sahasının ve İslâmi ilimlerin sistemleşmesine, öte yandan İslâm medeniyetinin ve düşüncesinin felsefî temellerinin atılmasına vesile olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Hicri İkinci Asırda Felsefeye Genel Bir Bakış

Hicri ikinci asırda felsefeye olan ilgi artmıştır. Bu ilginin artmasında Halife Mansur (ö.158/775)'un tercümeye verdiği önemden kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü onun döneminde Farsça, Hintçe, Yunanca, Süryanice ve Pehlevice'den eserler Arapça'ya

43 Adem Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti-İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 230.

44 Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 98-99.

45 Brockelmann, *Tarihu Edebi'l-Arabî*, 5: 56.

46 Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Getirdiği Tasavvuf* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948), 73.

47 H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 100-101; Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in The Near and Middle East* (Oxford: Oneworld Publications, 1995), 155.

48 Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, 3. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 42; A. Stanley Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 90.

49 Aydınlı, *Ebû'l-Huzeyl Allâf*, 275-277; Tritton, *İslam Kelamı*, 126 vd.

çevrilmiştir. Felsefî eserler de bu tercümeler arasındaki yerini almıştır. Örneğin, bu dönemde hem Aristoteles'in hem de Platon'un mantık, tabiat, psikoloji, ahlak ve metafizik konularını ihtiva eden eserleri tercüme edilmiştir.[50] Yapılan tüm tercümelerin hizmet görmesi için Bağdat'ta tercüme merkezi olarak Beytü'l-hikme isminde bir merkez kurulmuştur. İslâm düşünce ve medeniyetinde önemli bir kütüphane olan bu merkeze Yunan kadim felsefî eserler Kıbrıs'tan getirtilmiştir. Böylelikle Antik Çağ'da ortaya konulan felsefî tartışmalar, bu dönemde bazı mütefekkirler tarafından öne sürülmüş ve yeni perspektifler geliştirilmiştir. Ayrıca fethedilen beldelerdeki yeni inanç ve anlayışlarla karşılaşan İslâm dünyası, yeni ve farklı tartışmalara da sahne olmuştur. Örneğin, felsefî eserlerin etkisiyle Kesir b. Abdirrahman Ebu Sahr el-Huzzaî eş-Şair (ö.105/723) tenasüh inancını benimsediğini ileri sürer. Dahası, Tanrı'nın nitelikleri, âlemin yaratılışı, Tanrı-evren ilişkisi, ontoloji, epistemoloji, hermetizm öğretisi, Demokritos felsefesi, atom nazariyesi, Yeni-Platonculuk, ölümden sonra hayat gibi konular bu dönemde tartışılmaya başlanmıştır. Böylelikle Batı dünyasının büyük fikir hareketleri İslâm dünyasına intikâl ettirilmiştir.[51] Bu dönemde din felsefesi konularına değinen ve ilgili başlıklarda ele aldığımız düşünürlerle birlikte, felsefî tartışmaları gündemine alan belli-başlı mütefekkirlerin olduğunu söylemek mümkündür. Sözgelimi, Dirâr b. Amr (ö.200/815), Bişr b. Mu'temir (ö.210/825), Hişâm b. el-Hakem (179/795?) ve Muammer b. Abbâd (ö.215/830) örnek olarak gösterilebilir.

Dirâr b. Amr, Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemiş ve Basra'da kelâm ilminin önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Kelâm konusunda, Allah'ın sıfatlarının selbî manada yorumlanması gerektiğini öne sürmüş ve "istitâat (yapma gücü)" kavramını ortaya koymuştur. Felsefî görüşleri ise Allah, Allah-âlem ilişkisi, Allah-insan ilişkisi, din, akıl kavramının rolü (değeri) ve "orta yol" anlayışı gibi konulara dayanmaktadır. Ona göre, Allah'ın bir mahiyeti vardır ve bunu ancak Kendisi bilebilir; Allah, bunu doğrudan doğruya, insanlar ise istidlal yoluyla bilebilir. Ayrıca Allah, arazları cisimlere dönüştürebilir. Bir şey, Allah onda sürekliliği yarattığı için süreklidir. Örneğin, yağ zeytinde gizlidir. Yine ona göre, insan da diğer cisimlere benzer; istitâat insanın bir cüzüdür, idrak Allah tarafından yaratılmış ve insan tarafından da kazanılmıştır. Allah'a iman ve O'nu bilmek ancak akıllı bir yetişkinde bulunur; ancak din, akıldan değil vahiyden kaynaklanır. Son olarak, ona göre, hiçbir peygamber diğerinden daha üstün değildir, Cennet ve Cehennem henüz yaratılmamıştır, kıyamette insana Allah'ı idrak etmek için altıncı bir duyu verilecektir.[52] Dirâr b. Amr'in Allah'ın bilinebilirliği konusunda mantık ilmine, aşkınlığına-içkinliğine, aklın rolüne atıf yapması, nübüvvet ve ölümden sonra hayat konularındaki farklı yaklaşımı felsefî açıdan önemli ve değerli görünmektedir.

Bişr b. Mu'temir, daha çok kelam konularını ele almıştır, ancak felsefeden de uzak durmamıştır. Mu'tezile'nin görüşlerini savunan düşünür, kelâmî görüşlerini ilk kez onun tarafından ortaya konulan "tevellüd nazariyesi (insanın iradesiyle yapmış olduğu bir fiilden başka fiillerin doğması)", Allah'ın sıfatları ve "istitâat" kavramına; felsefî görüşlerini ise tevellüd nazariyesi, Allah, tabiat ve insan kavramlarına dayandırır. Tevellüd nazariyesine göre, sebep eserden önce gelir, fakat aralarında hiç "fasıla" olmayabilir; ikincil eserler, insan ürünü olabilir. Bu bakımdan yaratma, Allah'ın ya zâtî ya da fiilin niteliği bağlamında bir şeyi irade etmesidir. Tabiat görüşünü tevellüd nazariyesine dayandıran mütefekkire göre, hareket, sükûn, insanların tüm fiilleri, sıcaklık ve soğukluk cisim değil, arazdır. Bekâ bir mânadır; arazlar,

50 De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 104-110; Aydınlı, *Ebû'l-Huzeyl Allâf*, 126.

51 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi-Kaynakları ve Tesirleri*-, 2. Baskı (Ankara: Selçuk Yayınları, ty), 13; Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi (Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 124-125; Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 103-106.

52 Tritton, *İslam Kelamı*, 99-101; Mustafa Öz, "Dirâr b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/274-275.

ötekileriyle yer değiştirinceye kadar bâki kalır. Örneğin, yağ zeytinde bulunur. Buna bağlı olarak atom nazariyesini reddeder. Mu'temir, insan konusunda ise düalist insan anlayışını savunur.[53] Bişr b. Mu'temir'in tevellüd nazariyesinin felsefî açıdan özgün bir öz ve değer taşıdığı söylenebilir. Ayrıca onun düalist insan anlayışını benimsemesi, Yunan felsefesinden etkilendiğini göstermektedir.

Hişâm b. el-Hakem, kelâm ilminde ele alınan İmâmiyye ekolünün en önemli mümessilidir. Kelâm konusunda, Allah, Allah'ın sıfatları, imâmet meselesi gibi konuları ele almıştır. Hişâm, felsefî görüşlerini Allah, Allah-âlem ilişkisi, akıl, tabiat ve din gibi konular üzerinden ortaya koymuştur. Ona göre, "Allah, sınırları olan bir cisimdir ve O, saf eriyik metal gibi özel bir yerde bulunan, özel bir miktarı olan ve yayılan bir nurdur, yuvarlak bir inci gibi her yerde parıldamaktadır. O'nun rengi, tadı; tadı, kokusu ve kokusu, dokunmasıdır." Ona göre Allah zulüm işlemez, ancak her şeyi yarattığı gibi kötülüğü de yaratmıştır. Allah öteki dünyada çocukları cezalandıramaz, onlar Cennettedirler. Eğer Allah insanların yapacağı şeyi önceden bilseydi, bu âlem bir sınav yeri olmazdı. Ayrıca o, peygamberlerin günah işleyebileceğini, ancak imamların günah işleyemeyeceğini ifade etmek suretiyle özellikle Hz. Ali'yi ilâhlaştırmıştır. Tabiat konusunda ise cismin mevcut olan ve kendiliğinden var olan bir şey olduğunu, cisimlerden bazılarının ise kadîm olduğunu ortaya koymuş ve atom görüşünü reddetmiştir.[54] Hişâm'ın ulûhiyyet konusundaki antropomorfik ve panteistik yaklaşımı ile ölümden sonra hayat, kötülük problemi ve nübüvvet konularındaki anlayışı, bu dönemde felsefî açıdan farklı perspektiflerin ileri sürüldüğünün kanıtıdır.

Muammer b. Abbâd, Basra Mu'tezile ekolüne bağlı âlimlerden biridir. Kelâm konusunda, Allah'a sıfat nispet edilmemesi gerektiğini ve O'nun sıfatlarının zâtındaki mânalara dayandığını ileri sürmüş ve "istitâat" kavramını ortaya koymuştur. Muammer'in felsefe görüşleri ise Allah, din, tabiat ve insan konuları etrafında şekillenmektedir. Ona göre Allah, mekân ve zaman sahasını işgal etmeksizin âlemi denetlemesi anlamında âlemdedir.[55] Allah'ın sıfatları hususunda her sıfatın Allah'ta bir mâna ile sabit olduğunu öne sürer; anılan mâna, kendisini Allah'a bağlayacak bir ikincisine, bu ikinci de bir üçüncüsüne muhtaçtır ve dizi sonsuzca bu şekilde devam eder. Benzer şekilde, araz, sonsuz mânalar zinciriyle cisimde sabittir. Yani yaratmanın bir nedeni vardır ve bu, sonsuzca devam eder. Bu sebepler silsilesinin sonsuzca devam etmesi, Hint felsefenin bir sonucudur.[56] Ayrıca ona göre, Allah, evrende bulunan "şey"lerin (cisimlerin) niteliği ve niceliği hakkında bilgi sahibi değildir. Çünkü şeylerin kendilerinde "sonsuz özellik ve sıfatlar" bulunmaktadır. Bu durum, mânanın zincirleme olacak şekilde başka bir mânayı izlemesi neticesini ortaya çıkarır. Bu görüş, "meâni düşüncesi" olarak ifade edilir. Zira Mu'temir'e göre, Allah'ın kudreti sonsuz olmasına rağmen, O, arazları yaratmaz. Ancak Allah, âlemi düzenli bir bütün olarak yaratmıştır. İnsan konusunda ise düalist bir yaklaşım öne sürülmüştür.[57] Muammer'in ulûhiyyet görüşünde panteizm etkilerinin olduğu ve din felsefesi açısından din diline atıf yaptığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, cisimler, bekâ ile bâkîdir ve fenâ ile de yok olur; bunlar sonsuzca uzayan bir zincir teşkil eden arazlar ya da mânalardır yaklaşımı, cisimlerin kendi kendilerini yaratmalarına ve yok

53 İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal*, Nşr. D.K.Petrof (Kahire: Tavku'l-Hemâme, 1914), IV: 197; Tritton, *İslam Kelamı*, 133-137; Cihat Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/223-224.

54 Tritton, *İslam Kelamı*, 106-110; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/153-154.

55 Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fırak beyne'l-fırak*, nşr. F. Dieterici (Leibzig, 1883), 140.

56 Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (Londra: CUP, 1922), 1: 159.

57 H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan- Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 112-139; Tritton, *İslam Kelamı*, 139-144; Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/323-325.

etmelerine neden olacağına işaret etmektedir. Bu fikirler, İslâm akidesine uymamasına rağmen, felsefî bir perspektife dayanmakta ve İslâm düşüncesinin zenginleşmesi, özgünleşmesi ve kendini temellendirmesi açısından önemli görünmektedir. Ayrıca onun ortaya koyduğu mâna teorisi, felsefî açıdan özgün bir değer taşımaktadır. Dolayısıyla burada adı zikredilen âlimlerin temel düşüncelerinin kelâm müzakerelerinden hareketle ortaya konulduğu ve nihayetinde felsefî bir boyut ve yön kazandığı ortaya çıkmaktadır. Bu meyanda, bir yandan hicri ikinci asırda felsefe hareketlerinin gelişiminin daha ayrıntılı olarak ortaya konulması öte yandan din felsefesinin izlerini tespit edilmesi incelenmeye çalışılacaktır.

2. HİCRİ İKİNCİ ASIRDA DİN FELSEFESİNİN İZLERİ

2.1. İbnü'l Mukaffa' ve Câbir b. Hayyân İbnü'l Mukaffa'

İbnü'l Mukaffa', filozof, mantıkçı, Arap nesrinin kurucusu, ıslahatçı, mütercim, sosyolog ve bürokrat kimlikleriyle bilinir. O, 106/724 tarihinde İran'ın Hûz şehrinde doğdu.[58] Onun gerçek ismi, Rûzbih b. Dâzuveyh olup Abdullah ve Ebu Muhammed künyesini de almıştır. Mecûsî dinine mensup olan babası Dâzuveyh, tahsildarlık görevini ifa ederken "görevini kötüye kullanma" nedeniyle işkenceye maruz kalmış ve eli sakatlanmıştır, böylelikle "Mukaffa' (eli büzülmüş, çorak)" mahlasıyla bilinmiştir.[59] İbnü'l Mukaffa', İran'ın farklı şehirlerinde valilere kâtiplik yapmıştır. Belli bir yaşa kadar Mecûsî dinine inanan mütefekkir, daha sonra Müslüman olmuştur.[60] Arapça ve Farsça'yı çok iyi öğrenmiş ve belli bir dönem Basra'nın entelektüel ve kültürel çevresinde yetişmiştir.[61]

İslâm düşünce tarihinde kalıcı bir etkisi bulunan düşünürlerden biri olan İbnü'l Mukaffa''nın telif ve çeviri olmak üzere pek çok eseri vardır. Başlıca telif eserleri şunlardır:

el-Edebü's-Sağîr, felsefî yaklaşımların ve mantıkî kıyasların bulunduğu bu eser, Allah, Allah'ın varlığı, din, felsefe, akıl, bilim, kelâm, ahlâk ve dostluk konularının ortaya konulduğu bir eserdir.[62]

el-Edebü'l-Kebîr, felsefî fikirlerin ve mantıkî mukayeselerin yoğun olarak yer aldığı bu eser, bilgeliği, dini, ahlâkı, aklı, dostluğu, siyaseti ve özellikle Sultan'ın sahip olması gereken nitelikleri öne çıkaran bir eserdir.[63]

Risâletü's-Sahâbe, siyasî, idarî, hukukî, malî ve askerî problemleri ve bunların çözümü için reform önerilerini içeren bir eserdir. İslâm siyasî tarihinde ve siyaset literatüründe ilk ıslahatname olarak kabul edilir. İran-Sasanî geleneklerini ve yaşadığı dönemin özelliklerini dikkate alan bir reform paketi önerilerinden oluşur. Ayrıca bu eserde Platon'un *Devlet* isimli eserinden izler bulunmaktadır. [64]

58 İbn Nedîm, *Fihrist* (Beyrut: Daru'l Marife, 1978), 172; Ancak Durmuş'un aktardığına göre İbnü'l Mukaffa, Cur'da dünyaya gelmiştir. Bu konuda bk. İsmail Durmuş, "İbnu'l Mukaffa'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/130-134.

59 İbn Nedîm, *Fihrist*, 172.

60 Ahmed Tavilî, *İbnu'l Mukaffa* ', (Tunus: Müessesetu Abdulkerîm b. 'Abdullâh, 1991), 11; İbn Nedîm, *Fihrist*, 172; Durmuş, "İbnu'l Mukaffa'", 130.

61 Beydeba, *Kelile ve Dimne*, çev. Ömer Rıza Doğrul, 1.Baskı (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 11-12.

62 'Abdullah b. el-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa*', (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: 1989), 281-309; İbnu'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslûbu*, çev. Vecdi Akyüz, 3.Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 6.

63 'Abdullah b. el-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: 1989), 235-281; İbnu'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslûbu*, 6-7.

64 'Abdullah b. el-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: 1989), 309-325; İbnu'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslûbu*, 7-8.

ed-Dürretü'l-Yetîme, *Yetîmetü's-Sultan* adıyla da bilinen bu eser, felsefî sözler ve ahlâkî öğütler içerir.[65]

el-Hikem, *Risâle fi'l-Hikem* adıyla da tanınan bu eser, din, düşünce, felsefe, siyaset ve ahlâk konularını ihtiva eder.[66]

İbnü'l Mukaffa''nın çeviri eserlerinin başlıcaları şunlardır: *Kelîle ve Dimne*, *Siyerü'l-Mülûk (Hudây-nâme)*, *Ayinnâme/Rüsûm*, *Risâletü Tenser*, *Kitabü't-Tâc fî sîreti enûşirvân*, *Kitâbü Mazdek*, *Kitâbü's-Segîserân, Organon (Kategoriler, Önermeler, Birinci Analitikler), Îsâgucî* ve *Kitabü'l-Mantık*.[67]

İbnü'l Mukaffa', Fars bilim ve siyaset tarihine hâkim ve siyasi meselelerde yetkin olan, reformcu bir tutum sergileyen, hem Arap edebiyatında hem de düşünür kimliğiyle öne çıkan İslâm düşünce tarihinin önemli simalarından biridir. Onun düşünce dünyası, siyaset, eğitim ve ahlak alanları üzerine yoğunlaşmıştır. Felsefe, din ve bilim alanlarındaki görüşleri mezkûr üç alanla bağlantılıdır. Bu açıdan düşünceleri, rasyonel, gerçekçi ve eleştirel bir anlayışla ileri sürülmüştür. Felsefî olan bu tutum, "dünya ve ahiret esenliği"[68] ifadesiyle özetlenmektedir. Bu ifade, birey ve toplumu en temel amaca götüren bir ıslahat projesine karşılık gelmektedir. Projenin hayat bulması için etkili ve vazgeçilmez olan araçlar ise akıl, din ve bilimdir. Sözü edilen bu üçlü tasnif bağlamında felsefe düşüncesini ortaya koyan İbnü'l Mukaffa''nın felsefe geleneği, Antik Yunan ve Fars düşüncesine dayanmaktadır.[69] Ayrıca, felsefeye özel bir önem ve değer verdiğini *Kelîle ve Dımne*'de de açıkça ifade etmektedir.[70]

İbnü'l Mukaffa''nın din felsefesi hakkındaki görüşlerine gelince, onun düşüncesinde hem din olgusunun hem de akıl yetisinin öne çıktığı görülmektedir. Bu bakımdan o, din felsefesinin en temel konusu olan Tanrı merkezli bir perspektif geliştirmektedir.[71] Dine ciddi bir konum belirleyen düşünür, teleolojik delilin argümanlarına dikkat çekerek, âlemde var olan bütün varlıkların görünmeyi tarif edecek şekilde Tanrı'yı tanımaya ve Tanrı'ya inanmaya götürdüğünü ifade ederek sistemli gözlem ve akıl yürütmenin Tanrı'yı kanıtlamaya yeteceğini ileri sürmüştür.[72] Bununla birlikte ona göre, dinî inanç ve düşünce şekli arasında fark vardır. Çünkü din, inancın aslî unsurlarına bağlıdır. Buna karşılık, zihinsel yaklaşımlar, birtakım ihtilaf ve tartışmalar sonucunda ortaya çıkar. Bu nedenle din ve felsefî düşünmeyi birbiriyle karıştırmamak gerekir.[73] Dahası İbnü'l-Mukaffa', din felsefesinin konularından olan din-ahlak ilişkisi hususunda da önemli görüşler öne sürer.[74] Onun bu hususta ki görüşleri, İslâmî kaynaklarda ele alınan din-ahlak ilişkisinin tutarlı ilk örnekleri arasında gösterilebilir. O, ahlâkî erdemlerin akıl yetisine bağlı olduğunu söyler. Aklın temel ilkelerine riayet etmenin ve bu

65 'Abdullah b. el-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: 1989), 325-331; İbnu'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslûbu*, 8-9.

66 'Abdullah b. el-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: 1989), 340-343; İbnu'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslûbu*, 9.

67 İbnu'l-Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslûbu*, 5; İbn Nedîm, *Fihrist*, 172; Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem (Milletlerin Bilim Tarihi)*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,2014), 138; Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik Arap-İslâm Bilimleri Tarihine Giriş*, 3.Baskı (Ankara: TÜBA, 2015), I/8.

68 İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu's-sağîr)*, 283.

69 Bkz. İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu's-sağîr)*, 281-309.

70 Ebû Muhammed 'Abdullah b. Mukaffa', *Kelîle ve Dımne*, nşr. Mustafa Lütfî el-Menfelûtî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966), 99; İlhan Kutluer, "İbnü'l-Mukaffa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/135-137.

71 İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu's-sağîr)*, 293.

72 İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu's-sağîr)*, 287-289.

73 İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu's-sağîr)*, 288.

74 Bkz.İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu's-sağîr)*, 289-293.

meyanda istikrarlı bir şekilde kararlı olmanın ürünü ise kurtuluştur. Aklın yararlarından istifade etmenin ve kurtuluşa ermenin yolu ise "kötülüklerden sakınma" erdemine tâbi olmaktır. Bu düşünceler, aklî ve erdemli yaşam arasındaki ilişkiye temas eder ve aklın hangi alanlarda kararlılık göstermesi gerektiğine işaret eder.[75] Dahası düşünür, din-ahlak ilişkisi konusunda mekârim-i ahlak, ahlâkî tutarlılık, din-bilim-amel bütünlüğü, akıl-tutku kutuplaşması ve zühd ahlakı gibi kavramlara dikkat çeker.[76] Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l Mukaffa', din felsefesi konusunda "felsefî din" yaklaşımını eleştirir,[77] dinin ilâhî özünün korunması gerektiğini vurgular ve rasyonel olan bir gerekçe elde etmek düşüncesiyle felsefeye başvurur. Bu yaklaşım, imana yer açıcı ve savunucu din felsefesine[78] karşılık gelmektedir. Şimdi, hicri ikinci asırda din felsefesi görüşleri bir ekol değeri taşıyan Câbir b. Hayyân'ın temel yaklaşımları ortaya konulacaktır.

Câbir b. Hayyân

Câbir b. Hayyân, Kimya, felsefe, tıp, astronomi ve matematik alanlarında ün yapmış bir düşünürdür. Düşünürün hayatı hakkında çok fazla bilgiye ulaşılmamıştır. Onun tam künyesi sûfi adıyla bilinen Ebu Musa Câbir İbn Hayyân İbn Abdullah el-Kûfî veya Ebu Musa Câbir b. Hayyân olarak zikredilir. Babası, Yemen'in Ezd kabilesindendir ve Küfe'de aktarlık ve eczacılık yapmıştır. Mütefekkirin Tus'ta doğduğu görüşü kabul görmüştür. Câbir, Küfe'de Cafer es-Sâdık (ö.148/765)'tan istifade etmiştir. İlmî kişiliğini burada olgunlaştıran düşünür, Simya/Ruhî Kimya ve Fizikî Kimya alanlarında birçok çalışma ortaya koymuştur. Nitekim o, Simya ilminin ve sistemli bir felsefenin kurucusu olarak kabul edilmektedir.[79] Kimya alanında eser yazanların üstadının Câbir b. Hayyân olduğunu ifade eden İbn Haldun (ö.808/1406), anılan alanı "İlm-i Câbir (Câbir'in İlmi)" ismiyle zikreder.[80] Câbir, Latin dünyasında Geber adıyla tanınmaktadır.[81]

Düşünce tarihinde kalıcı bir etkisi bulunan düşünürlerden biri olan Câbir b. Hayyân'ın birçok eseri bulunmaktadır. Onun eserleri, şu şekilde kategorize edilmiştir: Sadece Kimya ve doğa bilimlerine ve felsefeye ait olanlar, Simya, tılsım ve büyüye dair eserler, İsmailî öğretiyi savunan eserler. Bunlardan hangisinin ona ait olduğu ve ona nispet edildiğini tespit etmek zordur.[82] Bu çalışmada konuyla ilişkili olduğundan dolayı düşünürün daha çok felsefe ile ilgili eserlerinden istifade edilecektir.

Kitâbu'l Hudûd, Aygün Akyol-İclal Arslan tarafından tercüme edilmiş olup 2019 yılında Elis Yayınlarında yayınlanmış bir eserdir. Bu eserde, mantık, felsefe ve bilimler tasnifinin yanı sıra Kimya alanında ayrıntılı tanımlara yer verilmiş olup tanım kavramı ve mahiyeti üzerinde durulmuş, tanımda arttırma ve eksiltme konusu analiz edilmiş, tutarlı ve kapsayıcı bir tanım yapabilmenin olanağı müzakere edilmiştir.[83]

75 İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu's-sağîr)*, 283-289; 298-301; İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu'l-kebîr)*, 276-277.

76 İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu's-sağîr)*, 300-305; İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbn Mukaffa'*, *(el-Edebu'l-kebîr)*, 246-250.

77 Krş. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 24vd.

78 Krş. Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 54-75.

79 Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 11-13; Ülken, *İslâm Felsefesi-Kaynakları ve Tesirleri-*, 30-31; Mahmut Kaya, "Câbir b. Hayyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 06/533-537; Esin Kâyha, *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyân*, 2.Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 139-141.

80 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), III/2.

81 Kaya, "Câbir b. Hayyân", 536.

82 Ülken, *İslâm Felsefesi-Kaynakları ve Tesirleri-*, 32.

83 Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 33 vd.

Kitâbu'l-ahcâr alâ ra'yi Balînâs isimli bu eserde Kimya ilmindeki konular işlenmiş, madenlerin niteliklerinin ve birbirine tahvil edilmesinde uygulanacak ölçüler ve düzenekler ifade edilmiş ve varlığın mizanı düşüncesi on yedi sayısı ile paralel olarak ortaya konulmuş, varlıktaki sayısal uyum düşüncesi üzerinde durulmuş, geometrik kavramlar ile Kimya ilmi arasında bir ilişki kurulmuş, şey-isim arasında ileri sürülen ilişki, felsefî bir yaklaşımla işlenmiş, isim ve eşyanın doğasını tespit etme girişimlerinde bulunulmuş, sanat alanı ve değeri konusu ele alınmış, ontolojiye ilişkin vacip-mümkün-mümtenî kavramlarının birbirinden ayrı olduğu hususu kavram tanımları üzerinden anlatılmış, farklı metafizik spekülasyonlara girilmiş ve heyûla meselesi üzerinden Aristotelesçilik tenkit edilmiştir.[84]

Kitâbu'l-Hacer: bu eserde, Ortaçağ felsefesinde simyacıların bir tür metafizik ilke şeklinde değerlendirdikleri "Felsefe Taşı" olarak ifade edilen taş konusu işlenmiş, varlığın hakikatini açıklayan ve varlık çeşitliliğindeki metafizik ilkeler ele alınmıştır.[85]

Kitâbu'l-Îzâh adlı bu eserde Kimya ilmi ile ilgili bilgilerin yanı sıra, varlığa gelişin metafizik ilkesi ve "arkhe" konusu ele alınmıştır.[86]

Kitabu'l-Havâsu'l Kebîr: Câbir, felsefe yoğunluklu bu eserinde mizan düşüncesi ve felsefenin önemli bir öğesi olan "Hassiye/Havâs (varlıksal nitelikler)" hususunu öne sürer. Bir varlığın özünü ortaya koyan özellikleri örneklerle açıklar. Câbir'in bilimsel yöntemine ilişkin önemli ipuçları verilmiş ve felsefe anlayışının temel ilkeleri ortaya konulmuş ve hocası Cafer es-Sâdık'ın yönlendirmesiyle yazdığı felsefî tartışmalar kaleme alınmıştır. Anılan tartışmalar, Aristoteles'in on kategorisi üzerinden ileri sürülmüş ve bu bağlamda varlık âleminin ilkesi olarak ezelî ve ebedî olan iki cevheri kabul edenler eleştirilmiş, tek cevher anlayışı savunulmuştur.[87]

Kitâbu'l- Mîzânu's-sağîr, bu kitapta Sokrates (M.Ö. ö.399), Platon, Aristoteles gibi filozofların görüşlerinden hareketle aklın önemi ve rolü ele alınır. Ayrıca burada, Tıp alanında ele alınan insan beyninin bölüm ve işlevleri, "ahlât-ı erbaa", insanın yaratılışındaki dört unsur gibi konular dinî ve felsefî dayanaklarla izah edilir. Eserde, Aristoteles kitapları, mantığı, kıyas ve öncüllerine dair bilgiler sunulur, ontolojik açıdan arkhe konusu işlenir, filozofun âlem görüşüne dair yaklaşımı ve cevher görüşü ortaya konulur ve son olarak mizan düşüncesi ve Kimya alanı ile ilgili bazı konular ele alınır.[88]

Kitâbu't-Tecmî' isimli bu eserde, teorik olarak öne sürülen "şeylerin birbirine dönüşümü" düşüncesi, pratik yönü itibariyle ortaya konulur, bilginin kaynağı ve nasıl elde edilebileceği hususu epistemolojik açıdan işlenir, varlık kategorileri ele alınır, insanın anatomisi gibi konular üzerinde durulur.[89]

84 Hayyân, *Kitâbu'l-ahcâr alâ ra'yi Balînâs,* 379-459.

85 Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Hacer,* Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971), 87-111.

86 Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Îzâh,* Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971), 111-115.

87 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitabu'l-Havâsu'l Kebîr,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 270-379.

88 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Mîzânu's-sağîr,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 167-202.

89 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu't-Tecmî',* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 490-541.

Kitâbu't-Tasrîf'ten Seçkiler adlı bu kitapta, dil ve varlık arasındaki münasebet, varlıkların sınıflanması ve meydana geliş süreçleri, oluş felsefesi, Allah-âlem ilişkisi ve nedensellik eleştirisi gibi hususlar ele alınmıştır.[90]

Kitâb İhrâc ma fi'l-kuvve ile'l-fi'l isimli bu eserde Câbir'in felsefesinde önemli bir yer edinen kuvve-fiil ayrımı ele alınmış ve bu bağlamda, varlık, Allah, âlem, evrenbilim gibi konular ileri sürülmüştür. Filozof anılan ayrımı, Simya'dan Kimya'ya geçişi sağlaması bağlamında da ele alarak Kimya sahasını bilimsel ve felsefî bir yaklaşımla yeniden tasarlamıştır. Ayrıca epistemolojik konuların ele alındığı bu kitap, dil ve varlık konusundaki tespitleri ve görüşleri kapsamaktadır.[91]

Kitâbu'l-Mâcid: Bu kitapta, kategorize edilerek ele alınan insan, antropolojik ve epistemolojik açıdan bilgi edinme ve bilgiyi benimseme, algı ve akıl arasındaki bağın çözümlenmesi ve Platon'un mağara metaforundan hareketle epistemolojik bir metot bakımından tedriciliğin ileri sürülmesi gibi konular işlenmiştir.[92]

Kitâbu'l-Bahs adlı bu eser, eğitim-öğretim faaliyetleri bağlamında öneriler, din, din-felsefe ilişkisi, filozofun kozmolojik görüşü gibi konuları ihtiva eder.[93]

Kitâbu'l-İştimâl isimli bu eser, Platonculuk ve Platon'un tenâsüh düşüncesi, Aristoteles'in teorik fizik ve metafizik görüşlerinin birleştirilmesi, ruh-beden bütünlüğü gibi konuları içerir.[94]

Kitâbu'l-Kadîm'de metafizik ve kadîm-hâdis tartışmaları ele alınmıştır.[95]

Kitâbu'l-Mülk adlı bu eserde, bazı Kimya ve tılsım konuları, bir varlığın öz nitelikleri, tabiat ve "ahlât-ı erbaa" gibi konular kaleme alınmıştır.[96]

Kitâb Ustukusu'l-Âs: bu eser, *Alâ Ra'yi'l-Felâsife* (Felsefeciler Açısından), *Alâ Ra'yi'd-Diyâne* (Dinî ilimler Açısından), *Alâ Ra'y-i Ehl-i Sınâ'a* (Kimyacılar Açısından) ve *Tefsîr* olmak üzere dört bölümden meydana gelir. Câbir burada; felsefe, din ve kimya alanlarının penceresinden varlığın temelini ontolojik bakımdan çözümlemeye çalışır. O, kendisinden önceki telakkilerin farklı görüşlerine atıf yapar ve madde, form, büyük âlem-küçük âlem, akıl ve çeşitli kimyasal terim ve işlemler ile ilgili bilgiler sunar.[97]

Kitâbu'r-Rahme: fasıllardan meydana gelen bu kitap, Câbir'in, epistemoloji, kozmoloji, ontoloji gibi konulardaki görüşlerini izah eden bir kitaptır.[98]

90 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu't-Tasrîf,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 541-573.

91 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâb İhrâc ma fi'l-kuvve ile'l-fi'l,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 72-167.

92 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Mâcid,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 20-31.

93 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Bahs,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 202-229.

94 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-İştimâl,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 474-482.

95 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Kadîm,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 468-474.

96 Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Mülk,* Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971), 487-500.

97 Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân*, *Kitâb Ustukusu'l-Âs,* Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971), 530-531.

98 Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'r-Rahme,* 571-603.

Kitâbu'l-Beyân, Câbir'in dil ve mana meselelerini ele aldığı bütüncül ve epistemolojik konuların yoğunlaştığı bir eserdir.[99]

Câbir b. Hayyân, Kimyager olmakla birlikte sistemli bir felsefe anlayışı geliştirmiştir. Sistemine felsefenin tanımından başlar ve onu şöyle tanımlar: *"Tabiatla ilgili durumları ve en yüksek olanın yakın illetlerini, en aşağı olanın da yakın ve uzak illetlerini bilmektir."*[100] Başka bir yerde ise felsefe için *"İlletli varlıkların hakikatlerinin ilmidir."*[101] ifadesine yer verir. Felsefeyi bir tarafıyla tabiatta karşılaşılan nedenlerin bilgisi olarak gören filozof, öte taraftan bireyin akıl yetisini doğru bir şekilde kullanabilmesinin zorunlu bir dayanağı biçiminde öne sürer. Çünkü ona göre, doğru düşünsel bir faaliyet felsefî bir yaklaşımla olur. Bunun gerçekleşebilmesi için birtakım nitelikler söz konusudur. O, *Kitabu'l-Havâsu'l Kebîr* isimli kitabında felsefî düşüncenin belli başlı özelliklerini şöyle ifade eder:

> Felsefenin kuralları mizânın da kurallarıdır. Bu durumda biz önce felsefenin bu kuralları ile başlayacağız. Bir şey hem kadîm hem de hâdis olamaz. Kadîm ve hâdis, ya şahıstır ya da değildir. Şahıs olan ve olmayan ya basittir ya da bileşiktir. Bileşiğin parçası, bileşiğin kendisi gibi değildir ve o parça ile bileşiğin bütünü hakkında hüküm verilemez. Ancak basit için durum böyle değildir. Onun bir parçası ile bütünü hakkında hüküm verilebilir. Bütün büyüklükler, kendisine bölünür. Bir terkip en az iki parçadan oluşur. Bu iki parçanın terkip halinde birleşmesi de ancak bir birleştirici (prensip) ile mümkündür. Bir büyüklüğün sonu olmaması düşünülemez. Akılda tasavvuru mümkün değildir. Bu tartışma gerektirmeyen bir durumdur. Sonu olmayan mesafeyi, sonlu bir zaman dilimi içerisinde kat etmek mümkün değildir. Sonsuz olan bir şeyin cisim, fiil ya da kuvve olması mümkün değildir. Akılda da bu şekilde tasavvur edilmelidir.[102]

Câbir'in bu ifadeleri, Aristoteles'in hareket ve zamanın sonsuz bölünebileceği düşüncesine dayanan süreklilik teorisinin[103], Zenon (M.Ö.ö.430) paradoksunun[104], Parmenides (M.Ö.ö.460)'in Mutlak Bir anlayışının[105] kabul edildiğini ve öncüllerle bunların ortaya konulmasında mantık ilminin temel ilkelerinin esas alındığını göstermektedir. Tam bu noktada Câbir'in akıl kavramı konusundaki görüşlerine değinmek, onun sistematik felsefe anlayışının daha iyi anlaşılmasına vesile olacağı kanaatindeyiz. O, aklın tanımını şöyle yapar: "*Aynanın, karşısındaki renkleri, boyalı şekil ve suretleri kabul etmesi gibi; hakikatleri üzere suretlere ve manalara sahip eşyanın suretlerini kabul edebilen basit cevherdir.*"[106] Tanımdan anlaşılacağı üzere, onun akıl kavramına yönelik yaklaşımı bir yandan aklın algıdan sonra başlayan ve algı süreçleri neticesinde varılan verileri işleyen bir konumda bulunduğu öte yandan ise aklın, bilim ve nur kavramı ile özdeş ve bütün olduğu yönündeki yaklaşımdır. Nitekim o, akıl, bilim ve nur hususunda *"İlim nurdur. Akıl nurdur. İlim, akıldır ve nur, akıldır. Bütün ilimler akıldır. Bütün akıllar nurdur. Sonuç, bütün ilimler nurdur. Bunların hepsi doğrudur."*[107] ifadesini ileri sürer. Açıkça görüldüğü üzere filozof, felsefe sistemini felsefenin, mantığın ve aklın kaideleri üzerine kurmak suretiyle, felsefeyi, varlığı ve hakikati kavramanın yolunu aklın, bilimin ve sezginin

99 Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Beyân,* Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971), 603-606.

100 Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 56.

101 Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 46.

102 Hayyân, *Kitabu'l-Havâsu'l-kebîr*, 280-281.

103 David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 152.

104 Arda Denkel, *İlk Çağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011), 52.

105 Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017), 97.

106 Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 54.

107 Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân: Kitâbu'l-ihrâc mâ fi'l-kuvve ile'l-fi'l*, 317.

önem ve değeri üzerinden ortaya koymaktadır. Bu bağlamda o, ilimleri din ve dünya ilmi şeklinde bir tasnifle belirler.[108]

Câbir, din ilmi konusunda ilk önce dinin tanımını, sonra tasnifini yapar. Ona göre dinin tanımı, *"Ölümden sonra kendisinden fayda umulan şeylerde kullanmak için aklın kendisiyle süslendiği suretlerdir. Ne bu suretlerden dolayı insanları yüceltmek, ne bu suretleri ortaya çıkarmada onlara ait bir çözüm yolu olmak, ne de dünyayı idare etme isteği bu tanıma muarız olmaz. Çünkü bunların hepsi bizzat değil, araz yoluyla suretlere ait olur."* Eşyaların tanımları açısından ise *"Ölümden sonraki hayatta düzgünlüğün kendisiyle elde edilmesi için emredilen fiillerdir."*[109] Câbir, dini tanımlarken iki temel unsura dikkat çekmektedir. Birincisi, dini öğrenecek olan insanı ve öğretim yöntemleri; ikincisi ise ilmin bizzat kendisi açısından değerlendirmeye tabi tutar. Böylelikle o, sistematik bir şekilde din ilmini aklî ve şer'i olmak üzere kategorize eder ve felsefeyi aklî ilimler altında ele alır. Filozofun düşüncesinde din ilmi, kendisinden beklenen yararın öte dünyaya; dünya ilmi ise kendisinden beklenen yararın ölümden önceye dayanması bağlamında ortaya konulur. Dünya ilmi ise Vaz'i ve Şerif diye ikiye ayrılmıştır.[110]

Câbir'in felsefe ve bilim anlayışı, deneysel yöntem ve rasyonel düşünce yaklaşımı itibariyle Aristoteles'ten feyz almaktadır. Nitekim eserlerinde bundan sıklıkla söz etmektedir. Sözgelimi, Aristoteles'in metafizik sisteminde ortaya konulan "hareket etmeyen hareket ettirici", "kuvve-fiil", "hyle", "madde-form", "kategoriler" gibi kavramlar, Câbir'in metafizik düşüncesinde de ele alınmıştır. Onun felsefe anlayışı, sadece anılan kavramlara dayanmaz; aynı zamanda hermetizm öğretisi, Demokritos felsefesi, Yeni-Platoncu yaklaşımlar gibi anlayışları da içermektedir.[111] Böylelikle filozof, bütüncül bir yaklaşımla sistematik bir felsefe anlayışı geliştirmeye çalışır.

Câbir, felsefe anlayışını sistemli, mantık ve akıl ilkelerine dayanan, tutarlı ve bütüncül bir şekilde ortaya koyar. Felsefe anlayışının en özgün yönlerinden biri, Tanrısal yaratım olan evrenin belli nizamla var olduğuna ilişkin yaklaşımıdır. Câbir, bunu, özgün bir kavram olan "mizan (balance)" ile ortaya koyar.[112] Mizan felsefesine göre, evrende rasyonel, ruhsal, duygusal ve duyusal olan her şey sayısal bir değer, ahenk içermekte ve varlık evrenindeki sözü edilen sayısal nizam ortaya çıkarılabilir bir öz taşımaktadır.[113]

Câbir mizan kavramını "varlıktaki bütün eşyanın (sayı türünden nesnelerin) nicel kanunları" bağlamında kullanır. Başka bir ifadeyle, tüm doğal olayların nitelik (keyfiyet) ve nicelik (kemmiyet) kanunlarına indirilebileceğini ifade eder. Çünkü o, mizân kavramı çerçevesinde bütün cisimlerin içsel yapısını belirler, yani kimyasal oluşuma giren unsurların niceliğini ve yoğunluğunu ölçer, Tanrı'ya ve O'nun delillerine işaret eden evrendeki mükemmel uyumu anlamaya ve ortaya koymaya çalışır ve nihayetinde mantık, fizik, metafizik, ruh, bilim gibi birçok konuyu izah eder. Bu nedenle filozof, mizânın akıl ile idrak edilen evrenin temeliyle olan ilişkisini öne sürer ve şu ifadelere işaret eder: "Adalet, aklın ve mizân da adaletin temelidir. İlk Sebep'in (Allah'ın) özünün akıl, aklın özünün ilim ve mizânın özünün de ilim" olduğunu

108 Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 38.

109 Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 42, 54.

110 Câbir'in ilimler tasnifi konusunda bz. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 24-25, 44.

111 Hayyân, *Kitâbu'l-ahcâr alâ ra'yi Balînâs*, 81; Aynı mlf., *Kitâbu'l-mîzânu's-sağîr*, 204-207.

112 Sözlükte Mizân kavramı *"Bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, ölçüye vurmak, tartmak"* manasındaki vezn kökünden meydana gelir ve *"Tartı aleti, tartmada kullanılan ağırlık, adalet"* anlamında ifade edilir. Bu kavramın terimsel anlamı ise *"âhiret hallerinin belli bir merhalesinde mükelleflerin, sorguya çekilmelerinin tamamlayıcı bir işlemi olarak ceza veya mükâfatı gerektiren amellerinin kemiyet açısından değerlendirilmesi"* biçiminde aktarılmıştır. Süleyman Toprak, "Mîzan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/211-212.

113 Hayyân, *Kitâbu'l-ahcâr alâ ra'yi Balînâs*, 34-37.

iddia eden Maniheist teorisindeki özdeşliğe karşı çıkar; buna karşın ise anılan üç kavramın hiyerarşik bir yapıda bulunduğunu vurgular. Bu durumda, İlk Sebep'ten (Allah'tan) akıl, akıldan adalet ve adaletten de mizân çıkar. İlki, sonrakinin sebebi olan bir anlayışa dikkat çeker ve bu doğrultuda "Mizân, tabiatın tabiatı ve zamanın zamanıdır." der. Burada mizân kavramının bütüncül ve birleştirici işlevine vurgu yapılmaktadır.[114] Câbir'in sözü edilen ifadeleri ve düşüncesi, zâhirî-batînî, maddî-manevî açıdan oluşan her şeyin "akıllı" bir düzenlemenin/tasarımın nicelikçe ve ölçülebilir tarzda değişken hareket ve sükûnun uyumlu bir bileşiminin ve İlk Sebep'in dışında oluşan her farklılığın, her çoğunluğun menşeini bulduğu bir "sayısal terkip (ta'lif adedi)"in sonucuna karşılık gelir. Zira bu yaklaşımda mizân, sonsuzca değişme niteliğine göre duyulur veya duyulmaz her şeyi kapsamaktadır. Çünkü mizân prensibinden "evrensel akla ve ruha ait âlemler" çıkar. Bu anlamda üstün mizânlar, İlâhiyat ilminin konusu olur ve birinci derecede önem kazanır. İlâhî olan ilme ulaşmak ise Kimya gibi diğer bütün ilimlerin varmak istediği nihai amaçtır.[115]

Filozof, mizân düşüncesinden hareketle bir kozmogoni anlayışı ortaya koyar. Kozmogonide Yaratıcı olan Tanrı ve yaratılmış varlıklara dikkat çekilir. Bu bağlamda bir daire şeklinde bir varlık alanı belirlenir. En dışta İlk Sebep olan Tanrı yer alır. İlk Sebep, faal, her şeyi bilen, güçlü, şuurlu olup aklı, gerçekliğe, adalet-iyilik gibi erdemlere ve ahlaka tatbik eder. Ondan içeride "akıl âlemi" bulunur. Bu akıl, bilen, nesnelere şekil veren ancak yaratıcı niteliği olmayan bir akıldır. Daha içeride ise "ruh dairesi" yer alır ve onun alanı dardır. Dördüncü daire ise cevherin yer aldığı dairedir. Anılan cevher, hem maddi hem de manevidir. Manevî olan akıl, ruh ve ruhanî şahıslardır. Burada tabiat basit cevherler kategorisine girer. Çünkü cevherin bir yönü de maddî olan maddedir. En içteki cevherin yer aldığı dairede basit varlıklar olarak kabul edilen sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık bulunur. Ruh ve maddî cevher birleşerek sıcaklık ve kuruluk evrenine gider. Oradan güçlü bir parçacık alır ve bu, "esir (eter)" şeklinde ifade edilen dairenin cismini ortaya koyar. Böylece Zühal, Müşteri, Merih, Güneş ve öteki felekler oluşur. Filozof, anılan ilkeleri hem metafizik hem de fizik anlayışında kendi sistemine bağlı kalmak suretiyle kullanır. Bu bakımdan, mizân teorisinin bir gereği olarak metafizik ve fizik alanlarını birbirinden ayrı ve bağımsız bir şekilde ele almaz.[116] Düşüncelerini temellendirirken yer yer ayetlere başvuran Câbir, bu düşüncesini *"Onların yaptıkları bütün amellerine yöneldik ve onları dağılmış zerreciklere çevirdik."*[117] mealindeki ayete dayandırır.

Câbir, kozmoloji anlayışında eşyayı basit ve bileşik olmak üzere iki kategoride ele alır. Bileşik olanlar, basit olanların terkibinden oluşur. Bileşik olanlara tabiat birinci; sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk ikinci; maden, bitki ve hayvan ise üçüncü örnek olarak gösterilebilir. Tabiat ile birlikte olan her şey, "kuvveden fiile" geçerek oluşur ve gelişir. Varlığı gelecek zamanda mümkün olana "kuvve olan"; anlık mevcut olanlara "fiil halinde olan" şey denir. Nihayetinde tabiat, hareket, sükûn, nitelik, nicelik prensipleriyle terkip olur. İlk öğeler, bu prensiplere bağlı olarak terkip olur ve böylelikle cisimler meydana gelir. Filozof, bu noktada kadîm ve hâdis meselesine değinir ve kadîmi İlk Cevher ve İlk Sebep olarak görür; hâdisi ise varlığını kadîme borçlu olan şeklinde ifade eder.[118]

Câbir'in tabiat felsefesinin en temel unsurlarından biri de küçük âlem ve büyük âlem anlayışıdır. Bu anlayış çerçevesinde o, insanı "küçük âlem"; evreni "büyük âlem" ve Kimya'yı da "orta âlem" şeklinde ifade eder. Ancak o, teist bir ulûhiyyet anlayışına sahip olduğu için bu

114 Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Mîzânu's-sağîr,* 178, 194.

115 Bu konuda detaylı bilgi için Bkz. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Mîzânu's-sağîr,* 186-187.

116 Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Mîzânu's-sağîr,* 168-169.

117 el-Furkan 25/23.

118 Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ ra'yi Balînâs*, 414, 456.

yaklaşımın panteist olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgular.[119] Bu yaklaşım bağlamında Tanrı-evren-insan ilişkisini belirleyen Câbir, âlemi, ay-altı ve ay-üstü âlem şeklinde kategorize eder. Ay-altı âlem, dört basit unsur (hava, ateş, su, toprak) ve bunların birleşmeleri neticesinde ortaya çıkan kevn ve fesada konu olan varlıkların meydana getirdiği âlemdir. Ay-üstü âlem ise eterden (el-esîr) oluşan ve dairevi biçimde hareket eden gök kürelerinden meydana gelen âlemdir.[120] Âlem konusunda nedensellik ilkesine dikkat çeken düşünür,[121] âlemin belli bir nizam, düzen, oran-orantı, güzellik ve mükemmellikle yaratıldığını öne sürer. Bu yaklaşım, Tanrı'nın delillerinden olan kozmolojik, teleolojik ve güzellik gibi delillere yönelik bir çıkarımdır. Câbir'in sisteminde, fizik ve metafiziğin bir bütün olması, yani âlemin bir olduğuna ilişkin vurgu ve bunun mizân düşüncesi ile temellendirilmeye çalışılması, modern dönem filozofu F.R. Tennant (ö.1957) tarafından ortaya konulan Tanrı'nın varlığının delillerinden "tasarım kanıtı"na karşılık geldiği söylenebilir. Çünkü Tennant anılan kanıtı, organik ve inorganik âlem düşüncesinden hareketle ele almıştır.[122] Câbir'in Tanrı ve âlem konusunda benzer görüşleri aynı dayanaklarla ileri sürülmüştür.

Düşünce sisteminde insana da yer veren Câbir, insan ruhunu *"Bedenlere canlılık veren ilâhî bir cevher"* ve *"Zevahir olanın arkasındaki canlılık"* şeklinde ifade eder ve "Evrensel İnsan/Üst İnsan" kavramına dikkat çeker. Ona göre, ilk filozof olan peygamberler bu kategoriye girer.[123]

Câbir, düşünce sisteminde epistemolojiye de yer vermektedir. Bu konuda onun özgün yönü, daha önce ele alınan bilimler tasnifi ve bilgi edinme yollarıdır. Ona göre bilgi, duyu, akıl ve sezgi ile elde edilir. Bilgide akıl yürütme esas olduğu için akıl kavramı, diğerlerine göre daha fazla öne çıkar. Bilginin teşekkül sürecinde ilk varlıklara ait bilgiden ikinci varlıklara ait bilgiye geçilir. Burada akıl yürütme (istidlâl) ve yorumlama (istinbât) yollarına başvurulur. Bu bilgi görünenden görünmeyene doğru gitmek üzere üç şekilde gerçekleşir: a) Analoji yolu ile (mücânese): Bir kimseye ait bir şeyi görünce bundan bir hüküm çıkardıktan sonra, o şeyin bütününün ona benzediği neticesine varmaktır. Filozofa göre, böyle bir akıl yürütme sabit ve doğru değildir. b) Alışkanlık yolu ile (Mecra'l-Âdet): alışkanlık yoluyla zorunlu ve kanıtlamalı bilgiye varılamaz. Bu yoldan sadece "iknai" bilgiye gidilebilir. Sofistlerin başvurduğu bu yol, şaşırtıcı ve tamamen yanıltıcı olabilir. c) Sebep-Sonuç yolu ile (el-Asâr): Câbir'e göre, eserleri inceleyerek görülenlerden görülmeyenlere geçmek en sağlam yoldur. Ona göre, maddecilerin yaratılışı reddetmelerinin nedeni, hiç kimsenin, âlemin başlangıcını görmemiş olmasıdır. Şayet onlara kurulmuş bir şehir misali verilirse, onun öncesiz olduğunu kanıtlamak için kullandıkları sebeplik (neden-netice) kanıtına dayanarak ispatlamaya kalkarlar. Başlangıcını görmediğimiz şehrin yapıldığını biliyorsak, bunun tek nedeni onun benzerlerini yapıldığını görmüş olmamızdır. Âlemin yaratılışına benzer bir örnek görmedik diyecek olurlarsa onlara şöyle yanıt verilmelidir: Bu, bizim söylediğimizde de mevcuttur ve onun oluşunu akıl yürütme ile belli ederiz. Evren yaratılmışsa, bunun bir benzerini görmemekle birlikte, gördüklerimizden hareketle görmediğimiz birçok şeyin, varlığın var olması mümkündür. Bunları yadsımak için bahaneye gerek yok.[124]

119 Hayyân, *Kitâb ihrâc ma fi'l-kuvve ile'l-fi'l*, 372.

120 Hayyân, *Kitâbu't-tasrîf*, 278-279; Aynı mlf., *Kitâbu'l-mülk*, 494-495.

121 Hayyân, *Kitâbu'l-kadîm*, 472.

122 Mehmet Demirtaş, *Tanrı-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Otorite Kitap Yayınları, 2017), 68vd.

123 Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Mîzânu's-sağîr,* 170.

124 Câbir b. Hayyân, *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*, *Kitâbu'l-Hudûd,* Thk: P.Kraus (Paris: Dâru Byblion; ts), 57-65.

Câbir'in düşünce sisteminde atom hakkındaki görüşleri de önemlidir. Ona göre atom, boşlukta yüzen temel parçacıklar olduğu için bölünebilir.[125] Câbir, maddenin yoğun enerji olduğunu ifade eder. Bu nedenle Antik Çağ'da atomun parçalanmayacağı konusundaki görüş yanlıştır. Çünkü atom, parçalanabilir ve ondan enerji ortaya çıkar. Bu enerji ise bir şehri yok edebilecek bir kudrete sahiptir.[126]

Câbir'in düşüncesinde doğanın en küçük yapısı olan atomlara kadar bölündüğü ve her bir atomun belli bir enerji ile yüklü olduğu gibi dil evreninde de mantığın karşılık geldiği şey aynıdır. Çünkü dilin ele aldığı sembol ve simgeler hem manayı taşır hem de mananın kendisine karşılık geldiği varlık ile bir ilişki içerisindedir. Zira Câbir, dilin harfler, kelimeler ve cümleler ile birlikte şeylerin doğasıyla özdeş olduğunu söyler. Böylelikle dil ve varlık özdeşliğini *"Harflere bak nasıl da tabiatlar üzere kurulmuş! Tabiatlar da nasıl harfler üzere kurulmuş! Nasıl da harflerden tabiatlara, tabiatlardan da harflere (geçebilme olanağına sahipsin)."*[127] ifadesiyle kabul eder.

Filozof, ölümden sonra hayat konusu bağlamında nefs kavramının maddî cevhere canlılığını veren ilke olduğunu ve maddi cevherin onun sayesinde kemale erdiğini ifade eder. Ayrıca, düalist insan anlayışına karşı çıkmaktadır.[128]

Görüldüğü üzere Câbir, felsefe anlayışının merkezine mizân teorisini koyar. Anılan teori bağlamında genelde felsefenin özelde ise din felsefesinin temel konuları olan Tanrı, âlem, ontoloji, epistemoloji, din-felsefe ilişkisi, din-bilim ilişkisi, akıl ve iman, din dili, ölümden sonra hayat gibi konularda özgün görüşler ileri sürmüş; bu bakımdan kendisinden sonraki İslâm ve Batı filozoflarını etkilemiştir. Sözgelimi Câbir, din dili konusunda L. Wittgenstein (ö.1951) ve B. Rusell gibi modern dönem analitik felsefe ve mantıkçı paradigma ekolünün görüşüne benzeyen dil ve varlık özdeşliğini savunur ve bu konuyla bağlantılı olup B. Rusell tarafından ortaya konulan "mantıksal atomculuk" fikrinin temellerini atar.[129] Onun İslâm filozoflarını etkilediği hususlardan biri ontoloji konusundaki görüşüdür. Ona göre varlık, vacip, mümkün ve mümtenî olmak üzere üç kategoride ele alınır.[130] Bir diğer konu, din ve felsefe arsındaki uzlaştırıcı yaklaşımdır. O, din ve felsefe arasında bir ilişkiye, özdeşliğe dikkat çekerek "çifte hakikat" anlayışına atıf yapmaktadır.[131] Bu bakımdan bilginin kaynaklarını hazırbulunuşluk, dış âlem, akıl ve vahiy şeklinde ileri sürer.[132] Câbir, felsefî düşünceleriyle sadece İslâm filozoflarını değil, Batı filozoflarını da etkilemiştir. Câbir'in "varlık alanına çıkmak, algılanabilir olmak demektir." düşüncesi, G. Berkeley (ö.1753)'in felsefe anlayışının temelini oluşturmaktadır.[133] Câbir tarafından öne sürülen algının fıtrat gereği akıldan önce geldiği düşüncesi, Immanuel Kant (ö.1804)'ın epistemoloji düşüncesini oluşturmaktadır.[134] Ayrıca Câbir, Gazzalî (ö.505/1111) ve D. Hume (ö.1776) tarafından ele alınan nedensellik yaklaşımının temellerini inşa etmiştir.[135] Câbir'in din felsefesi konusundaki görüşleri,

125 Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2017), 13-14.

126 Hayyân, *Kitâbu'l-Mîzânu's-Sağîr*, s.170-171; Mithat Sertoğlu, *Tarihten Sohbetler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), 19.

127 Hayyân, *Kitâbu't-Tasrîf,* 542; Aynı mlf., *Kitâbu'l-Mîzânu's-Sağîr*, 189.

128 Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 62-64.

129 Hayyân, *Kitâbu'r-Rahme,* 575-580.

130 Hayyân, *Kitâbu'l-ahcâr alâ ra'yi Balînâs*, 67; aynı mlf., *Kitâbu'l-Mîzân es-sağîr*, 183.

131 Hayyân, *Kitâbu'l-bahs*, 449.

132 Hayyân, *Kitâbu'l-havâsu'l-kebir*, 159; aynı mlf., *Kitâbu'l-Mîzân es-sağîr*, 183.

133 Hayyân, *Kitâbu'l-ahcâr alâ ra'yi Balînâs*, 70.

134 Hayyân, *Kitâbu'l-mâcid*, 387.

135 Hayyân, *Kitâbu't-tasrîf*, 284-289.

rasyonelleştirici, uzlaştırıcı, sistematikleştirici ve savunucu din felsefesine[136] karşılık gelmektedir. Şimdi, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrahim Nazzâm'ın din felsefesi ile ilişkili görüşleri ele alınacaktır.

2.2. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrahim Nazzâm

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf

Asıl adı ve künyesi Ebû'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillah b. Mekhul el Allâf el-Abdî el-Basrî el-Mu'tezilî olan Ebû'l-Hüzeyl Allâf, Basra'nın Allâfîn semtinde 135/752 tarihinde doğmuştur. Burada doğduğu ve hayvan yemi sattığı, bu meslekle işgal olduğu için kendisine Allâf denilmiştir. Basra ekolünün kurucusu kabul edilen mu'tezilî bilim insanı Allâf, Vasıl b. Atâ ile bacanak, Amr b. Ubeyd (ö.144/761)'in kız kardeşi ile evlendiği için onların Kelâm ilmi konusundaki görüşlerinden haberdardır. Basra'da dönemin önde gelen bazı âlimlerden dersler aldı, onlarla ilmî ilişkiler kurdu ve hem kendi döneminde, sonrasında etkili olan öğrenciler yetiştirdi. Hacca giden Ebu'l-Hüzeyl, Mekke, Kûfe, Basra, Bağdat ve Samerra şehirlerinde kelâmî ve felsefî tartışmalara, münazaralara girmiştir. Düşünür, Arap dili ve şiirine, kelâm ile cedel ilmine ve felsefî konulara hâkimdir.[137]

Ebu'l-Hüzeyl, kelâm ilminin konularına felsefe kapılarını Mu'tezilî düşünceye açan Basra Mu'tezilesi'nin ilklerinden kabul edilir. Muhaliflerini tenkit etmek adına Dakiku'l-Kelâm hakkında altmıştan fazla eser kaleme almıştır.[138] Ebu'l-Hüzeyl'in eserleri günümüze ulaşmamıştır.[139] Ancak Eş'arî'nin *Makâlât*'ı, Ebû Hüseyn Hayyâd'ın *el-İntisâr*'ı, Bağdâdî'nin *el-Fırak beyne'l-fırak*'ı, Isferâyinî'nin *et-Tabsîr*'i, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i bize onun görüşleri hakkında yeterli malumat vermektedir.[140] Düşünüre ait eserlerin çoğunun adını İbn Nedim'in *Fihrist* isimli kitabında görmek mümkündür. Ayrıca Aydınlı, Allâf'a ait olduğu kabul edilen eserlerin isimlerini zikretmektedir. Ebu'l-Hüzeyl, bu eserleri kelâm ve felsefe konularında olduğu gibi, Yahudilik, Hristiyanlık, Seneviyye, Mecusiyye gibi İslâm dışı din ve akımlara; Mücebbire, Gaylaniyye, Ashabu'l Hadis gibi İslâmî fırkalara karşı kaleme almıştır.[141]

Yunan felsefesiyle doğrudan doğruya bağlantı kuran ikinci Mu'tezile nesli, Yunan felsefesi üzerinde ciddi bir gayretle çalışmaya başladığı ve onun onaylandığı bir dönemde yaşamış olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ile başlar. Bu nedenle onun temel düşünceleri, felsefenin tesiriyle gelişmiştir. Ancak o, yoğunlaştığı bu felsefî yaklaşımı ayetlerle desteklemiştir.[142] Bu bağlamda Ebu'l-Hüzeyl, akıl, Allah'ın varlığı ve sıfatları, din dili, âlem, ölüm ötesi hayat ve ahlak gibi konuları ele almıştır. Felsefî düşüncesinde akla büyük bir değer, önem ve rol verir. Ona göre akıl, *"İnsanın onunla kendini ve dışındakileri, yerle göğü ayıran ve bilginin kazanılmasını sağlayan güçtür."*[143] Allâf, akla üç farklı anlam yükler: birincisi, akıl, zaruri ilmin kazanıldığı güçtür. Allah'ı tanımaya yarayan bilgilerin zorunlu bir şekilde akılla bilinebileceği argümanını ortaya koyarak bütün akıl ve tefekkür eden insanların bununla bir Yaratıcı'nın varlığını tanımaları gerektiği vurgusu yapılmaktadır. İnsanoğlu böylesi bir akıl vasıtasıyla Allah'ı tanır, O'nun âlemi yarattığına kanaat getirir, iyilik ve kötülüğü birbirinden ayırt eder. İkincisi, akıl, nazari ilimlerin elde edildiği güçtür.[144] Üçüncüsü ise aklı ve hissi aynılaştırarak hissi akıl olarak

136 Krş. Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 44-51,54-64.
137 Aydınlı, *Ebû'l-Hüzeyl Allâf*, 135-152; Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", 330; Tritton, *İslam Kelamı*, 119.
138 Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1967), 44.
139 M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), I/242.
140 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 7-9.
141 Aydınlı, *Ebû'l-Hüzeyl Allâf*, 153-156.
142 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 4, 38.
143 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 480.
144 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 97, 247.

adlandırır. Akıl, hissin kendisidir. Ancak akıl, hissi akleder, his makuldür ve akılla algılanır. Hatta ona göre, aklın has özelliği idrakidir.[145] Allâf'ın aklın, bilgiyi kazanmada güç ve kudret olduğuna dair düşüncesi, daha sonra bazı filozoflar ve kelâmcılar tarafından onaylanmıştır. Çünkü onun düşüncesinde aklın inanç konusunda seçim yapacak ve adalet yolunda insana rehber olacak en üstün meleke olduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımın "eleştirel akılcılık" kavramına karşılık geldiğini söylemek mümkündür.[146]

Aklın Allah'ın varlığını bilmeye, anlamaya ve idrak etmeye yarayan bir meleke olduğunu ifade eden Allâf, Allah'ın mutlak aşkın ve yaratıcı bir varlık olduğunu ifade eder ve bilgi, akıl ve düşüncenin de olduğu Tevhid anlayışını savunur. Allah'ın birliğine ve aşkınlığına yönelik bütün şüpheler, Tevhid anlayışı sayesinde dinden soyutlanmaktadır. Allâf'ın düşüncesinde Allah'ın zâtı, selbi olarak ele alınır. Bu bakımdan O'nun cevher, cisim ve araza benzemediğini, ancak âleme zıt olmadığını dile getirir. Düşünürün bu yöntemdeki gayesi, Allah'ın zâtında terkibe neden olma ihtimalinden kaçmak, mutlak tenzihe ulaşmak ve birden fazla ezelî varlığın bulunmasını ve zâtta terkibin imkânsızlığını vurgulamaktır.[147] Hatta Allâf, âlemin nur ve zulmet adı verilen iki kadim asıldan meydana geldiğini iddia edenlere, Seneviyye'ye, öteki dinlere ve kelâmî ekollerden Müşebbihe'ye karşı Tevhid ilkesini savunmuştur. Dolayısıyla düalist Tanrı anlayışlarını eleştiren Allâf, Allah'ın iradesi ve yönetiminin her yerde olduğu manasında "Allah her mekândadır!" görüşünü benimser.[148]

Allâf'ın Tevhid anlayışındaki temel vurgusu, yaratılmışların niteliklerinden Allah'ın tenzih edilmesidir. Bu bağlamda Allah'ın sıfatları konusunda düşünür, Allah'ın zıtlarıyla vasfedilmediği ve onlarsız tasavvur edilmediği, aksi ihtimali olmayan zâti sıfatlar ve Allah'ın fiillerinden türeyen ve zıtlarıyla vasfedilmesinin mümkün olduğu fiilî sıfatlar şeklinde iki temel kategori öne sürer. Ona göre zâti sıfatlar, Allah'ın zatından başka bir şey olmadığı gibi, zâtı üzerinde zait bir hüküm de ifade etmemektir. Bu sıfatlar, Allah'ın özü, esası ve kendisidir, özünde yer alan başka bir parça değildir. Yani zâtının aynı olan bu sıfatların herhangi bir şekilde Allah'tan ayrı olması düşünülemez. O, üç zâti sıfatı öne çıkarır. Allah'ın zâtının aynı olan, ilimle âlim; kudretle kâdir; ve hayat ile hayydır.[149] Allâf'ın Allah'ın zâtî sıfatlarında görüş beyan ederken Aristoteles'in "el-Muharriku'l-Evvel" düşüncesinden etkilendiği aşikârdır.[150] Aristoteles de Tanrı düşüncesinde bir sıfat-mevsûf ilişkisi kurmaz, mevzu'u ve mahmûlu bir sayar. Nitekim ona göre akleden, akledilen ve akıl aynı şeydir. Allâf da Aristoteles'ten mülhem sıfat ve zâtı bir saymıştır.[151] Burada dikkati çeken konu, Allâf'ın Kur'ân'ı esas alarak sıfatları belirlemesi, felsefî bakış açılarına vakıf olarak kavrama farklı bir yorum getirmiş olmasıdır.

Allâf'a göre fiilî sıfatlar, kadim değildir, çünkü onlar ihtiyaç durumunda fiile döner ve devamlı olarak yenilenirler. Allah ihtiyaç durumunda bir fiili gerçekleştireceği zaman bu fiile uygun olarak sıfatta vücut bulmaktadır. Onun en çok üzerinde durduğu fiilî sıfatlar, irade ve halk sıfatlarıdır. Ona göre halk, bir şeyin yokluktan sonra tekvinidir. Yokluktan sonra halk'ın vuku bulması için Allah'ın iradesi ve "kün (ol)" sözü gereklidir.[152]

145 Aydınlı, *Ebû'l-Hüzeyl Allâf*, 246-247; Tritton, *İslam Kelamı*, 121.

146 Bu konuda bk. Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, 3.Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 63-69.

147 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 38; Tritton, *İslam Kelamı*, 172.

148 O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 112.

149 Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I/242vd; Aydınlı, *Ebû'l-Hüzeyl Allâf*, 174-184;

150 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 39-41.

151 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 41-44.

152 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 47, 74; Aydınlı, *Ebû'l-Hüzeyl Allâf*, 185-188.

Allâf'ın Allah ve Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerinden hareketle, din dili konusunda, "katı antropomorfizm"e karşı çıktığı, "temsilî dil" anlayışını benimsediği söylenebilir.[153]

Allâf, Allah görüşü bağlamında bir âlem anlayışı öne sürer. Bu bakımdan düşünür, düşünce dünyasındaki terminolojide yer alan yaratılmışlık (hudus), şey, salt yokluk (madum), atom, cisim, araz, hareket ve sükûn kavramlarına değinir. Allâf, Platon ve Yeni Platonculuktan etkilenerek akıl açısından âlemin ezelî veya ebedî olmasının mümkün olmadığını ifade eder ve böylelikle âlemin sonradan Allah tarafından yaratıldığını öne sürer.[154] Hudus olan âlemde var olan şey veya eşya, atomun mürekkebi olan cismani şekillerdir. Başka bir ifadeyle, atomların ve arazların birleşimidir. Varlığı sebebiyle şeyin ilkesi veya tabiatı yoktur. Bizatihi var olur, varlığı değişebilir. Mahalli yaratılan evrendir. Varlığında şeyin arazlar aracılığıyla gerçek bir devamlılığı vardır. Şey, arazlarla belli anlarda tamamlanır ve mükemmelleşir. Şeyin varlığının tamamen ve ayrıntılı bir şekilde gerçekleşmesinde oluşun önemli bir yeri vardır. Şey, tamamen bir yaratma fiili şartıyla olan bir varlıktır. Şeyin fiile dönüşmeden önceki hali ise "yokluk"tur.[155] Atom ise varlığın birimidir, üç boyutu olan cisim değildir, çünkü onun varlığı ve birleşme kuvveti vardır; sükûn ve hareket halinde olabilir, başka arazların bulunmasına izin vermez. Tam bu noktada Allâf'ın şu ifadelerine de yer vermek gerekir: hareket ve sükûn, oluşla (kevn) ile aynı değildir ve her ikisi iki temel zamana (âna) muhtaçtır. Çünkü sükûn, ikinci bir cismin ilk yere varmasıyken hareket ise ilk cismin ikinci yere varmasıdır veya ikinci yerde bir cisme ulaşmasıdır.[156] Anlaşıldığı üzere, Allâf'ın âlem görüşü, ortaya koyduğu atomcu nazariyesiyle ifade edilmektedir. O, atomcu bir doğa felsefesi öne sürerek âlemin kıdemi düşüncesi karşısında hâdis olduğuna dair kanıtlar geliştirmiştir. Allâf, Tanrı-evren ilişkisinde, Tanrı'nın evreni ve evrendeki bütün varlıkları yoktan yarattığını vurgular. Allâf'ın, bu ilişki çerçevesinde atom düşüncesini ortaya koyan ilk düşünür olması, onun özgün ve dile getirilmesi gereken yönlerindendir.[157]

Allâf'ın ölümden sonra hayat konusundaki görüşleri, ruh-beden düalizmi üzerinden ruha nispeten bedeni öne çıkarması, atom nazariyesinden hareketle başlangıcı olan her şeyin ölümden sonra son bulması ve Cennet ile Cehenneme girenlerin ebedî olarak orada kalacakları ve burada hareket olmayacağı, daimî bir sükûn olacağı düşüncelerine dayanmaktadır.[158]

Düşünürün din-ahlak ilişkisi konusundaki görüşlerine gelince, ona göre, iyilik ve kötülük vahiy aracılığıyla bildirilmese bile, akıl ile bilinebilir. Ayrıca mütefekkir, hem din-ahlak ilişkisi hem de kötülük sorunu açısından incelenmesi gereken "aslah prensibi"ni ortaya koyar. Allâf, kişi için en uygun, yararlı ve iyi olan şey manasına gelen aslah[159] prensibini ilk kullananlardan biridir. Ona göre iyi-kötü (hayır-şer), güzel-çirkin (husun-kubuh), adalet-zulüm (adl-cevr) gibi kavramlara yönelik görüşler, aslah düşüncesinin temelini oluşturur. Ona göre Allah, aslah dışında olanı yapamaz. Aslah dışında yaparsa bu yapılan şey, ya nakıs ya cehl olur ya da bir ihtiyaçtan doğar. Allah, bunlardan uzak olduğu için zulüm ve cevr kudretiyle nitelenemez. Bu bakımdan Allah, yararlı olanı, yani hayrı ve salahı yaratır. Zira onun düşüncesinde Allah, kulları için yarattıklarından daha iyisini yaratmaya muktedir olmadığı için aslah sınırlıdır.[160] Din-ahlak ilişkisinde farklı ve önemli bir perspektif içeren aslah teorisi, Batı dünyasında N. Malebranche

153 Bu konuda bk. Turan Koç, *Din Dili*, 4.Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013) , 67-74.

154 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 50vd.

155 Frank, *Abul-Hudayl al-Allâf*, 22vd.

156 Tritton, *İslam Kelamı*, 122.

157 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 200.

158 Frank, *Abul-Hudayl al-Allâf*, 39-40; Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", 10/330-332; Aydınlı, *Ebû'l-Hüzeyl Allâf*, 228-234.

159 Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495-496.

160 Ğurâbî, *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*, 78; Aydınlı, *Ebû'l-Hüzeyl Allâf*, 240-241.

(ö.1715) ve G. Leibniz (ö.1716) gibi filozoflar tarafından savunulmuştur.[161] Allâf'ın din felsefesi konusundaki görüşleri, kısmen rasyonelleştirici kısmen de sistematikleştirici ve savunucu din felsefesine[162] karşılık gelmektedir. Şimdi, mütefekkirin öğrencisi ve yaşadığı dönemde ve daha sonrasında ciddi etkiler bırakan İbrahim Nazzâm'ın din felsefesi hakkındaki görüşleri incelenecektir.

İbrahim Nazzâm

Asıl ismi ve künyesi Ebu İshak İbrahim b. Seyyar b. Hâni' el-Basrî'dir. 143/760 tarihinde Basra'da doğmuştur. Basra çarşısında boncuk yaptığı için boncukçu anlamına gelen Nazzâm adıyla bilinmiştir.[163] Ataları Belh şehrinden olduğu için Belhî ismiyle de tanınır. Ebu'l-Hüzeyl'in yeğeni olan Nazzâm, "mevlâ"dır.[164] Eğitimine küçük yaşta başlayan ve Dirâr b. Amr, Hişâm b. el-Hakem ve Ebû'l-Hüzeyl Allâf gibi dönemin önde gelen âlimlerinden dersler alan Nazzâm, bir filozof, şair, dilci ve cedelci, nükteli sözlerin yazarı ve Mu'tezilî kelâmcı olarak ün yapmıştır. İlim meclislerinde bulunmuş ve münazaralar gerçekleştirmiştir. Böylelikle saray ile ilişkiler kurmuş, dönemin entelektüel şahıslarıyla tanışmıştır.[165]

Kaynaklarda Nazzâm'a ait olduğu ifade edilen kırk eserin ismi zikredilir, ancak bu eserlerin hiçbiri günümüze vasıl olmamıştır. Bu eserlere dair en geniş listeye İbn Nedim'in *Fihrist* isimli eserinde rastlanmaktadır. Bu eserde zikredilen kitapları konularına göre şu şekilde kategorize etmek mümkündür: Birincisi, farklı din, mezhep, felsefî ekol ve düşünürlere reddiye bağlamında ele alınanlar; ikincisi, usûl-i hamseye ilişkin olanlar; üçüncüsü, doğa felsefesi hakkında yazılanlar; dördüncüsü ise öteki kitaplardır.[166]

Antik Yunan filozoflarından ve özellikle Anaksagoras (M.Ö.ö.428)'tan etkilenen Nazzâm, düşünce ve fikirleriyle kelâm ilminin felsefî bir boyut kazanmasına ve felsefenin de din ve iman gibi konulara yoğunlaşmasına vesile olmuştur.[167] Bu nedenle onun felsefe anlayışında akıl yetisinin önemli bir yeri, rolü ve işlevi vardır. Bu nedenle, her türlü bilginin akıl aracılığıyla elde edilebileceğini öne sürer. Akıl, iyi ve kötüyü ayırt edebilmek için vahye ihtiyaç duymaz. Kişide sorumluluğun aranması veya yüklenebilmesi için aklın gücü şarttır. Bununla birlikte akıl, Tanrı'nın bilinebilirliği açısından önemli bir role sahiptir.[168] Ona göre, doğru bilgiye ve tahkiki imana ulaşmak için akıldan hareketle birtakım şüpheler söz konusu edilebilir. Örneğin, dinî konularda hükmün menşei olan haberin net ve kesin bir nass olması gerekir. Haberi nakleden şahıslarda yanılma ihtimali karşısında aklın gücü devreye girer ve birtakım akıl yürütmelerle gerçek bilgiye ulaşılır.[169]

Nazzâm, Tanrı'nın varlığı hususunda, Tanrı'nın varlığının delillerinden kozmolojik ve teleolojik delile atıf yaparak akıllı olan herkesin âleme dair gözlem ve istidlâl yöntemiyle Tanrı'nın varlığını bilebileceğini ifade eder. Yine aynı bağlamda, duyular aracılığıyla nesnelerde birbirine zıt niteliklerin birlikte bulunduğu bilinir. Örneğin, su-toprak, su-ateş gibi basit varlıkların sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk gibi esas vasıfları birbirine zıttır. Akıl

161 İlhan, "Aslah, s. 496.

162 Krş. Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 54-64.

163 Ebu'l Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 161; Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdadî, *El-Fark Beyne'l- Firak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İstanbul: Kalem Yayınevi, 1979), 117.

164 Ebu Rîde, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyyete-Felsefiyye*, 8-9.

165 Ebu Rîde, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyyete-Felsefiyye*, 1-3.

166 İbn Nedim, *Fihrist*, 206; Çelebi, "Nazzâm", 468-469.

167 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 66.

168 Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, XII: 36.

169 Ebu Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* (bsy, 1966), IV: 35-36, 153.

birbirine zıt olan niteliklerin kendi kendilerine oluşamayacaklarını, bir arada bulunamayacaklarını ortaya çıkarır. Bütün bunları ve varlıkları bir arada tutan ve yaratan bir yaratıcı olmalıdır. Bu yaratıcı, Allah'tır. Ayrıca Nazzâm, âlemin sonradan yaratıldığını ifade eder. Âlem, kadîm değildir ve kendi kendine de var olmamıştır. Bu nedenle var olmak için bir sebebe/Yaratıcı'ya muhtaçtır. Onu var eden ise Allah'tır. Nitekim onun düşüncesinde eşya, varlıklar ve bunların içinde bulunduğu evren, Tanrı tarafından sonradan yaratılmıştır.[170] Kozmolojik ve teleolojik delillere bu bağlamda atıf yapan düşünür, bu delillerle bağlantılı olan "kumûn ve zuhûr teorisi"nden söz eder. Bu teorinin özü, ona göre, Allah'ın, birbirine zıt cevherlerden ve cisimlerden meydana gelen evreni ve evrenin içindeki tüm değişim potansiyelleriyle beraber tek seferde yaratmasıdır. Zira evrendeki tüm değişimler sürekli bir yaratılışın sonucu değil, bir "bilkuvvelikten bilfiilliğe" geçiş sürecidir. Allah, yarattıklarının bazılarını gizlediği için zaman açısından öncelik ve sonralık varlık ya da yaratmada değildir, gizlenen yerden çıkma hususuna bağlıdır.[171]

Nazzâm'ın düşüncesinde Allah'ın zâtı, ezelî ve ebedî olup sonradan meydana gelen her şeyden münezzehtir. Bu nedenle o, Allah'ın zâtını sıfatlardan tamamen soyutlar ve sıfatların nispet edilmesini reddeder, çünkü sıfatlar, zât ile özdeştir. Sözgelimi, ona göre, Allah'ın âlim sıfatı, zâtını kanıtlamak anlamına gelir. O'nun irade ve kelâm gibi fiili sıfatları ise Allah'ın âlemdeki bütün varlıkları yaratması, insanların fiillerini irade etmesi ve haber vermesi gibi manalara karşılık gelir.[172] Düşünürün Tanrı'nın sıfatları hakkındaki bu görüşleri, din dilinde tenzih yoluna ve teistik felsefeye dayanan din diline karşılık gelmektedir.[173]

Nazzâm'ın Allah'ın varlığına ve sıfatlarına dair görüşleri, âlem görüşü ile bir bütünlük içerisinde ileri sürülmüştür. O, âlem görüşünü cevher, cisim, araz, atom ve tafra teorisi bağlamında ortaya koyar. Nazzâm'a göre cisimler atomlardan meydana gelir. Atomlar ise sonsuza dek parçalanabilir. Bu hususta şu ifadelere yer verir: *"Her cüzün bir cüzü, her parçanın bir parçası, her yarımın bir yarısı bulunmaktadır. Cüzün sonsuza kadar parçalanması caizdir. Onun bölünme açısından bir sonu yoktur."*[174] Onun bu yaklaşımı, Aristoteles'in "atomun bilkuvve olarak sonsuz sayıda bölünebileceği" ifadesinden temelini alır. Ancak Nazzâm, Aristoteles gibi maddenin ezeli olduğunu savunmaz.[175] Nazzâm, hocası Allâf tarafından ortaya konulan Allah'ın maddeyi son bölünmeyen parçaya dek bölebileceği görüşüne karşılık olarak Allah'ın maddeyi ebedîyyen bölebileceğine işaret eder. Buradan hareketle Nazzâm'ın "anti-atomcu" olduğu ortaya çıkmaktadır.[176] Düşünür, araz konusunda ise "arazların kalıcı olmadığını" ve "mekânın cisimleri olduğunu" ileri sürerek sadece hareketin araz olduğunu da ifade eder.[177] Ayrıca mütefekkir, âlem görüşü bağlamında atomların sonsuzca bölünebileceği dayanağından hareketle "tafra teorisi"ni ortaya koyar.[178] Bu teoriye göre bir cisim zihnen (bilkuvve) ebedîyyen bölünebiliyorsa varsayılacak herhangi bir mesafe sonlu olmayacaktır. Bu anlayışa göre hareket açıklanamaz. Nazzâm'a göre bunun izahı şöyle yapılır: cismin mesafeleri geçerken bir kısmını atladığını/sıçradığını hesaplamak gerekiyor. Zira cismin hareket sırasında sonsuza dek bölünebilen tüm parçaları bölmesi olası değildir. Bu durumda hareket eden şey

170 Çelebi, "Nazzâm", 467.

171 Şehristani, *Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler*, 65.

172 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, II: 166-167, 486-487, 190-191.

173 Bu konuda bk. Metin Yasa, *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 123; Koç, *Din Dili*, 56-66.

174 Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Musallîn*, 254.

175 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan- Yahudi Kelâmı*, 379.

176 Josef Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 142, 272.

177 Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Musallîn*, 274, 280.

178 Köroğlu, "Tafra", 39: 371-372.

aralıkların bir kesimini "sıçrama yoluyla" kat etmektedir. Nazzâm'ın bu teorideki amacı, Allah'ın âlemi nasıl yarattığını izah etmek ve sürekli yaratmayı kanıtlamaktır.[179]

Nazzâm, din-ahlak ilişkisi konusunda da özgün görüşlere sahiptir. Ona göre, ahlâkî erdemlerin tanınması insanın kendi tasarrufunda olan ve olmayan eylemlere bağlıdır; ilkinde, eylemlerin iyi ve kötü şeklinde ayırt edilebileceği, ikincisinde ise bilinemeyeceği ifade edilir. Düşünür, ahlâkî erdemleri zorunlu ve mümkün şeklinde iki kategoride ele alır. Birincisi, birtakım eylemler salt olarak iyi ya da kötüdür, bu eylemlerin mahiyeti her durumda aynıdır, bu sebeple, iyi ya da kötü olmaları kendilerinden kaynaklıdır (bi-nefsihi). Anılan mahiyete sahip olan eylemler, Tanrı tarafından ne mubah kılınır ne de yasaklanır. İkincisi ise birtakım eylemler pozisyona göre iyi ve kötüdür. Bu tarz eylemlerin iyi ve kötü halleri mümkün olduğu için Tanrı'nın dileğiyle iyi, yasaklamasıyla kötü duruma gelir.[180] Bununla birlikte Nazzâm'a göre, Allah haksızlık yapmaz, çünkü kötülük ve yalan ancak eksik cisimler tarafından ortaya çıkarılır ve Allah, eksikliklerden münezzehtir. Başka bir ifadeyle Allah, adildir, bu nedenle insanlar için mümkün olan en iyi şeyi yapar, ancak haksızlığı ve zulmü yaratamaz.[181] Nazzâm, bu yaklaşımını *"Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin, kullara (zerre kadar) zulmedici değildir."*[182] mealindeki ayete dayandırır. Nazzâm, bu düşüncelerini din felsefesinin temel konularından biri olan kötülük problemi çerçevesinde ele alınan "ilâhî adalet (teodise)" kavramına karşılık gelen "husun ve kubuh" teorisi adı altında ortaya koyar.[183]

Nazzâm, ruh, beden, cennet ve cehennem kavramları üzerinden ölümden sonra hayata ilişkin görüşlerini öne sürer. Ona göre ruh, insana hayat veren latif bir cisimdir ve sonradan bedene ilişmiştir. Ölüm olgusu gerçekleştikten sonra ruh bedenden ayrılır ve öte dünyada mahiyeti belli olmayan bir bedenle tekrar birleşir. Çünkü cennette bedenler, ruhların yiyip içmeleri için gereklidir. Benzer şekilde cehennemde de beden gereklidir, ancak bu beden insanların tahammül edemeyecekleri azaba çarptırılmayacaktır.[184] Nazzâm'ın din felsefesi konusundaki görüşleri, kısmen rasyonelleştirici kısmen de imana yer açıcı ve savunucu din felsefesine[185] karşılık gelmektedir.

SONUÇ

Gelinen aşamada din felsefesinin izlerinin araştırıldığı bu çalışmada, İslâm düşünce tarihi ve din felsefesi açısından son derece önemli ve değerli olan birtakım tespitler ortaya konulmuştur. Bu dönemde, temel İslâm ilimleri olan Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf ve Kelâm gibi dinî ilimlerde yeni tartışmalar ve gelişmeler ortaya konulmuştur. İslâm düşünce ve medeniyetinin gelişimine çok ciddi katkı sağlayan ve din felsefesinin temel konuları ve tartışmalarına atıf yapan birtakım teoriler, paradigmalar ve özgün yaklaşımlar öne sürülmüştür. Çalışmada bunların ortaya çıkarılması, tanıtılması hem İslâm düşünce tarihi açısından hem de din felsefesi disiplini açısından büyük bir öz içerir.

Hicri ikinci asırda bir yandan İslâmî ilimler geliştirilirken öte yandan felsefeye olan merak ve ilgi ciddi bir oranda artmıştır. Bu dönemde, tercüme faaliyetleri yoğunlaşmış ve özellikle felsefe içerikli Antik Yunan eserleri, Hintçe, Farsça, Süryanice ve Pehlevice eserler Arapça'ya

179 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan- Yahudi Kelâmı*, 394vd; Köroğlu, "Tafra", 39/371-372.

180 Cengiz, "Kâdî Abdülcebâr'da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı", 1-43, 3.

181 Tritton, *İslam Kelamı*, 128.

182 el-Fussilet 41/46.

183 Bu konuda bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara, Vadi Yayınları, 1997), 110-173; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 9-16.

184 Çelebi, "Nazzâm", 466-469; Tritton, *İslam Kelamı*, 130-131.

185 Krş. Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 44-51,54-75.

çevrilmiştir. Böylelikle İslâm dünyasında yeni fikri hareketler ve tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu meyanda Antik Yunan felsefesi, filozofları ve felsefî tartışmaları, İslâm Ulemasını etkilemiştir. Dolayısıyla bu dönemde felsefî bir düşünce hareketliliği yaşanmıştır. Anılan hareketlilik, hem mantık ile ilgili hem de felsefî konuların ana temalarını içeren eserlerin yazılmasına sebep olmuştur. Bu eserler, İslâm düşünce tarihinin, genelde felsefe tartışmalarını özelde din felsefesi konularını içeren muhtevaların olgunlaşmasını ve sonraki dönemleri etkileyen felsefî tartışmaların ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Hicri ikinci asırda Dirâr b. Amr, kelâm tartışmalarının yanı sıra felsefe konusunda Allah, Allah-âlem ilişkisi, Allah-insan ilişkisi, din, akıl kavramının rolü, ölümden sonra hayatın mahiyeti ve ahlak konusunda "orta yol" anlayışı gibi hususlara temas etmiştir. Düşünür, söz konusu felsefî konuları kendisine has bir üslupla ele almış ve sonraki telakkileri etkilemiştir.

Bişr b. Mu'temir, kelâm konularını ele almış ancak felsefî konuları da ciddi bir şekilde gündemine almıştır. Felsefî görüşlerini, özgün bir teori olan tevellüd nazariyesi ile izah eder. Bu nazariyesi bağlamında birincil bütün eserlerin Allah'a, ikincil eserlerin insana ait olduğunu, Allah'ın yaratma sıfatının evrene hâkim olduğunu, atom nazariyesinin reddedilmesi gerektiğini ileri sürer. Onun tevellüd nazariyesi ve felsefe konularındaki görüşleri, felsefî açıdan özgün olmakla birlikte, tartışılmaya açık bir değer içerir.

Hişâm b. el-Hakem, kelâm ilmindeki tartışmalar ile birlikte felsefî konulardan Allah, Allah-âlem ilişkisi, akıl, tabiat, ölümden sonra hayat ve kötülük sorunu gibi konularla da ilgilenmiştir. Anlan konularla ilgili antropomorfik ve panteistik yaklaşımı, önceki felsefî gelişmelerden haberdar olunduğu, bu konuda felsefî açıdan farklı görüşlerin geliştiğini ve felsefî yaklaşımların saygı görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Muammer b. Abbâd, kelâm ilmindeki gelişme ve tartışmalara kayıtsız kalmamış, ayrıca felsefe konularına da büyük bir merak sarmıştır. Onun felsefe görüşleri Allah, din, tabiat ve insan kavramlarına dayanmaktadır. Bu kavramlar bağlamında geliştirilen felsefî görüşleri "meâni düşüncesi" etrafında ortaya konulmuştur. O, bu bağlamda panteist düşüncelere kapı aralamıştır. Dahası, İslâm akidesine aykırı birtakım felsefî görüşleri de ortaya koymuştur. Sözü edilen âlimlerin temel yaklaşımlarının kelâm müzakerelerinden hareketle ileri sürüldüğü ve sonuçta felsefî bir boyut ve yön kazandığı ortaya çıkmaktadır. Felsefeye yönelik bu eğilim, felsefenin gelişmesine, geniş bir coğrafyaya yayılmasına ve sonraki dönemlerin etkilenmesine vesile olmuştur.

Hicri ikinci asırda felsefeye dair gelişmeler hız kazanmıştır. Bu dönemde felsefe konuları düşünürlerin gündemine girmiş olup, felsefe konularında birçok eser kaleme alınmıştır. Felsefe ile birlikte dinin temel konuları kaçınılmaz bir şekilde işlenmiştir. Böylelikle din felsefesini ve konularını ihtiva eden hususlar tartışılmış ve bu konuda sonraki telakkileri etkileyen yaklaşımlar öne sürülmüştür. Sözgelimi, İslâm düşünce tarihinin önemli kişiliklerinden biri olan İbnü'l Mukaffa', din ve felsefe alanları üzerine yoğunlaşmış ve bu alanlarda eserler yazmıştır. Onun düşünce dünyasında akıl, din, felsefe ve bilim son derece önemlidir. Bu bağlamda din felsefesi ve konularına dair yaklaşımlar ortaya koymuştur. O, düşünce dünyasında Tanrı merkezli bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşım etrafında Tanrı'nın varlığının delillerinden teleolojik delilin argümanlarına atıf yapmıştır. Yine anılan çerçevede din ve felsefenin birbirinden bağısız olduğunu öne sürerek dinin hizmetinde bir din felsefesi anlayışına dikkat çekmiştir. Ayrıca İbnü'l-Mukaffa', din felsefesinin konularından olan din-ahlak ilişkisi hususunda da önemli görüşler ortaya koymuş. Bu konuda mekârim-i ahlak, ahlâkî tutarlılık, din-bilim-amel bütünlüğü, akıl-tutku kutuplaşması ve zühd ahlakı gibi kavramlar öne sürerek sistemli bir yaklaşım geliştirmiştir. Onun din felsefesine dair görüşlerinde felsefe tarihinde öne sürülen "imana yer açıcı ve savunucu din felsefesi" anlayışının izleri görülür.

Hicri ikinci asırda yaşayan Câbir b. Hayyân, sistemli bir felsefe anlayışı ortaya koymuş, bu konuda birçok eser yazmış ve felsefenin tanımını, felsefî düşüncesinin belli başlı özelliklerini ve felsefe anlayışını Aristoteles gibi filozoflarla mukayese etmiş bir düşünürdür. Câbir, felsefe anlayışını sistemli, mantık ilkelerine dayanan, tutarlı ve bütüncül bir şekilde ileri sürer. Felsefe anlayışının en özgün yönlerinden biri, Tanrısal yaratım olan âlemin belli nizamla var olduğuna ilişkin görüşüdür. Câbir, bunu, özgün bir kavram olan "mizan felsefesi" ile ortaya koyar. Mizan felsefesine göre, evrende rasyonel, ruhsal, duygusal ve duyusal olan her şey sayısal bir değer, ahenk içermekte ve varlık evrenindeki sözü edilen sayısal nizam ortaya çıkarılabilir bir öz taşımaktadır. Bu doğrultuda Tanrı'ya ve O'nun delillerine karşılık gelen evrendeki mükemmel uyumu anlamaya ve ortaya koymaya çalışır. Buradan hareketle Câbir, bir kozmogoni anlayışı ileri sürer. Kozmogonide Yaratıcı olan Tanrı ve yaratılmış varlıklara dikkat çekilir. Bu bağlamda bir daire şeklinde bir varlık alanı belirlenir. En dışta İlk Sebep olan Tanrı yer alır. İlk Sebep, faal, her şeyi bilen, güçlü, şuurlu olup aklı, gerçekliğe, adalet-iyilik gibi erdemlere ve ahlaka tatbik eder. Onun kozmogoni yaklaşımına paralel olarak ele alınan tabiat felsefesinin en temel unsurlarından biri de küçük âlem ve büyük âlem anlayışıdır. Bu anlayış bağlamında o, insanı "küçük âlem"; evreni "büyük âlem" ve Kimya'yı da "orta âlem" şeklinde ifade eder. Câbir, burada panteist bir yaklaşımdan ziyade teist bir ulûhiyyet anlayışına dikkat çeker. Din felsefesinin temel konusu olan Tanrı'yı ve O'nun delillerini ele alan Câbir, âlem, ontoloji, epistemoloji, din-felsefe ilişkisi, din-bilim ilişkisi, akıl ve iman, din dili, ölümden sonra hayat gibi konularda özgün görüşler ortaya koymuştur. Böylelikle hem felsefe tarihi hem de din felsefesi açısından sonraki filozofları etkilemiştir. Câbir'in din felsefesi konusundaki görüşleri, felsefe tarihinde ortaya konulan "rasyonelleştirici, uzlaştırıcı, sistematikleştirici ve savunucu din felsefesi"ne karşılık gelmektedir.

Hicri ikinci asırda yaşayan önemli simalardan biri olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, din felsefesinin temel konularından olan akıl, Allah'ın varlığı ve sıfatları, din dili, âlem, ölümden sonra hayat ve ahlak gibi konuları ele almıştır. O, akıl yetisinin Allah'ın varlığını bilmeye yarayan bilgileri kavrayabilecek, âlemin O'nun tarafından yaratıldığını idrak edebilecek, ahlak erdemlerini ayırt edebilecek bir güç olduğunu ifade eder. Böylelikle o, din felsefesi konularından akıl-iman ilişkisi konusunda önemli bir kavran olan "eleştirel akılcılık" kavramına atıf yapmaktadır. Dahası Allâf, Allah'ın mutlak aşkın ve yaratıcı bir varlık olduğunu ifade ederek monoteist bir din, teist bir ulûhiyyet anlayışını savunur. Bu bağlamda Allâf'ın Allah ve Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerinden hareketle, din dili konusunda, "katı antropomorfizm"e karşı çıktığı, "temsilî dil" anlayışını benimsediği görülmektedir. Allâf, âlem konusunda âlemin kıdemi düşüncesi karşısında hâdis olduğuna dair kanıtlar ortaya koymuş ve Tanrı-evren ilişkisi konusunda ise Tanrı'nın evreni ve evrendeki bütün varlıkları yoktan yarattığını, atom düşüncesi bağlamında vurgular. O, ölümden sonra hayat konusunda düalist bir anlayışı kabul ederken, din-ahlak ilişkisi konusunda ise "aslah prensibi"ni öne sürer. Görüldüğü üzere Allâf, din felsefesi konusunda özgün görüşler ortaya koymakla birlikte kendinden sonraki filozofları etkileyen yaklaşımlar ortaya koyar ve "kısmen rasyonelleştirici kısmen de sistematikleştirici ve savunucu din felsefesi"ne karşılık bir din felsefesi yaklaşımına atıf yapar.

Din felsefesi ve konularına düşüncelerinde yer veren bir diğer düşünür İbrahim Nazzâm'dır. O, ilk olarak felsefenin din ve iman gibi konulara yoğunlaşması gerektiği fikrini ortaya koyar. Bu bakımdan onun felsefe görüşünde akıl melekesinin önemli bir yeri, rolü ve işlevi vardır. Ona göre akıl, Tanrı'nın bilinmesi konusunda yeterli bir güç, her türlü bilgiyi elde edebilecek bir yeti ve ahlak dizgesini bireyde benliğiyle bütünleştirebilecek bir melekedir. O, yine akıldan hareketle Tanrı'nın varlığının delillerinden kozmolojik ve teleolojik delile atıf yaparak akıllı olan herkesin âleme dair gözlem ve istidlâl yöntemiyle Tanrı'nın varlığını bilebileceğini söyler. Dahası Nazzâm, âlemin sonradan Allah tarafından yaratıldığını ifade eder. Bununla ilişkili olan "kumûn ve zuhûr teorisi"e atıf yapar ve Tanrı'nın sıfatları konusunda din dilinde tenzih yoluna

karşılık gelen görüşler ileri sürer. Nazzâm, ölümden sonra hayat konusunda ise düalist bir yaklaşımı savunur ve ruhun bedene sonradan iliştiğine işaret eder. Nazzâm'ın din felsefesi konusundaki görüşleri, özgün olup "kısmen rasyonelleştirici kısmen de imana yer açıcı ve savunucu bir din felsefesi" anlayışına karşılık gelir.

Sonuç olarak, hicri ikinci asırda tecrübe faaliyetlerinin yoğunlaşmasıyla beraber İslâm ilimleri ve felsefeye olan ilgi artmış, yeni ve farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Özellikle Antik Yunan filozoflarına ait eserlerin tercüme edilmesi neticesinde genelde felsefe özelde ise din felsefesi konuları ele alınmıştır. Bu konulardan din felsefesine ait konular ele alınırken öncü, ilk, özgün nitelikte olan perspektifler geliştirilmiştir. Bu durum, bu dönemde din felsefesinin izlerinin açık bir şekilde görülebileceği, okunabileceği ve tartışabileceği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Kadî Ebu'l-Hasen. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr. bsy: en-Nazar ve'l-meârif.

Aşur, Şeyh Muhammed el-Fazıl İbn. *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*. çev. Ömer Pakiş-Bahattin Dartma. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. 11. Baskı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.

Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. *El-Fark Beyne'l- Firak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Kalem Yayınevi, 1979.

Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *el-Fırak beyne'l-fırak*. nşr. F. Dieterici. Leibzig, 1883.

Beşir, Ebu'l Hasan Mukatil b. Süleyman b. *Ahkâm Ayetleri Tefsiri= Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin mine'l-Kur'âni'l Kerim*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.

Beydeba. *Kelile ve Dimne.* çev. Ömer Rıza Doğrul. 1.Baskı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

Brockelmann, Carl. *Tarihu Edebi'l-Arabî*. Arapça'ya çev. Mahmud Fehmi Hicazi. Mısır: Heyetu'l-Mısriyeti'l-Amme li'l Kutub, 1993.

Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr el-. *Kitâbü'l-Hayevân*. bsy, 1966.

Cengiz, Yunus. "Kâdî Abdülcebâr'da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı". *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 1983.

Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/466-469.

Çüçen, Kadir. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017.

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Londra: CUP, 1922.

Demirtaş, Mehmet. *Tanrı-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Otorite Kitap Yayınları, 2017.

Denkel, Arda. *İlk Çağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: Brill, 1994.

Doğrul, Ömer Rıza. *İslâmiyetin Getirdiği Tasavvuf*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948.

Durmuş, İsmail. "İbnu'l Mukaffa'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000). 21/130-134.

Endelüsî, Sâid el-. *Tabakâtü'l-Ümem (Milletlerin Bilim Tarihi)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,2014.

Ersöz, İsmet. "Ahkâmu'l –Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988. 1/552.

Ess, Josef Van. *The Flowering of Muslim Theology*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Eş'arî, Ebu'l Hasen el-. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. bsy, 2000.

Frank, Richard M. *The Metaphsics of Created Being According to Abul-Hudayl al-Allâf: A Philosophical Study of The Earliest Kalam*. İstanbul: Nederlands Historisch, 1966.

Gardet, Louis. "Hicri 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe". çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu. *İslâm İlimleri Enstitü Dergisi* 5 (1982). 331-351.

Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*, 3. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.

Gözütok, Şakir. *İslâm'ın Altın Çağında İlim*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2012.

Ğurâbî, Ali Mustafa el. *Ebû Hüzeyl el-'Allâf*. Mısır: Matbaatu Hicâzî, 1369/1949.

Haldun, İbn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

Hayyân, Câbir b. *Resâilu Câbir b. Hayyân. Kitâbu'l-Hacer.* Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971. 87-111.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân. Kitâb İhrâc ma fi'l-kuvve ile'l-fi'l.* Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 72-167.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân. Kitâbu'l-ahcâr alâ ra'yi Balînâs.* Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 379-459.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân. Kitâbu'l-Bahs.* Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 202-229.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân. Kitabu'l-Havâsu'l Kebîr.* Thk: P.Kraus Paris: Dâru Byblion; ts. 270-379.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân. Kitâbu'l-Hudûd.* Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 57-65.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân. Kitâbu'l-İştimâl.* Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 474-482.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân. Kitâbu'l-Kadîm.* Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 468-474.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân. Kitâbu'l-Mîzânu's-sağîr.* Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 167-202.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân. Kitâbu'l-Mâci.* Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 20-31.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*. *Kitâbu't-Tecmî'*. Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 490-541.

Hayyân, Câbir b. *Mecmuatun min resâil Câbir b. Hayyân*. *Kitâbu't-Tasrîf*. Thk: P.Kraus. Paris: Dâru Byblion; ts. 541-573.

Hayyân, Câbir b. *Resâilu Câbir b. Hayyân*. *Kitâb Ustukusu'l-Âs*. Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971. 530-531.

Hayyân, Câbir b. *Resâilu Câbir b. Hayyân*. *Kitâbu'l-Beyân*. Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971. 603-606.

Hayyân, Câbir b. *Resâilu Câbir b. Hayyân*. *Kitâbu'l-Îzâh*. Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971. 111-115.

Hayyân, Câbir b. *Resâilu Câbir b. Hayyân*. *Kitâbu'l-Mülk*. Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971. 487-500.

Hayyân, Câbir b. *Resâilu Câbir b. Hayyân*. *Kitâbu'r-Rahme*, Thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye; 1971. 575-580.

Hayyân, Câbir b. *Resâilu Câbir b. Hayyân: Kitâbu'l-ihrâc mâ fi'l-kuvve ile'l-fi'l*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

Hayyân, Câbir b. *Tanımlar Kitabı*. çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Hazm, İbn. *Kitâbu'l-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal*. Nşr. D.K.Petrof. Kahire: Tavku'l-Hemâme, 1914.

Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1967.

İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. 3/495-496.

Kaya, Mahmut. "Câbir b. Hayyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 06/533-537.

Kâyha, Esin. *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyân*. 2.Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kettanî, Es-Seyyidü'ş-Şerif Muhammed b. Cafer. *Hadis Literatürü, er-Risaletu'l-Mustatrafe-*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayınları, 1994.

Koç, Turan. *Din Dili*. 4.Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Köroğlu, Burhan. "Tafra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010. 39: 371-372.

Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

Kutluer, İlhan. "İbnü'l-Mukaffa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 21/135-137.

Mez, Adem. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti-İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Mukaffa, Ebû Muhammed 'Abdullah b. *el-Edebü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru Sâdır, tarihsiz.

Mukaffa, Ebû Muhammed 'Abdullah b. *el-Edebü's-sağır*. Beyrut: Dâru Sâdır, tarihsiz.

Mukaffa, İbnu'l-. *İslâm Siyaset Üslûbu*. çev. Vecdi Akyüz. 3.Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Mukaffa', 'Abdullah b. el-. *Âsâru İbn Mukaffa*'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: 1989. 281-309.

Mukaffa', Ebû Muhammed 'Abdullah b. *Kelîle ve Dımne*. nşr. Mustafa Lütfî el-Menfelûtî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.

Murtezâ, Ahmet b. Yahya İbnü'l. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1988.

Nedîm, İbn. *Fihrist*. Beyrut: Daru'l Marife, 1978.

O'leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Öz, Mustafa. "Dirâr b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 9/274-27.

Öz, Mustafa. "Hişâm b. Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998). 18/153-154.

Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005. 30/323-325.

Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. 3.Baskı. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2017.

Rîde, Ebû. *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârauhu'l-Kelâmiyyetu'l-Felsefiyye*. Kahire: Matba'atu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1365:1946.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.

Schoeler, Gregor. *The Oral and The Written in Early Islam*. ed. James E. Montgomery. New York: Routledge, 2006.

Sertoğlu, Mithat. *Tarihten Sohbetler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.

Sezgin, Fuat. *İslâm'da Bilim ve Teknik Arap-İslâm Bilimleri Tarihine Giriş*. 3.Baskı. Ankara: TÜBA, 2015.

Smith, Margaret. *Studies in Early Mysticism in The Near and Middle East*. Oxford: Oneworld Publications, 1995.

Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebu Bekr. *el-Vesail ilâ ma'rifeti'l-evail*. thk. Muhammed Zeynehim Muhammed Azib. Kahire: Darü'l-Afaki'l-Arabî, 2003.

Şehristani. *Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Şerif, M.M. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et. *el-Mu'cemu'l-Kebir*. thk Hamdi Abdulmecid es-Sifli. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985.

Tavilî, Ahmed. *İbnu'l Mukaffa* ' Tunus: Müessesetu Abdulkerîm b. 'Abdullâh, 1991.

Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi (Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'tTurasi'l-İlmiye, ty.

Toprak, Süleyman. "Mîzan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005. 30/211-212.

Tritton, A. Stanley. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Tunç, Cihat. "Bişr b. Mu'temir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 6/223-224.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi-Kaynakları ve Tesirleri.* 2. Baskı. Ankara: Selçuk Yayınları, ty.

Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Thology*. 2. Ed. Edinburg: Edinburg University Press, 1985.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan- Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Yaran, Cafer Sadık. *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

Yasa, Metin. *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Yurdagür, Metin. "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 10/330-332.

Zehra, Muhammed Ebu. *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. Ankara: Anka Yayınları, ty.

HİCRÎ İKİNCİ ASIR HIRİSTİYAN KAYNAKLARINA GÖRE HZ. PEYGAMBER VE İSLÂM

(النبي والإسلام بحسب المصادر المسيحية للقرن الثاني الهجري)

Sabri ÇAP

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Associate Prof. Dr., İzmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, İzmir, Turkey

sabricap@hotmail.com orcid.org/0000-0002-1999-2893

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risaletini reddeden, Kur'an, İslâm ve Resûl-i Ekrem hakkında itham ve iftiralarda bulunan müşriklerin ve Ehl-i kitap'ın söz ve iddialarına dair Kur'an'da birçok âyet bulunmaktadır. Müşriklerin ve münafıkların Hz. Peygamber hakkındaki iftira ve onu karalama çabalarına hadis ve siyer kaynaklarında da rastlamak mümkündür. Bununla birlikte erken dönemlerden itibaren İslâm dışı kaynaklardaki Resûl-i Ekrem ve İslâm karşıtı değerlendirme ve iddiaların İslâmî literatürde yeteri kadar karşılık bulmadığı da bir gerçektir.

Son asırlarda oryantalistler Kur'an, Hz. Peygamber, İslâm dini ve Müslümanlardan bahseden erken dönemlerde yazılmış Süryânî, Kıptî, Ermeni, Bizans gibi kadim Doğu Hıristiyanlarına ait eserlerin neşir ve değerlendirmelerine yoğunlaşmışlardır. Hatta İslâm'ın doğuşu ve tarihî gelişimi hakkında daha güvenilir olduğu gerekçesiyle İslâm dışı kaynakların esas alınmasını savunan oryantalistler de bulunmaktadır. Oryantalizmin İslâm hakkındaki en önemli kaynakları, Doğu Hıristiyanları tarafından erken dönemlerde yazılan genel tarih ve kilise tarihi literatürüyle birlikte İslâm'a karşı kaleme alınmış olan polemik ve apolojik eserlerdir.

Daha çok Süryânîce literatür olmak üzere, ülkemizde ve İslâm dünyasında söz konusu alandaki eserlere yönelik araştırmaların artmaya başladığı görülmektedir. İlk asırlarda gayr-i müslimler tarafından yazılan eserlerde Hz. Peygamber hakkında ileri sürülen iddialara yer veren bazı araştırmalar olmakla birlikte[1] bunları bir bütün olarak ele alan Türkçe bir araştırma görebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Biz, daha önceki bir çalışmamızda hicrî birinci asırda yazılan İslâm dışı kaynaklarda Hz. Peygamber imajı ve İslâm anlayışını tespit etmeye çalışmıştık.[2] Hicrî ilk asırda yazılan İslâm kaynaklarndan günümüze ulaşanlar son derece sınırlı

[1] Bunlardan bazıları şunlardır: İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2): 23-54; Fuat Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra ve İslâm Anlayışı", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu (28-30 Nisan 2006)*, Ed. Ali Bakkal (Konya: 2006), 2: 215-226; İbrahim Kaplan, "Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği" *Hikmet Yurdu* (İmam-ı Azam Ebû Hanife Özel Sayısı) 3/5 (2010): 155-187; Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ-Hıristiyanlık, İslâm, Siyasi Tarih* (Ankara: Divan Kitap, 2016); Ahmet Yasin Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017/3): 233-254; Alper Geçer, *Theophanes Confessor'un Kronik'inde İslâm Sonrası Dönemde Araplar (M.S. 602-813)*, (Yüksek Lisans Tezi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, 2018); Recep Aydoğmuş, *Yuhanna ed-Dımeşkî'nin Eserlerinde İslam ve Müslümanlar* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019); Abdullah Rıdvan Gökbel, *Kur'an ve Hıristiyanlar Hicri İlk Üç Asırda Arap-Süryani Hıristiyanların Eserlerinde Kur'an*, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020).

[2] Bkz. Sabri Çap, "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", *Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler -II- Hadis, İslâm Hukuku, Kelâm, Mezhepler Tarihi, Arap Dili ve Siyer,* ed. Hidayet Aydar v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 2: 599-647.

olmasına rağmen bu asırda gayr-i müslimler tarafından kaleme alınan birçok eserde Hz. Peygamber hakkında gerçek dışı iddiaların yer aldığını ve Batı'da bunların bir kısmının halen dile getirildiğini ve İslâmofobianın canlı tutulmasında kullanıldığını görmekteyiz. Diğer taraftan hicrî ikinci asırda hadis, tefsir, fıkıh, kelâm ve siyer gibi birçok alanda Müslümanlar tarafından yazılan eserlerin sayısında ciddî bir artış görüldüğü gibi gayr-i müslimler tarafından yazılan ve bir şekilde İslâm, Müslümanlar, Kur'an ve Hz. Peygamber'den söz eden İslâm dışı literatürde de görünür bir artış söz konusudur.

Gayr-i müslimler tarafından İslâm'ın ilk asırlarında yazılan ve günümüze ulaşan bir kısım eserlerde Hz. Peygamber'den ve Müslümanlardan bahsedilmiştir. Hicrî birinci asırda yazılmış olan ve Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan bazı eserlerde Hz. Peygamber hakkında bir kısım gerçek dışı iddialarda bulunulmuş ve bunlar sonraki asırlarda artırılarak tekrarlanmıştır. Bunların bir kısmı çağdaş Batı kaynaklarında da bulunmaktadır.

Üzülerek ifade etmeliyiz ki, bugün İslâm'ı dünyaya anlatan ve tanıtanlar Müslümanlardan ziyade oryantalistlerdir. Bütün dünyadaki insanlar Hz. Peygamber'i onların gözüyle görmekte ve tanımaktadır. Kur'an, İslâm, Hz. Peygamber ve İslâm kültür ve medeniyetine dair Batı'da yazılan eserlerin dünya genelinde daha büyük kitlelere ve coğrafyaya ulaştığı bir gerçektir. Geçmişi anlamadan günümüzdeki oryantalistlerin görüşlerinin anlaşılması mümkün değildir. Yapılan bu çalışma buna katkı sağlamayı ve bu alanda yapılacak yeni araştırmalara kapı aralamayı amaçlamaktadır.

Biz bu çalışmamızda ikinci asırda yazılan ve farklı maksatlarla İslâm, Hz. Peygamber ve Müslümanlardan bir şekilde söz eden eserlerden bir kısmına yer vermeye çalışacağız. Zira bütün eserlerin ele alınması çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Yahudi, Çin ve Hind kaynaklarını ve Avrupa'da kaleme alınan eserleri bu çalışmanın dışında tutacağız. Eserleri mümkün mertebe kronolojik olarak sıralamaya çalışacağız. Tarihleri hicrî/miladî şeklinde belirteceğiz. Araştırmamız öncelikle biyografik, bibliyografik ve kronolojik olacaktır. Bazı şahıslar ise her iki asırda yaşamış olabilmektedir. Bu sebeple üçüncü asrın başlarındaki bazı şahıs ve eserler de çalışmaya dâhil edilmiştir. Literatür tespit edilirken yazıldığı tarih veya yazarın vefat tarihi esas alınmıştır. Son olarak da hicrî ikinci asır Hıristiyan literatürünün genel özelliklerini ve bu eserlerle oluşturulan İslâm ve Hz. Peygamber imajını ortaya koymaya çalışacağız. Belirtmeliyiz ki, ele alacağımız şahısların bir kısmı, ihtida eden dindaşları gibi olsalardı tâbiînden sayılacaklardı. Zira bunların bir kısmı bazı sahâbîlerle görüşmüş olan gayr-i müslimlerdir.

İslâm tarihi açısından Emevîler ve Abbâsîler döneminin bir kısmını kapsayan hicrî ikinci asır, İslâm dünyası için birçok açıdan önem taşımaktadır. Bir taraftan fetihler devam ederken, diğer taraftan temel İslâm kaynaklarının büyük bir kısmı bu asırda kaleme alınmıştır. Hicrî ikinci asır hadis, tefsir, fıkıh, siyer, kelâm gibi İslâmî ilimler açısından oldukça zengin bir dönem olup bu asırda yazılmış ve günümüze ulaşmış olan bir hayli eser bulunmaktadır. Amelî ve itikadî mezheplerin teşekkül etmeye başladığı bu asırda Batı'da İspanya fethedilmiş ve İslâm Avrupa'ya ulaşmıştır. Müslümanlar hem doğuda hem de Endülüs'te Hıristiyanlarla birlikte yaşamışlar ve bunun bir sonucu olarak iki din arasında bazı teolojik tartışmalar yaşanmıştır.

1. HİCRÎ İKİNCİ ASIRDA İSLÂM VE HZ. PEYGAMBER'DEN BAHSEDEN HIRİSTİYAN KAYNAKLARI

Hicrî ikinci asırda yazılmış olup bir şekilde İslâm, Hz. Peygamber veya Müslümanlardan söz eden ve büyük bir kısmı Doğu Hıristiyanları tarafından yazılmış olan Hıristiyan kaynaklarına ve yazarlarından bazılarına yer vereceğiz. Bunlar arasında yazarı bilinmeyen birkaç anonim eser de mevcuttur.

1.1. John the Little (2/8. Asrın Başı)

Sekizinci yüzyılın hemen başında yazılan apokaliptik bu eserde İslâm ve Müslümanlar hakkında oldukça olumsuz ifadeler kullanılmaktadır. Küçük Yuhannâ (John the Little), *Apocalypse of John the Little* adlı eserinde İslâm hâkimiyetine en sert eleştiriyi yapmaktadır. O, Müslümanları kadın gibi gözüken, Tanrı'nın yaratışına karşı günahkâr ve en iğrenç bir halk, Tanrı'nın adından nefret eden, bütün yeryüzünü yağmalayan, herkesi köleleştiren, yönetimleri altındaki Hıristiyanları baskı altında tutan, yüksek cizye alan bir topluluk olarak göstermektedir. Eser ayrıca Hz. Peygamber'e hakaret içeren ilk Hıristiyan kaynaklarından biri olup Resûlullah (s.a.v.) için "Arapların peygamber dedikleri bir savaşçı" ifadesi kullanılmaktadır.[3]

1.2. Patrik Germanus (ö. 114/732)

Hicrî birinci asrın son kısmında ve ikinci asrın başında (96-114/715-732) patrik olarak görev yapmış olan Germanus (13-114/634-732), zamanında devam eden ikonoklazm tartışmalarına karşı çıkmıştır. Bunda Müslümanların Hıristiyanları yaratılmış olan şeylere/haça tapmakla suçlamalarının da etkisi vardır. Germanus'un, sonraki dönemlerde de yansımalarını gördüğümüz bir iddiası Müslümanların Venüs'e ibadet ettiklerini ve onu "Koubar (Kebîr/Ekber)" olarak isimlendirdiklerini ileri sürmesidir. Ona göre Müslümanlar Venüs'e dua etmektedirler ve "Allahü Ekber" dediklerinde bunu kasdetmektedirler.[4] Müslümanların Venüs'e ibadet ettikleri iddiası Yuhannâ ed-Dımaşkî (56-131/676-749) tarafından da tekrarlanmakta ve bu sebeple Ortaçağ Avrupa'sında Müslümanlar bununla itham edilmektedir.[5] Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Germanus tarafından ileri sürülen bu iddia, Ortaçağ sonrasında da bazı yazarlar tarafından tekrarlanmıştır. O, Müslümanların Afrodit/Venüs'e taptıklarını iddia etmekte ve muhtemel itirazlara karşı Müslümanların "Chobar/Khobar (Kebir)" denilen bir taşa taptıklarını, bu geleneğin atalarından kendilerine dinî merasim olarak intikal ettiğini ileri sürmektedir. Bu iddianın Bizans'taki ikonoklazm tartışmaları ile de ilişkisi vardır.[6]

Haçların tahrip edilmesi, madenî paralardan haç resimlerinin kazınması, Şam'da bulunan Vaftizci Yahya Kilisesi'nin camiye dönüştürülmesi ve Hıristiyanlık'tan irtidatlar, ikinci/sekizinci yüzyılın başlarında Hıristiyanların ikon içeren mozaiklere karşı tepkisel tavırlarını zirveye çıkarmıştır. II. Yezîd'in (ö. 105/724) 102/721 yılında "her yerde haçların kırılması ve kilisede bulunan resimlerin kaldırılması"na dair emrinden çok, imparator III. Leo'nun (ö. 123/741) 112/730'daki fermanı Bizanslılar arasında ikonoklazm tartışmasının başlamasında etkili olmuş olabilir. Bizanslılar için ikonoklazm, bir problem olarak yüzyıldan fazla bir süre etkili olmuştur.[7] Öyle anlaşılıyor ki, bu asırda II. Yezîd'in Hıristiyanlara yönelik kısıtlamaları ve Hişâm'ın bu yasakları kaldırması önemli bir yer işgal etmektedir.[8]

Patrik Germanus, daha başlangıcından itibaren ikonoklazm tartışmalarıyla ilgilenmiştir. Germanus, Hıristiyanların ikonlara saygı göstermelerine dair eleştirileri hususunda Müslümanları ve Yahudileri de tenkid etmiştir. O, Müslümanları "Chobar" denilen bir taşa

[3] Bkz. Penn, *When Christians First Met Muslims*, 147. Söz konusu apokalipt, Müslümanların Bizans ve İran'dan sonra kıyamet öncesi yok olacağını esas almaktadır. Bkz. A.e., 146-148.

[4] Robert G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: The Darwin Press, 2001), 106.

[5] Bu hususta geniş bilgi için bakınız. Gernot Rotter, "Der veneris dies im vor islamischen Mekka, eine neue Deutung des namens 'Europa' und eine Erklärung für kobar=Venus", *Der Islam* 70 (1993), 112-132. Makalede Müslümanların Cuma gününü "Venüs Günü" olarak isimlendirdikleri iddia edilmektedir.

[6] Bu hususta geniş bilgi için bkz. Hoyland, *Seeing Islam*, 103-107; Çap, "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", 2: 630.

[7] Hoyland, *Seeing Islam*, 105.

[8] Bu hususta bkz. Alexander A. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721", *Dumbarton Oaks Papers* 9/10 (1956): 23-47.

ibadet etmekle itham etmiştir. Hoyland'a göre bu Chobar adlı taş, Yuhannâ ed-Dımaşkî, Niketas ve VII. Konstantin Porphyrogenitus tarafından sürdürülen, büyük olasılıkla kasıtlı bir yanlış anlamayı yansıtmaktadır.[9] Müslümanların tanrıya "Allah" dedikleri, Müslümanların kullandığı "Allâhu ekber" ifadesinin kasıtlı olarak yanlış okunduğu ve yanlış yorumlandığı vurgulanmaktadır.[10]

Germanus'un, Konstantinopolis'in 100/718'de Müslümanların kuşatmasından kurtuluşunu anma esnasında ettiği vaazında da Müslümanların mağlubiyeti, fethin engellenmesi ve Hıristiyan devletinin korunması söz konusu edilmektedir. Bu vaazda Hıristiyanlar Hz. Îsâ'yı ilah olarak kabul eden İsrailoğulları olarak nitelendirilirken, Müslümanlar Hz. Îsâ hakkında "ben rabbi tanımıyorum" diyen ve Hz. Meryem'i de sadece bir kadın olarak kabul eden "kâfir Mısırlılar" gibi görülmektedir. Konuşmanın sonunda ise Mısırlılar gibi Müslümanların da denize dökületeceği ve Hıristiyanların ise savaşmak için hayatta kalacakları dile getirilmektedir.[11]

1.3. Vahan (ö. 120/737)

Hicrî birinci asırda Ermeni kaynaklarında İslâm ve Hz. Peygamber hakkında çok miktarda bilgi bulunmaktadır. Ermeni kaynaklarında Vahan'dan önce Sebeos (ö. birinci/yedinci asır) ve Dwin'li Davud (David of Dwin) (ö. yaklaşık 84/703) İslâm fetihleri ve Hz. Peygamber hakkında bilgi vermektedir.[12] Hicrî ikinci asırda ise muhtemelen İbrahim adında birinin 126/744'de yazdığı *The Martyrdom of Vahan* adlı eserde Vahan'ın halife Hişâm zamanında İslâm'dan tekrar Hıristiyanlığa döndüğü için idam edildiğinden bahsedilmektedir.[13]

Birinci asrın sonuna kadar İslâm ve Müslümanlar hakkında bazı bilgiler veren Vahan'ın naklettiği mâlûmatın görgü tanıklarına dayandığı belirtilmektedir.[14] Vahan, Edessa (Urfa) ve Callinicum (Rakka) üzerinden halife Hişâm'ın Rusafa'daki sarayına gitmiştir. İslâm'a dönerse kendisine zenginlik ve halife nezdinde siyasî güç vadedilmiş fakat o, bunu reddederek hapse atılmıştır. Onunla tartışmak için her gün bir Müslüman âlim gönderilmiş, ancak onu ikna edememişlerdir. Vahan sekiz gün sonra tekrar halifenin huzuruna çıkarılmış ve halife ondan sözünü geri almasını istemiş ve ona "Bizim için tehlikeli bir örnek oldun, çünkü seni taklit eden başkaları da isyan edebilir" demiştir. Vahan pişmanlık duymamış bunun üzerine halife Hişâm cellattan onu dışarı çıkarmasını ve yatıştırarak ya da korkutarak onu ikna etmesini emretmiştir. Fakat cellat Vahan'ın direnci sebebiyle 120/737 yılında Paskalya haftasında onu öldürmüştür.[15] O, bir şehit olarak tanıtılmakta ve dininden dönmeyenlere örnek olarak takdim edilmektedir.

Bu asırda zikredilmesi gereken diğer bir Ermeni yazar ise Ghewond (ö. 174/790) olup onun tarih kitabında III. Leo ile Ömer b. Abdülaziz'in mektuplaşması hakkında bilgi verdiğinden söz edilmektedir.[16]

[9] Hoyland, *Seeing Islam*, 106. Hoyland, Germanus'un Müslümanların tanrıya Allah dediklerini, Müslümanlar tarafından çok erken bir tarihten beri kullanılan "Allâhu ekber" ifadesinin kasıtlı olarak yanlış okunarak yorumlandığını vurgulamaktadır. Bkz. a.e., 107. Hoyland ayrıca onun Müslümanların ibadetleri hakkında çok bir şey bilmediğini de belirtmektedir.

[10] Hoyland, *Seeing Islam*, 107.

[11] Bkz. Hoyland, *Seeing Islam*, 107.

[12] Bu hususta bkz. Hoyland, *Seeing Islam*, 370-373; Çap, "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", 2: 612-614.

[13] Robert W. Thomson, "The Martyrdom of Vahan", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History* (600-900), Ed. David Thomas, Barbara Roggema (Leiden: Brill, 2009), 1: 281-283.

[14] Bkz. Hoyland, *Seeing Islam*, 373-375.

[15] Hoyland, *Seeing Islam*, 374-375.

[16] Bkz. Tim Greenwood, "The Letter of Leo III in Ghewond", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (600-900)*, Ed. David Thomas, Barbara Roggema (Leiden: Brill, 2009), 1: 203-206.

1.4. John of Daylam/Yuhannâ ed-Deylemî (ö. 120/738)

John of Daylam, 39/660'da Irak'ın kuzeyindeki Hdatta'da doğmuştur. O, yedinci asırda Kudüs'e gitmiş ve bu sırada Şam'da bulunan halife Abdülmelik b. Mervan'ı (ö. 86/705) ziyaret etmiştir. Halifenin kızını şifaya kavuşturması üzerine ona hilafet makamından Beth Aramaye ve İran valiliklerine hitaben "bu din adamına (keşişe) halifeliğimiz idaresinde bulunan istediği her yerde kilise ve manastır inşa etmesine izin veriniz ve masraflarını hazineden ödeyiniz" şeklinde bir yazı verilmiştir. John, daha sonra Irak'ta bulunan Haccâc'a (ö. 95/714) gitmiş ve ondan da benzer garanti almıştır. O, Müslümanlara karşı ne düşmanca, ne de dostça bakar. Ona göre müşriklerden farklı olarak Müslümanlar, Hıristiyan olması gereken hedef kitle değildir. Bu, Müslümanların monoteist kabul edilmesi veya onların gücüne saygıya dayalı olabileceği gibi İslâm'ın bu bölgedeki Hıristiyanlığa hiçbir tehdit oluşturmamasından dolayı da olabilir.[17]

1.5. Anonim Bir Kronik (125/724 Yılına Kadar)

Yazarı belli olmayan ve kısa bir dünya tarihi özelliğinde olan eser, Hz. Âdem'den başlayıp 125/724 yılına kadar gelmektedir. Farklı kaynaklardan toplanan bilgiler genel olarak kısadır ve eserde titizlikle kronolojik bir sıra takip edilmemiştir. Kroniğin sonunda Hz. Peygamber'in hayatından kısaca bahsedilmekte olup Yezîd b. Abdülmelik'e (101-105/720-724) kadar halifelerin isimleri ve görev süreleri liste halinde verilmiştir. Kronik, bu sebeple Batı'da *Liber Calipharum* (Halifeler Kitabı) adıyla tanınmaktadır.[18]

1.6. Yuhannâ ed-Dımaşkî (ö. 131/749)

Doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmeyen Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin eserleri, tarih boyunca İslâm aleyhine yazılan bütün eserlerin temel müracaat kaynaklardan biri olmuştur. O, İslâm hâkimiyeti altında yetişmiş ve İslâm hakkında kendisinden önce ileri sürülen iddiaları adeta bir araya toplamıştır. Hicrî birinci asırda da yaşamış olmasına rağmen, eserlerini inzivaya çekildiği 720-743 yılları arasında yazdığından dolayı biz ona ikinci asırda yer verdik.

Asıl adı Yuhannâ b. Sercûn b. Mansûr olan Yuhannâ ed-Dımaşkî Batı dillerinde St. Jean Damascene, St. John Damascene ve St. John of Damascus gibi isimlerle tanınmakta olup önceleri dedesinin ismiyle Mansûr b. Sercûn diye anılırken manastıra intisab ettikten sonra Yuhannâ adını kullanmıştır. Kilise babalarından Arapça yazan ilk kişi olan, Grekçe ve Arapça bilen;[19] Matematik, geometri, müzik, astronomi, retorik, mantık, felsefe ve teoloji öğrenimi görmüş olan[20] Yuhannâ ed-Dımaşkî, hem Bizans sarayında hem de halifenin sarayında görev yapmış bir aileye mensuptur.

Oryantalizmin en önemli kaynakları arasında yer alan Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin eserleri hakkında Batı'da oldukça çok araştırma yapılmış ve onun fikirleri tarih boyunca İslâm karşıtı düşüncenin hareket noktasını oluşturmuştur.[21] Batı'da Kur'an ve Hz. Peygamber, kısaca İslâm

[17] Hoyland, *Seeing Islam*, 203-205; Çap, "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", 2: 630-631.

[18] Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", 238-239; Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ,* 87. Metin için bkz. Andrew Palmer, Sebastian Brock, Robert Hoyland (Ed.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), 49-50.

[19] Onun Arapça bilip bilmediğine dair tartışmalar hakkında bkz. Peter Schadler, *John of Damascus and Islam Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations* (Leiden: Brill, 2018), 102-110.

[20] Ömer Faruk Harman, "Yuhanna ed-Dımaşkî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 580.

[21] Yuhanna ed-Dımaşkî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Harman, "Yuhannâ ed-Dımaşkî", 43: 580-582; Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei/Adel Theodor Khoury (Würzburg: Echter Verlag, 1995); Mustafa Göregen, *Hıristiyan Teolojisinde Yahya Dımaşki'nin Yeri ve Önemi,* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995); Kaplan, "Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği", 155-187; Taşpınar, "Doğu'nun Son

hakkında yazılan bütün reddiye, savunma veya tanıtım eserlerinin, ağırlıklı olarak Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin iddialarına dayandığını hatta bunların bir kısmının günümüzde de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Onun öğrencisi Theodor Ebû Kurre (ö. 205/820), Theophanes Confesseur (ö. 201/817) ve Bizanslı Niketas (ö. 300/912) onun iddialarını daha da geliştiren kimselerin başında gelmektedir.

Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin İslâm, Hz. Peygamber ve Müslümanlar hakkında iddialarda bulunduğu iki önemli eseri mevcuttur. Onun *E Pege tes Gnoseos* (Bilginin kaynağı) adlı teolojik eseri, Hz. Peygamber hakkında Hıristiyanlık perspektifinden yazılan ilk eserdir. Yuhannâ ed-Dımaşkî en önemli ve en meşhur olan bu eserini hayatının sonlarına doğru muhtemelen 743 yılında yazmıştır. Üç bölümden oluşan kitabın *De Haeresibus* adlı ikinci bölümünde Ortodoks inancına göre sapkın fırkalar incelenmekte olup bu bölümün 100. (veya 101.) bahsi, müellifin İslâm'a dair görüşlerini içermektedir.[22] *De Fide Orthodoxa* adlı üçüncü bölüm ise Ortodoks inancına dairdir.[23]

Dımaşkî burada önce Müslümanların etnik kökenlerine ve İslâm öncesi dinlerine atıfta bulunmakta, bu çerçevede Müslümanları İbrâhim'in oğlu İsmâil'e izâfeten "İsmâilîler", "Hacerîler" ve "Sarasinler" diye nitelemekte, onların Herakleios dönemine kadar puta taptıklarını, daha sonra Muhammed adlı "yalancı" bir peygambere tâbi olduklarını ileri sürmektedir. Muhammed'in Eski ve Yeni Ahid hakkında kısmen mâlûmatı bulunduğunu, hatta Ariusçu bir rahipten ders aldığını, Kur'an'ı kutsal kitap diye takdim ettiğini ve bazı "gülünç" kurallar koyduğunu, dindar görünerek halkın güvenini kazandığını iddia etmektedir. Daha sonra İslâm'ın Tanrı ve Mesîh'le ilgili görüşlerini ele almakta, Hz. Îsâ'nın ulûhiyyetinin bu din tarafından reddedildiğini söylemekte, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlayacak bir delilinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Ayrıca Kur'an'ın vahyediliş tarzını, Müslümanların Hıristiyanları müşrik olarak nitelemelerini, haça taptıklarını ileri sürmelerini ve onların Kâbe'yi tâzimlerini tenkit etmekte, bazı Kur'an sûrelerine de eleştiriler yöneltmektedir. Bu bağlamda Nisâ sûresinde yer alan çok kadınla evliliğe dair hükmü ve boşamanın erkeğe ait oluşunu zikretmekte, Zeyd-Zeyneb olayını aktarmakta, bu konuda da Hz. Peygamber'i suçlamaktadır. Sâlih peygamber kıssasını tenkit ederken Kur'an'daki bilgilerle çeşitli hikâyeleri birbirine karıştırmaktadır. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Müslümanlar için sünnet olma, cumartesiye riayet etmeme, vaftiz olmama gibi kurallar koyduğunu, yiyecekleri helâl-haram diye ayırdığını ve içkiyi yasakladığını ifade etmektedir.[24]

Dımaşkî'nin İslâm hakkında kendisinden sonrakilere malzeme teşkil eden diğer bir eseri ise *Disputatio Saraceni et Christiani* (Bir Müslümanla Bir Hıristiyan Arasındaki Tartışma) olup bu eserin ona ait olmadığına dair görüşler vardır. Söz konusu eser, Yuhannâ'nın öğrencisi Johannes Diakonos tarafından yeniden tertip edilmiştir.[25] Genel kanaate göre, bu eser Theodor

Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki", 23-54; Carl Heinrich Becker, "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26 (1912): 177-178.

[22] Bu bölümün Yuhannâ ed-Dımaşkî'ye ait olup olmadığı hakkında bazı tartışmalar mevcuttur. Bkz. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* 37-44, 67-83; Athina Lexutt - Detlef Metz (Hrsg.), *Christentum-Islam (8.-21. Jh.)* (Köln: Böhlau Verlag, 2009), 15-20.

[23] Harman, "Yuhanna ed-Dımaşkî", 43: 581. Ayrıca bkz. Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki", 30-31; Carl Eduard Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik* (Berlin: J. Guttentag Verlagsbuchhandlung, 1912), 10-11; Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)* (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1897), 68-70; Siegfried Raeder, *Antworten auf den Islam Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2006), 20-27.

[24] Harman, "Yuhanna ed-Dımaşkî", 43: 581.

[25] Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* 9. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Mustafa Göregen, "Yuhanna ed-Dımaşki'nin "Bir Hıristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog" İsimli Risalesi'nin Değerlendirilmesi, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015): 111-127.

Ebû Kurre (ö. 205/820) tarafından Yuhannâ ed-Dımaşkî'ye nisbet edilerek kâleme alınmış olup Yuhannâ'ya ait olmadığı hemen hemen bütün araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir.[26] Yuhannâ'nın, bir Hıristiyan ile bir Müslüman arasında geçen hayali tartışmayı konu alan ve teolojik ilişkilerin ilk örneklerinden birini teşkil eden bu eseri, yazılı bir diyalog örneğidir. Tarafların hayalî karşılaşmasını ve tartışmasını anlatan eser, o devirde iki din mensubu arasında yaşanan ve sorulması mümkün tartışma konularını ortaya koymaktadır.[27] Söz konusu eser Ebû Kurre'nin *Opuscula*'sında yer almakta, bu eseri onun Yuhannâ'ya dayanan sözlü bilgilere dayanarak oluşturduğu düşünülmektedir.[28]

Yuhannâ ed-Dımaşkî, Doğu Kiliselerinin kilise babalarından sayılır ve onun İslâm'a dair görüşleri uzun süre Bizans'ta Hıristiyanlık-İslâm hakkındaki tartışmalarda temel bilgiler olarak kullanılmıştır.[29] Onun Bizans'la sıkı ilişkileri vardır[30] ve onun düşünceleri Bizans'ta etkindir. Muhtemelen Bizanslı bir keşiş tarafından yazılmış olan bir reddiyenin "Muhammed Üzerine Efsanelerden Bahseden İsmailîlerle (Müslümanlarla) Nasıl Konuşmak Gerekir" başlıklı 166. bölümü, Yuhannâ'nın eserinin 101. kısmıyla tamamen aynıdır.[31] O, bütün iddialarını, Hz. Muhammed için kullandığı, "sahte peygamber", "ikiyüzlü", "yalancı" ve "zani" şeklindeki en ağır sıfatlarla desteklemeye çalışmıştır. Bunlar daha sonraki polemik yazarları tarafından da iktibas edilmiştir.[32]

Khory'ye göre (Hz. Salih'in devesinden bahsederken) "Deve" veya "Allah'ın Devesi" sûresi gibi bazı gerçek dışı aktarımları da bulunan Yuhannâ ed-Dımaşkî, İslâm'ı doğrudan irtibat içinde olduğu Müslümanlardan ve Kur'an'dan öğrenmiş olup İslâmî rivayetlerin ayrıntısını da iyi bilmektedir.[33]

Sarazen kelimesinin etimolojisi hakkında bilgi veren Yuhannâ, Hz. Peygamber için "Mamed" ifadesini kullanmakta ve onun Heraklius'un zamanında Araplar arasında Ariusçu bir rahibin yardımıyla Eski ve Yeni Ahit'le meşgul olduğunu ve böylece kendi halkı arasında itibar gördükten sonra gökten bir kitap gönderilerek öğretilerinin kendisine vahyedildiğini söylediğini iddia etmektedir.[34]

Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep'le evliliğini gerçek dışı bir şekilde Batı'ya ilk aktaranın Yuhannâ ed-Dımaşkî olduğu söylenebilir. Çünkü o bu eserinde Hz. Peygamber'le Zeyd arasında hiç geçmemiş olan bir konuşmaya yer vermektedir.[35] Yine onun Hz. Peygamber'in adını "Mamed" şeklinde kaydetmiş olması da garib bir durumdur.[36]

Yuhannâ ed-Dımaşkî, İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i "halkları yoldan çıkaran" ve "deccâlin öncüsü" olarak nitelendirmektedir. Müslümanları "Sarazen" olarak isimlendirmekte ve onların kökenini "İsmail"e dayandırmakta ve bunu Hz. İbrahim'in eşi Sâre münasebetiyle Kitâb-ı

[26] Bkz. Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki", 31-32.
[27] Kaplan, "Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği", 167.
[28] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Theodor-Adel Khoury, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam* (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1969), 15-17.
[29] Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* 9.
[30] Bkz. John Meyendorf, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", trc. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002): 25-26. Yazar, Yuhannâ'nın Müslümanlara cahiliye dönemine ait bazı özellikleri de nisbet ettiğini belirtir. Bkz. a.g.m., 26-28.
[31] Bkz. Arguriou, "Bir Hristiyanla - Bir Müslümanın Arasında Geçen Yayımlanmamış Bir Tartışma Risalesi (Bir Bizans İlâhiyat Tartışması - XV. Yüzyıl)", trc. Mehmet Aydın, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (2018): 10.
[32] Meyendorf, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", 29.
[33] Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* 44-45, 81.
[34] Bkz. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, 10-11. Ayrıca bkz. Khoury, *Der theologische Streit der Byzantiner*, 12-15.
[35] Bkz. Raeder, *Anworten auf den Islam,* 24.
[36] Bkz. Raeder, *Anworten auf den Islam,* 24.

Mukaddes'e nisbet etmektedir. Arapları Hz. Peygamber'e kadar yıldızlara tapan putperestler olarak değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber Kitâb-ı Mukaddes'i tanımış, daha sonra ise bir Arian keşişle dostluğu vasıtasıyla yeni dinini kurmuştur. Yuhannâ, Müslümanların İslâm'ı şöyle tanıttıklarını belirtir: Allah kâinatın yaratıcısıdır. O ne doğmuştur ne de doğurulmuştur. Mesih Îsâ, Allah'ın kelimesi ve ruhudur, Mûsâ ve Hârûn'un kızkardeşi Meryem'den babasız yaratılmıştır. Yahudiler onu çarmıha germek istediklerinde, Allah onu semaya yükseltti ve Yahudiler onun "gölgesini" çarmıha gerdiler. Allah Hz. Îsâ'ya semada kendisini Allah'ın oğlu olarak tanıtıp tanıtmadığını sormuş, Hz. Îsâ bunu reddederek insanların bunu kendisine isnad ettiklerini söylemiştir. Yuhannâ devamla İslâm'ın bu öğretilerine itirazlarda bulunur. Müslümanların Hıristiyanları haça ibadet etmekle itham ettiklerini, buna karşılık Müslümanların da taşa saygı gösterdiklerini polemik konusu yapar. Çok evliliği tartışır.[37]

İslâm'ı Hıristiyanlığın heretik bir kolu olarak gören Yuhannâ, Müslümanlara alaycı bir şekilde bazı sorular yöneltmektedir. Peygamber'in uykuda nasıl vahiy aldığını, bir merkep alırken şahit istendiği halde onun peygamber olduğuna dair niçin şahit istemediklerini, kendilerini haça tapmakla suçladıkları halde Mekke'de "Chabata taşı"na (Kâbe'yi veya Hacer-i esvedi kasdetmekte) taptıklarını[38], çünkü İbrahim'in Hacer'le orada bulundukları veya devesini bağladığı için, bu taşın daha önce saygı gösterilen bir tanrıçadan başka bir şey olmadığını iddia etmektedir.[39]

Yuhannâ ed-Dımaşkî Hz. Îsâ'nın ülûhiyetini ispat için Kur'an'ı delil olarak kullanmaktadır. Rakibin kutsal kitabıyla ona itiraz etme metodu, daha sonra ondokuzuncu asrın ortalarına kadar Hıristiyan ve Müslüman teologları arasındaki tartışmalarda kullanılan standart bir metot olmuştur.[40]

İslâm'a karşı Bizans'ta ilk yazılı polemiği başlatan Yuhannâ, İslâm'ı müstakil bir din olarak değil, Hıristiyanlık'tan ayrılmış heretik bir mezhep olarak görmektedir. Bu sebeple o, İslâm'a eserinin *De Haeresibus* (Heretizm Tarihi) bölümünde yer vermiştir.[41] Yuhannâ'nın Müslümanları ve İslâm'ı heretik olarak görmesi önemlidir. Sonraki asırlarda da bu husus farklı yönleriyle tartışma konusu olmuştur. İslâm'ı Hıristiyanlığın "sapkın" bir kolu olarak görenler olduğu gibi Müslümanları "kâfir" olarak görenler de olmuştur.

Oryantalist Schadler, Yuhannâ'nın doğrudan Kur'an'a atıf yapmadığı, fakat Kur'an'dan istifade ettiği anlaşılan bazı nakillerinden hareketle onun Kur'an'ı ve Kur'an'a dayanan kaynakları kullanmış olabileceğini ileri sürmektedir. Yuhannâ'nın bu tarz nakillerini Kur'an'a dayandıranlara da itiraz ederek bunların açıkça Kur'an'a nisbet edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu hususta o, bazı âyetleri örnek olarak verir ki, bunlardan biri de İhlâs sûresinin ilk âyetleridir.[42]

[37] Langen, *Johannes von Damaskus: eine patristische Monographie*, 59. Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin Hz. Peygamber hakkındaki iddiaları için ayrıca bkz. Recep Aydoğmuş, *Yuhanna ed-Dımeşkî'nin Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, 74-87; a.mlf., "Hristiyan Arap Yuhanna ed-Dımeşkî'nin İslam Eleştirisi". *Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020): 147-176; Gökbel, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 104-122.

[38] Bazı oryantalistlerin Kâbe ve Hacerülesved'in tarihi hakkındaki görüşleri için bkz. İbrahim Kutluay, "Oryantalistlere Göre Kâbe ve Kutsiyetinin Kaynağı", *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan) (08-09 Ekim 2018) Bildiriler Kitabı,* Ed. Fikret Karaman v.dğr., (Malatya: İnönü Üniversitesi, 2018), 1: 520-525, 529-531.

[39] Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, 11.

[40] Christine Schirrmacher, *Der Islam*, *Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum.* (Neuhausen/Stuttgart: Hänssler Verlag, 1994), 2: 326.

[41] Raeder, *Antworten auf den Islam,* 6.

[42] Bkz. Schadler, *John of Damascus and Islam,* 113.

Schadler, yine Yuhannâ'nın aktardığı Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmesi, Allah Teâlâ ile diyaloğu ve Hz. Meryem'in Hârûn'un kız kardeşi olduğu gibi bilgileri içeren âyetlerin aynı şekilde Kur'an'a dayandığının kesin bir şekilde iddia edilemeyeceğini savunmaktadır. O, Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep'le evliliğine dair Kur'an'da olmayan kısımları bu bağlamda zikretmektedir.[43] Yuhannâ, 30 civarında yerde Kur'an'dan bir veya birkaç âyete dayandığı halde bu bilgileri Kur'an'a nisbet etmemiştir. Onun nakillerinde hadislere dayanan bazı bilgiler de bulunmaktadır.[44]

1.7. Peter of Damascus (ö. 133/750)

Sekizinci yüzyılın ilk yarısında, bölgenin Müslümanlar tarafından fethi sırasında, Hz. Muhammed aleyhinde vaaz verdiği için Şam metropoliti olan Peter of Damascus'un halife II. Velîd (ö. 126/744) tarafından dilinin kesilip Yemen'e sürgün edildiğinden ve orada öldüğünden bahsedilmektedir. Dili kesilmesine rağmen âyinleri yüksek sesle okuyabildiği iddia edilen böyle bir şahsın yaşayıp yaşamadığı ve hayat hikâyesi hakkında bazı tartışmalar da söz konusudur.[45]

Peter of Damaskus'un İslâm'a reddiye olarak adı bilinmeyen Grekçe bir eserinden bahsedilmektedir. Eğer söz konusu eser günümüze ulaşsaydı, İslâm hakkında Grekçe yazılmış en eski eserlerden biri olacaktı.[46] Bazılarına göre ise onun böyle bir eserinin varlığı belirsizdir. Khoury, kayıp olan söz konusu eserin Arapça olduğunun "söylendiğini" belirtmekle birlikte bunu şüpheli bulur ve bunun Peter of Damaskus ile Peter of Capitolias'ın birbirine karıştırılmasından kaynaklandığını belirtir. Bu eserin Grekçe olarak bize ulaştığı iddiaları da mevcuttur.[47]

1.8. Historia vel Gesta Francorum (133/751'den sonra)

Bu eserin yazarı muhtemelen bir keşiş olup adı ve hayatı hakkında bilgi yoktur. 133/751'den sonra yazıldığı tahmin edilen *Historia vel Gesta Francorum* (The History or Deeds of the Franks) adlı Latince eserde Fredegar'ın (ö. 38/659) Kroniği[48] kullanılmış, buna bazı ilaveler yapılmış ve 109-133/727-751, 136-151/754-768 yılları esas alınmıştır. Bu eser, Müslüman fetihleri ile 720 ve 730'larda Müslümanların (bugün Fransa'nın güneyinde bulunan) Aquitaine ve Provence'a yaptığı saldırılar ve Frank komutanı Charles Martel'in (ö. 124/741) Poitiers'deki zaferi de dâhil olmak üzere onlara karşı Frank direnişi hakkında o döneme ait bilgi vermektedir. Meçhul yazar, Arap ve Berberî ayrımı yapmaksızın "Sarazen" olarak isimlendirdiği Müslümanlardan "hain" ve "kâfir" olarak bahsetmektedir. Seferler hakkında verilen bilgiler ise oldukça kısadır.[49]

1.9. Anonim Bir Kronik (158/775 Yılına Kadar)

Kısa bir dünya tarihi diyebileceğimiz kronik Hz. Âdem'den başlayıp 158/775 yılına kadar gelmektedir. Muhtevası daha çok Hıristiyanlık öncesi bilgilerden ibaret olan eserde, İslâm ve

[43] Bkz. Schadler, *John of Damascus and Islam,* 114-118. O, bunların Kur'an'a dayandığını ileri sürenleri de eleştirmektedir.

[44] Bu hususta bkz. Schadler, *John of Damascus and Islam,* 234-238.

[45] Johannes Pahlitzsch, "Peter of Damascus", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (600-900)*, Ed. David Thomas, Barbara Roggema (Leiden: Brill, 2009), 1: 290. Ayrıca bkz. Hoyland, *Seeing Islam*, 339.

[46] Pahlitzsch, "Peter of Damascus", 1: 291.

[47] Pahlitzsch, "Peter of Damascus", 1: 291.

[48] Fredegar'ın Kroniği hakkında bkz. Çap, "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", 2: 607-608.

[49] Roger Collins, "Historia vel Gesta Francorum", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (600-900)*, Ed. David Thomas, Barbara Roggema, (Leiden: Brill, 2009), 1: 293-294.

Müslümanlar hakkında Abbâsî halifesi Mehdî (158-169/775-785) dönemine kadar halifelerin isim listesi ve birkaç kısa bilgi yer almaktadır.[50]

1.10. Zugnin Kroniği (The Chronicle of Zuqnin) (158/775)

Dünya tarihi olarak kaleme alınmış olan eserin yazarının ismi meçhul olup Âmid (Diyarbakır) yakınında bulunan Zugnin Manastırı'na mensup bir din adamı olduğu bilinmektedir.[51] Yazar eseri, ruhban sınıfının isteği üzerine, halife Mehdî döneminin (158-169/775-785) başlangıcına denk gelen 158/775 yılında yazmıştır. Kronik, farklı dönemleri kapsayan ve birbirinden bariz şekilde ayrılan dört ana parçadan oluşmaktadır. Eserin İslâm tarihiyle ilgili bölümü dördüncü kısım olup 587 yılından 158/775'e kadarki dönemi kapsamaktadır. Yazarın, yaşadığı dönemle ilgili verdiği bilgiler, özellikle 150-158/767-775 yılları arası oldukça ayrıntılıdır. Zugnin Kroniği, kendi zamanına kadar yazılmış olan Süryânî tarihine dair en geniş kaynaktır.[52] Eser ilk olarak Assemani tarafından 1715'te Mısır'da Deyru's-Süryân Manastırı'nda bulunmuş ve satın alınarak Vatikan'a götürülmüştür. Assemani (ö. 1768), bu eseri yanlışlıkla Süryânî Ortodoks Patriği ve bir kronik yazarı olan Dionysios'a (818-845) nisbet etmiş ve bu nedenle *Pseudo-Dionysios Kroniği* olarak tanınmıştır.[53] 587-775 yılları arasındaki dönemi ele alan ve büyük oranda İslâm sonrası döneme ait gelişmeleri nakleden "dördüncü bölüm" özellikle Abbâsîlerin erken tarihleri hakkında yazarın kendi gözlemlerine de dayanmaktadır. Bu kısım, Emevîler (40-133/661-751) ile Abbâsîlerin erken dönemlerini (133-158/751-775) ele alması açısından İslâm tarihi için birinci el kaynak olarak görülmektedir.[54]

Sekizinci yüzyılın ikinci yarısında İslâm'a geniş çaplı ihtidalar olmuştur. Hatta Patrik Mikail'in (743-767) görevi esnasında Hıristiyanlık'tan ayrılanların sayısının 24 bin kişi olduğu belirtilmektedir. Zugnin Kroniği yazarı, bu hususta önemli bilgiler vermekte ve İslâm'a girenlerin birkaç kişi, yüz veya bin kişi olsaydı sessiz kalabileceğini, fakat çok fazla kişinin Hıristiyanlık'tan ayrıldığını esefle ifade ederek "*Dayak veya işkence olmaksızın büyük bir iştiyakla inkâra yöneldiler. Onlar yirmi, otuz ve yüz kişilik, ikiyüz-üç yüz kişilik gruplar oluşturarak hiçbir zorlama olmaksızın Harran'a valilere gittiler ve Müslüman oldular... Edessa, Harran, Tella, Resh'aina, Dara, Nizip ve Callinicum* (Rakka) *bölgelerinde ve bu yerlerde dalâlet ve şeytan büyük güç kazandı*" demektedir.[55]

Mezkûr kronikte Hz. Muhammed'in halkı tek Tanrı'ya inandırdığı, Müslümanların Bizans'ı onun yönlendirmesiyle yendikleri ve onların isteklerine uygun kanun koyduğu için onu peygamber ve Allah'ın elçisi kabul ettikleri dile getirilmektedir.[56]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hıristiyan kaynaklarında Müslümanlar için "Müslim-Müslüman" kelimesinin karşılığı olarak "Mashlmānē" kelimesi ilk defa *Zugnin Kroniği*'nde

[50] Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", 239. Ayrıca bkz. Palmer-Brock-Hoyland (Ed.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 51-52.

[51] Kroniğin geniş bir tanıtımı için bkz. Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ,* 87-96.

[52] Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", 239-240.

[53] Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", 240, 241. Duygu, eserin üçüncü ve dördüncü bölümünü Türkçe'ye çevirmiştir (Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ,* 221-344, 347-361). Ayrıca bkz. Zafer Duygu, "Zuqnin Kroniği veya Pseudo-Dionysios Tel Mahre Kroniği", *Süryani Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri (15-17 Mayıs 2017/Mardin),* Ed. M. Nesim Doru, Ahmet Kırkan, Yakup Aykaç, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017), 3, 8-9.

[54] Duygu, "Zuqnin Kroniği", 4, 11. Duygu, tarihsel açıdan büyük öneme sahip olan bu eserin Batılı araştırmacılar tarafından büyük bir titizlikle çalışılmasına rağmen Türkiye'de genellikle göz ardı edildiğini belirtmektedir. Bkz. a.y.

[55] Hoyland, *Seeing Islam*, 343 (*Chronicle of Zuqnin*, 385'den naklen).

[56] Robert G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources,* Ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2000), 285 (*Chronica minora*, II, 155'den naklen).

kullanılmıştır. Hıristiyanlar tarafından, Müslüman toplumu için dinî bir isimlendirme ancak bir buçuk asır sonra yapılmıştır. Müslümanların din bakımından kendilerini nitelendirme biçimleri uzun süre dikkate alınmamıştır.[57]

1.11. Theophilus of Edessa (ö. 169/785)

Mârûnî olan ve önemli bir tarih kitabı bulunan Edessalı Theophilus'un halife Mehdî'nin astronomu olduğu belirtilmektedir. Theophilus, kronik yazarı Theophanes (ö. 201/817), Dionysius of Tel-Mahre (ö. 230/845) ve Agapius'un (ö. 330/942) ortak kaynağı durumundadır. Bu üç yazar tarafından kullanılan kronik, 589-754 yılları arasını kapsar. Erken dönem İslâm fetihleri, Bizans, Pers ve Ermenilere karşı yapılan savaşları, Suriye, Mezopotamya ve Filistin'e seferleri ele alır. Halifeler ve Bizans kralları arasındaki mektuplaşmalardan bahseder. Theophilus, İslâm'a dair bazı bilgiler de verir. Onun Hz. Muhammed'in hayatına ve öğretilerine, monoteizme davetine, Filistin'e yaptığı yolculuklara ve vadettiği cennetin özelliklerine dair açıklamaları sonraki dönem eserlerde tekrarlanmıştır.[58]

1.12. Stephen the Sabaite (ö. 178/794)

Ölüm tarihi 180/796 veya 191/807 olarak da zikredilen Stephen'in Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin yeğeni olduğu belirtilmektedir. Mar Saba manastırının üyesi olan Stephen'in hayatı, ömrünün son günlerini yanında geçirdiği Şamlı Leontius tarafından yaklaşık 191/807 yılında yazılmıştır. Yunanca'dan, 290/903'te Arapça'ya ve daha sonra da Gürcüce'ye tercüme edilmiş olan bu eser, sekizinci yüzyılın ortalarından sonlarına kadarki dönemde Filistin, Suriye ve Mısır hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ayrıca Kudüs patriği Elias'ın (150-183/768-800) tutuklanarak hapse atılmasından, Şam valisi ile çeşitli konularda istişarelerde bulunan Kerak piskoposu John'dan, Remle valisi ile iyi münasebetleri olan Theodore'dan ve hasta bir Hıristiyana Kudüs ve Mar Saba'ya kadar refakat eden bir Müslümandan ve bu onun Stephen vasıtasıyla din değiştirdiğinden bahsetmektedir.[59] Stephen'ın Arapça, Yunanca ve Süryânîce'yi çok iyi konuştuğu belirtilmektedir.[60]

1.13. Thedor Bar Koni (132-184/750-800 arası)

Theodor Bar Koni, Hz. Peygamber'den bir keşişin bir Müslümanla diyaloğu münasebetiyle söz etmektedir. Buna göre bir âlimle münazarada bulunan Müslüman, Hz. Peygamber'in ismini zikretmeden "bize bu inancı öğreten" şeklinde ondan bahseder. Tartışmada vaftiz hakkında konuşulurken, Müslümanın Hz. Muhammed'in vaftizin Allah korkusu hususunda hiçbir faydasının olmadığını söylediğini, keşişin ise buna itiraz olarak Hz. Muhammed'in Tanrı'dan bir mesaj getirmediğini ileri sürdüğünü söyler. O, Müslümana, Hz. Muhammed'in bu öğretiyi Tanrı'dan mı, yoksa kendi nefsinden mi getirdiğini sorar. Cevap olarak da eğer kendi nefsinden getirmiştir derse, Kutsal Kitab'ı bırakıp bir insanın peşinden gitmeyeceklerini, Tanrı'dan getirmiştir derse, buna karşılık da bu dini ona veren Tanrı'nın Hz. Îsâ'nın gelişinden beri altı asırdan fazla bir süre yanlış anlaşılmış olan bu öğretiyi niçin düzeltmediğini söyler. Theodor

[57] Bkz. Bkz. Michael Philip Penn, *When Christians First Met Muslims A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam* (California: University of California Press, 2015), 19. Ayrıca bkz. Çap, "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", 2: 638.

[58] Herman G. B. Teule, "Theophilus of Edessa", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (600-900)*, Ed. David Thomas, Barbara Roggema (Leiden: Brill, 2009), 1: 306-307.

[59] Hoyland, *Seeing Islam*, 109-110. Hoyland, söz konusu eserde onun bazı Arapça kelimeleri kullandığından da söz etmektedir. Bkz. a.g.e., 110, Dipnot: 193-197.

[60] Bkz. Schadler, *John of Damascus and Islam,* 106. Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin de aktif bir üyesi olduğu Filistin Melkitî cemaatinin, Arapça bilgisinin diğerlerine göre daha iyi olduğu da ileri sürülmektedir. Bkz. a.y.

ayrıca Müslümanla diyaloğunun sonunda Bahira'yı kastederek, Hz. Muhammed'in dininin mürted bir Hıristiyana dayandığına inandığını da açıklar.[61]

1.14. Theophanes the Confessor (ö. 201/817)

İkinci/sekizinci asırda İslâm, Hz. Peygamber ve Müslümanlardan bahseden en önemli kaynaklardan biri de Bizanslı Theophanes'in Kroniğidir. Theophanes, eserini 194-198/810-814 yılları arasında yazmış olup bu kronik 602-813 yılları arasındaki olayları ele almaktadır. Onun sübjektif tutumu ile birlikte bilhassa İslâm, Hz. Peygamber ve Müslümanlar hakkında İslâm dışı bir kaynak olarak verdiği bilgiler önem taşımaktadır.

Kroniğinde İslâm ve Hz. Peygamber'e bir bölüm ayırmış olan Theophanes, Bizans'ta İslâm hakkında en erken yazılı bir eserde değerlendirmede bulunan kişi olarak gözükmektedir. Fakat o burada Kur'an'ın muhtevası ve İslâm'a karşı yazılan savunmalara yer vermeyip sadece İslâm'ın ortaya çıkışı ve Hz. Peygamber'in gönderilişindeki ortamı ele almaktadır. Yine Hz. Peygamber'in Yahudi ve heretik Hıristiyanlarla ilişkilerine, epilepsi iddialarına, Hıristiyan heretik bir rahiple gizli görüşme iddialarına yer vermekte, Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi durumunu sorgulamaktadır.[62]

Eserini oluştururken daha önce başvurulmamış bir tarihlendirme yöntemi kullanan Theophanes, dünyanın yaratılışından Hz. Îsâ'nın doğumuna kadar 5492 yıl geçtiğini kabul eden Yaratılış takvimini esas almıştır. Ancak Theophanes, bu takvimi kullanırken olayların oluş tarihlerini yanlış adlandırmıştır. O, 6102 hilkat yılından 6265'e kadar (M. 609/610-772/773) geçen olayları, bir yıl eksik göstermiştir. Fakat 6207-6218 (M. 714/715-725/726) yılları doğrudur.[63]

Theophanes'in Müslümanlar hakkında verdiği bilgiler, 630-813 yıllarını kapsamaktadır. O, sübjektif davrandığı eserinde Hz. Peygamber, Müslümanlar, Mekke, Kâbe ve İslâm'da yer alan bazı ibadetlerden alaycı bir tavırla bahsetmiştir. Onun yedinci ve dokuzuncu yüzyıllar arasındaki Arap-Bizans ilişkileriyle ilgili verdiği bilgiler de önemli bir yer tutmaktadır.[64]

Eserini objektiflikten uzak bir tutumla kaleme alan Theophanes'in, Hz. Peygamber'e karşı tutumu son derece sert ve suçlayıcıdır. O, Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerini eserinin geneline yaymış ve aynı tutumu halifeler ve Arap toplumu için de devam ettirmiştir. Theophanes'in kendi ülkesi ve dinine rakip olarak gördüğü birine hoşgörü ile yaklaşmasını beklemek beyhudeddir.[65]

Hz. Peygamber'i yalancılık ve sahtekârlıkla suçlayan Theophanes, Hz. Peygamber'in İslâm dinini yayarken savunmuş olduğu öğretilerini sapkınlık olarak gösterme gayreti içine girmiştir. Fakat o, Hz. Peygamber'in atalarından bahsederken onun soylu bir aileden geldiğini de itiraf etmiştir.[66] Theophanes, öncelikle Hz. Peygamber'in atalarını ele almanın gerekli olduğunu

[61] Sidney H. Griffith, "Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar Koni's apology for Christianity", *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981): 182-183. Ayrıca bkz. Samir, "The Prophet Muhammad as seen by Timothy I", 76-77.

[62] Khoury, *Der theologische Streit der Byzantiner*, 20. Theophanes'in hayatı hakkında bkz. Ali Ahmetbeyoğlu, "Tarihçi Theophanes Confessor ve Eserinin Türk Tarihi Açısından Ehemmiyeti", *Sosyoloji Dergisi* 3/19 (2009/2): 285-296.

[63] Ahmetbeyoğlu, "Tarihçi Theophanes Confessor", 285-296"; Geçer, *Theophanes Confessor,* 2 (Theophanes hakkında Geçer'in bu tezinden geniş ölçüde istifade edilmiştir). Ayrıca Hatice Aydın tarafından *Bizans Kaynağı Theophanes Confessor'un Kroniğinde Türkler: 284-813 (Açıklama, İnceleme, Değerlendirme)* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2013) adıyla bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

[64] Geçer, *Theophanes Confessor,* 2-3.

[65] Geçer, *Theophanes Confessor,* 13.

[66] Geçer, *Theophanes Confessor,* 4.

belirterek onun İbrahim'in oğlu İsmail'in soyundan olan soylu bir kabileye mensup olduğunu söylemiş ve bazı Arap kabileleri hakkında bilgi vermiştir.[67]

Theophanes, Hz. Peygamber'in kimsesiz bir yetim olduğu için akrabalarından zengin bir kadın olan Hatice'nin Mısır ve Filistin'e gönderilen ticaret kervanını yürütmek için onun emrine girdiğini, sonra da mal varlığına sahip olmak için onunla evlendiğini iddia etmektedir. O, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlenme sebebini onun mülküne sahip olma arzusuna bağlamaktadır.[68] Theophanes, Hz. Peygamber'in ölümünden bahsederken onu "Sarazenlerin hükümdarı" ve "sahte Peygamber" olarak nitelendirir ve insanların ondan korktuğunu iddia eder.[69]

Yahudilerin Hz. Peygamber'e inanmalarının sebebi ise Theophanes'e göre onu beklenen Mesih zannetmeleridir. O, on Yahudinin Hz. Peygamber'e inandıklarını, fakat onun deve eti yediğini gördüklerinde onun Mesih olmadığını anladıklarını, fakat korktukları için İslâm'dan ayrılamadıklarını ve Hz. Peygamber vefat edinceye kadar onun yanında kalmaya devam ettiklerini ileri sürmektedir.[70]

Theophanes'in Hz. Peygamber hakkındaki iddialarından bir diğeri Hz. Peygamber'in Filistin'e seyahatleri dolayısıyla bir müddet Yahudi ve Hıristiyanlarla birlikte yaşadığı ve bu suretle onlardan bazı şeyler öğrendiği şeklindedir. Hatta o, Hz. Peygamber'in buralarda bazı yazılı metinleri araştırdığından söz etmektedir.[71] Bununla onun Kur'an'ın kaynağını Yahudilik ve Hıristiyanlığa dayandırma çabasında olduğunu söylemek mümkündür.

Theophanes, 6122'de (M. 629/630-doğrusu 632) "sahte peygamber ve Sarazenlerin kralı Muhammed"in (!) öldüğünden, halefi Ebû Bekir'den ve Yahudilerin İslâm'ın ortaya çıkışında olumsuz rolü olduğundan söz ederek konuya girmektedir. Arapların veya İsmailîlerin kökeninin İsmail aracılığıyla Hz. İbrahim'den geldiğini aktarmakta ve Hz. Muhammed hakkında biyografik bazı bilgiler vermektedir. Thophanes'in Hz. Peygamber hakkındaki iddialarından biri de onun sara hastası olduğudur. Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'in saralı olduğunu iddia eden ilk kişi Theophanes olmuştur. Onun bu iddiası daha sonraları Batı'da sürekli tekrarlanmıştır. Zira onun bu eseri, dokuzuncu yüzyılda Anastasius Bibliothecarius (ö. 264/878) tarafından Latince'ye çevirilerek Avrupa'ya aktarılmış, bundan sonra günümüze kadar yazılan İslâm karşıtı polemiklerde bu iddia tekrarlanmaya devam etmiştir.[72]

Theophanes'e göre Hz. Muhammed sara hastalığına maruz kalmış, soylu bir kadın olan Hz. Hatice bunu öğrenince çok üzülmüştür. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona bu hastalığın sebebi olarak Cebrail adlı meleği gördüğünü ve onu görmeye dayanamadığı için düşerek bayıldığını söylemiştir. Hz. Hatice'nin, Hıristiyanlığa aykırı düşünceleri sebebiyle Arabistan'da sürgün hayatı yaşayan bir rahip arkadaşı onu teskin etmek için Hz. Hatice'ye bazı bilgiler vermiş, gelen meleğin doğru söylediğini, onun bütün peygamberlere gönderilen melek olduğunu söylemiştir. Hz. Hatice bu rahibe inanarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmiş ve bunu diğer kadınlara haber vermiştir. Daha sonra ise erkekler bundan haberdar olmuştur. Erkeklerden ilk

[67] *The Chronicle of Theophanes*, 34. Theophanes'in Arap kabileleri ve Hz. Peygamber'in soyu hakkında verdiği bilgiler için ayrıca bkz. Geçer, *Theophanes Confessor,* 10-11.

[68] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 35.

[69] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 34. O, başka yerlerde de "sahte peygamber" iddiasını dile getirir. Bkz. a.e., 114.

[70] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 34.

[71] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 35.

[72] Wolfram Brandes, "Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie Anmerkungen zur Quellenproblematik der Chronographia des Theophanes", *Jenseits der Grenzen Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*", Hrsg. Andreas Goltz, Hartmut Leppin (Berlin: Walter de Gruyter), 317-318.

inanan ise daha sonra halife olacak olan Ebû Bekir'dir.[73] O, Varaka b. Nevfel'i isim vermeden bir rahip olarak tanıtmış ve Hz. Hatice'nin arkadaşı olarak tanımlamıştır.

Halifeler tarafından muhafaza edilen Hz. Peygamber'e ait mukaddes emanetlerden de haberdar olan Theophanes, Hz. Peygamber'e ait eşyalar için de hakaret ifadeleri kullanmaktadır. O, "*sahte peygamber Muhammed'in asâ ve nalınları"* ifadesini kullanmakta ve bunları "halifelerin iğrenç sembolleri" olarak nitelendirmektedir.[74]

Theophanes, "cihad"a da vurgu yaparak Hz. Peygamber'in İslâm'ı yayarken Müslümanlara bir düşmanı öldüren veya düşman tarafından öldürülenlerin cennete gireceğini söylediğini vurgulamakta ve cennetin genişçe tasvirini yapmaktadır: "*Muhammed ona kulak verenlere bir düşmanı öldürenlerin ya da düşman tarafından öldürülenlerin cennete gireceğini bildirdi. Muhammed, cennetin dünyevi yiyeceklerin, içeceklerin ve kadınlarla ilişkinin olduğu bir yer olduğunu, burada şarap, bal ve süt ırmaklarının bulunduğunu, oradaki kadınların dünyadakilerden başka bir tür olduğunu, cinsel ilişkilerinin ve hazlarının uzun sürdüğünü söyledi. Muhammed tutarsız ve aptalca başka birçok şey söyledi.*"[75]

Theophanes'in yine 125-126/743-744 yılında Peter adlı bir patriğin Müslümanlara yaptığı bir vaazından söz ederken Hz. Peygamber hakkındaki düşüncelerini görmek mümkündür. O, hastalığı esnasında önde gelen bazı Arapları davet etmiş ve onlara bazı telkinlerde bulunmuştur. Peter, onların inançsız olduklarını vurgulayarak Baba, oğul ve kutsal ruha (teslise) inanmayanların sonsuz bir cezayı hak ettiklerini, Müslümanların peygamberleri Hz. Muhammed'in yalancı ve Hıristiyan düşmanlığının lideri olduğunu, onun cennet ve diğer hususlarda söylediklerini kendi huzurunda reddederek ona inanırlarsa Hz. Muhammed gibi cezalandırılmayacaklarını söylemiştir. Etrafındaki Müslümanlar onun hastalığını mazur görerek sessiz kalmışlar, fakat Peter hastalıktan iyileştikten sonra da Hz. Muhammed'i ve ona inanan herkesi aforoz ettiğini söylemiş ve bu sebeple kılıçla öldürülmüştür.[76]

Hz. Peygamber'i yalancı ve sahtekârlıkla suçlamaktan çekinmeyen Theophanes'e göre Hz. Peygamber insanları kandırmış, sapkın söylem ve düşüncelerle insanları kendi yanına çekerek Hıristiyanlara karşı kışkırtmıştır. Hz. Peygamber İslâm'ı anlatırken, tamamen yalan ifadeler kullanmış, insanların kendisine inanmaları için onların duygularını istismar etmiştir. Yine Theophanes'e göre Hıristiyanlara ve Bizans İmparatorluğu'nda yaşayan halka, Araplar tarafından zulmedilmiştir.[77]

Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) Haccâc (ö. 95/714) tarafından öldürülmesinden söz ederken Kâbe'den bahseden Theophanes, burayı "puthane/putların bulunduğu mâbed" olarak nitelendirmekte ve Haccâc'ın "putlarla birlikte puthaneyi" yok ettiğini söylemektedir.[78] Buradan onun İslâm dinini heretik bir din olarak değil, putperest bir din olarak algıladığını söylemek mümkündür. O, başka bir münasebetle Mekke'den bahsederken "Arapların şirk mahalli Mekke" ifadesini kullanmaktadır.[79]

[73] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 35.
[74] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 118.
[75] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 35; Geçer, *Theophanes Confessor,* 15. Ayrıca bkz. Brandes, "Der frühe Islam", 318.
[76] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 107; Geçer, *Theophanes Confessor,* 115.
[77] Geçer, *Theophanes Confessor,* 144.
[78] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 63.
[79] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 117.

Dört halife ve onların zamanındaki fetihler hakkında da ayrıntılı bilgiler veren[80] Theophanes'in bildirdiğine göre Hz. Ömer bütün arazileri, insanları, hayvanları ve arazi mahsullerinin sayımlarını yaptırmış ve bunların kayda geçirilmesini emretmiştir.[81]

Yahudilerin Müslümanlarla birlikte hareket edip Hıristiyanların aleyhine davrandıklarını düşünen Theophanes, birçok münasebetle bunu dile getirmekte ve bu tavrını Hz. Ömer'in Kudüs'e bir cami yaptırması hususunu anlatırken de sürdürmektedir. Ona göre Hz. Ömer Kudüs'te bir mabed yapmaya başlamış fakat yapılan bina sürekli yıkılmıştır. Hz. Ömer bunun sebebini araştırınca Yahudiler Zeytin Dağı üzerinde bulunan kilisenin haçının yıkılmadan bu mabedin yapılamayacağını söylemişler, bunun üzerine söz konusu haç yok edilmiş ve ondan sonra Kudüs'teki mabed yapılabilmiştir.[82] Theophanes'in, Yahudilerle ilgili bahsettiği diğer bir olay ise şöyledir: 105/723 senesinde sihirbaz bir Yahudi halife Yezîd b. Abdülmelik'e (101-105/720-724) gelmiş ve ona idaresi altındaki kiliselerde bulunan mukaddes eşyaları kaldırırsa hilafetini kırk yıl boyunca koruyabileceğini söylemiş, Yezîd buna inanmış ve bu maksatla bir talimat hazırlamıştır. Fakat Hz. Îsâ, Hz. Meryem ve bütün azizlerin şefaatiyle bu talimat halka ulaşmadan Yezîd ölmüştür.[83]

Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti öncesinde yapılan başarısız İstanbul kuşatması hakkında Theophanes'in yaptığı değerlendirme de kayda değer özelliktedir. Ona göre bu sefer esnasında Müslümanlar çok aç oldukları için ölü hayvanların hatta insanların etlerini yemişlerdir. Yine son derece ölümcül bir hastalığa maruz kalmışlar ve bu hastalıktan pek çok kişi ölmüştür. Ona göre Hıristiyanların günahlarına rağmen Tanrı, bu şehre sahip çıktığını göstermek için Müslümanları birçok kötülüğe maruz bırakmış, günahlarına rağmen Hıristiyanları yalnız bırakmamıştır.[84]

Theophanes'in iddialarına göre Ömer b. Abdülaziz Hıristiyanları Müslüman olmaya zorlamış, Müslüman olanları vergiden muaf tutmuş, kabul etmeyenleri ise öldürmüştür. Yine Hıristiyan birinin Müslümana karşı şahitliğinin kabul edilmeyeceğine dair kanun koymuştur.[85] Hâlbuki Ömer b. Abdülaziz Hıristiyan tebaya hoşgörülü davranmıştır.[86] Diğer taraftan o, II. Mervân'ın, Antakya patriği Stephen'in ölümünden sonra, yerine seçilen patrik Theophylaktos'a saygı göstermelerini emrettiğinden de söz etmektedir.[87]

Söz konusu kronik, erken dönem İslâm, Hz. Peygamber ve yedinci-sekizinci asırda Bizans-İslâm toplumu ilişkileri hakkında önemli bir kaynak durumundadır. Sonraki birçok kişinin istifade ettiği bu eser, hem Bizans tarihi ve Bizans'ın İslâm'la münasebetleri hem de erken dönem halifeler tarihi açısından değer taşımaktadır.[88] İslâm'ın doğuşu, Hz. Muhammed ve erken dönem İslâm tarihi ile ilgilenen ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl oryantalistleri de Theophanes'in eserinden geniş ölçüde yararlanmışlardır.[89]

Theophanes'in, Mûte savaşı (8/629) hakkındaki nakilleri de dikkat çekicidir. Ona göre Hz. Peygamber, Theodorus ve ordusuyla karşılaşan dört komutan göndermiş, Bizanslılar Arap

[80] Bkz. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 37-40.
[81] Bkz. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 40.
[82] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 41.
[83] Bkz. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 93.
[84] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 90.
[85] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 90-91. Theophanes, Hişâm b. Abdülmelik'in ise Suriye'de Stephen adlı bir papaz ile samimi arkadaşlıklarından söz etmektedir. Bkz. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 107.
[86] Bu hususta bkz. İrfan Aycan, "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler", *Dini Araştırmalar* 1/3 (Ocak-Nisan 1999): 65-81.
[87] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 11.
[88] Brandes, "Der frühe Islam", 313-314.
[89] Bu hususta bkz. Brandes, "Der frühe Islam", 315-316.

komutanlarından üçünü öldürmüştür. Komutanlardan sadece, "Seyfullah (Tanrı'nın kılıcı)" olarak adlandırılan, ilk fetihlerin ünlü İslâm komutanı olan Halid b. Velîd (ö. 21/642) sağ kurtulmuştur. Theophanes burada (ve başka yerlerde) daha sonraki İslâm kaynaklarında yer almayan, Arapça "emir" unvanını kullanmıştır.[90]

Theophanes'in İslâm tarihi ve Müslümanlar hakkında verdiği yanlış veya eksik bilgiler de mevcuttur. Onun bu tür hatalı bilgiler vermesinin sebepleri arasında kasıt, bilgi eksikliği, kaynaklara yeteri kadar ulaşamama gibi hususlar zikredilebilir. Mesela o, Mûte Savaşı'nın 10/631-632 yıllarında gerçekleştiğini ve bu sırada Hz. Peygamber'in çoktan ölmüş olduğunu iddia etmektedir.[91] Theophanes Mûte savaşı'nın sebepleri arasında yer alan Müslüman elçinin öldürülmesi hâdisesine de yer vermemiştir.[92] O, Hz. Ömer'in on yıllık hilafet süresinin 12 yıl olduğunu iddia etmiştir.[93] Theophanes, Hz. Osman'dan sonra Hz. Ali'yi değil, Hz. Muâviye'yi halife olarak göstermiştir.[94] Theophanes, Kudüs'ün fethinin iki yılda tamamlandığını (doğrusu dört ay) iddia etmektedir.[95]

Theophanes'ten sonra bütün Bizanslı polemikçilerin Hz. Peygamber'in risaleti hakkındaki ortak görüşleri onun epilepsi hastası olduğu, bu durumun Hz. Hatice'yi üzdüğü ve ancak bir rahibin onun peygamber olduğunu söylemesinden sonra Hz. Hatice'nin üzüntüsünün yok olduğu şeklindedir.[96]

1.15. I. Timotheus (Timothy I) (ö. 207/823)

164-207/780-823 yılları arasında Doğu Suriye Kilisesinin Nestûrî patriği olan Timotheos, Bağdat'ta oturmuş ve Süryânîce ve Grekçe eserleri tercüme etmiştir. Onun Süryânîce 59 mektubu vardır ve bunların 45'i yayımlanmıştır. Bunlardan 59. mektup, halife Mehdî ile muhtemelen 166/782 yılında Bağdat'ta Arapça olarak Hz. Îsâ, teslis, vaftiz, Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında yaptığı tartışma hakkındadır. Timotheos bu konuşmayı Süryânîce kaydetmiştir.[97] Arapça ve Süryânîce nüshaları dokuzuncu asırdan itibaren değişmeden günümüze ulaşmış olan mektupta Mehdî, ona sorular yöneltmiştir.[98] Teslis ve Hz. Îsâ'nın konumu ile birlikte bu tartışmada ele alınan önemli konulardan biri de Hz. Peygamber'dir. I. Timotheos, halife Mehdî'nin sorusu üzerine açıkça Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmese de, onun Ahd-i Atik'teki peygamberlerin yolundan gittiğini, bir olan Allah'a kulluğa çağırdığını, putlar ve putperestlerle mücadele ettiğini ifade etmiştir.[99]

[90] Brandes, "Der frühe Islam", 319.
[91] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 36.
[92] Geçer, *Theophanes Confessor,* 5.
[93] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 42.
[94] Bu hususta geniş bilgi için bkz. Geçer, *Theophanes Confessor,* 48-49.
[95] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 39.
[96] Bkz. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* s. 41-42. Theophanes'in Hz. Peygamber, İslâm, halifeler ve Müslümanlar hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Błażej Cecota, "Islam, the Arabs and Umayyad Rulers according to Theophanes the Confessor's Chronography", *Studia Ceranea* 2 (2012), 97-111.
[97] Schirrmacher, *Der Islam,* 2: 326, Martin Heimgartner, "Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen Al-Mahdi", *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Ed. Martin Tamcke, (Würzburg: Ergon-Verlag, 2007), 69. Martin Heimgartner konuyla ilgili *Die Disputation des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen Al-Mahdī, Einleitung, Textedition, Übersetzung und Anmerkungen* (Louvain: Peeters,2011) adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır.
[98] Hıristiyanlık hakkında cereyan etmiş olan bu görüşmenin muhtevası ve ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Marijke Metselaar, *Die Nestorianer und der frühe Islam Wechselwirkungen zwischen den ostsyrischen Christen und ihren Arabischen Nachbarn* (Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2009), 73-79.
[99] Bkz. Ömer Faruk Harman, "İslâm-Hıristiyan Polemiği Açısından Gazzâlî ve er-Reddü'l-Cemîl", *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 07-09 Ekim 2011)* (İstanbul: İSAV, 2012) 136-137.

Metselaar'ın iddiasına göre Hıristiyanlık-İslâm tartışmalarında Müslümanlar Yuhannâ ed-Dımaşkî'den sonra Hz. Peygamber'in Paraklit olduğu gibi birkaç yeni delil ileri sürmüşler, Timotheus'tan sonra ise neredeyse kullanılan deliller hiç değişmemiştir. Sadece Timotheus'un şeriat değişikliğinin mucize ile gerçekleşmesi gerektiği, Hz. Peygamber'in ise mucize göstermediğini ileri sürmesi sebebiyle sonraki tartışmalarda Hz. Peygamber'in mucizeleri ve İncil'de Hz. Peygamber'e işaret olduğu hakkında deliller kullanılmıştır.[100] Onun bu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Timotheus ile halife arasındaki tartışmada Hz. Peygamber'in Faraklit olduğuna dair tartışma önemli bir yer tutmaktadır.[101]

1.16. Theodor Ebû Kurre (ö. 204-209/820-825)

İkinci/sekizinci asrın önemli şahıslarından biri de oryantalistlerin sıklıkla referans aldıkları ve Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin öğrencisi olan Theodor Ebû Kurre'dir. O, Abbâsîler döneminde Urfa'da (Edessa) yaşamış, dinî eğitimini Filistin'deki Mâr Saba Manastırı'nda almıştır. Burada Yuhannâ'nın ilâhiyatla ilgili görüşlerini öğrenmiş ve bunları eserlerinde işlemiş, Dımaşkî'nin takipçisi ve düşüncelerini sistemleştiren bir kişi olması dolayısıyla Hıristiyan literatüründe onun talebesi olarak tanınmıştır.[102]

Harran Melkitî bişofu olan Theodor Ebû Kurre'nin doğum tarihi, ölümü ve hayatı hakkında ihtilaflı bilgilere rastlanmaktadır.[103] O, Arapça yazan en eski Hıristiyandır.[104] Ebû Kurre, Hıristiyanlık ve İslâm hakkında birçok kitap yazmıştır. O, Grekçe yazdığı eserlerinde de İslâm'dan bahsetmiştir.[105] Kendisine nisbet edilen yirmi sekizi Arapça, kırk üçü Yunanca olmak üzere yetmiş bir eseri mevcuttur. Ayrıca otuz risâleden meydana gelen, fakat günümüze ulaşmayan Süryânîce bir eseri daha vardır. Bazı araştırmacılara göre Yunanca metinler doğrudan Ebû Kurre tarafından yazılmamış olup onun Arapça eserlerinin tercümesidir.[106] Onun eserleri, öncelikle Hıristiyanlara hitaben değil, teslis, Hz. Îsâ'nın konumu ve çarmıha gerilmesi hakkında farklı düşünenleri ikna etmeye yöneliktir.[107] Ebû Kurre'nin zamanında Suriyeli Melkitî teologlar Müslümanlarla Arapça tartışıyorlardı. İslâm hakkında Grekçe literatür ise Konstantinopol'de söz konusudur.[108]

Eserlerini hem Grekçe hem de Arapça yazmış olan Ebû Kurre, Grekçe elli iki kısa risalesinin çoğunda, sapkın olduklarını düşündüğü (Nestûrîler, Monofizitler, Orijinistler gibi) fırkalarla diyaloglar şeklinde kaleme almış ve geri kalan on yedi tanesinde ise, İslâm'a eleştiriler yöneltmiştir. O, İslâm'a ve Hz. Peygamber'e karşı olumsuz bir tavır içindedir. Meyendorf, onun

[100] Metselaar, *Die Nestorianer und der frühe Islam,* 79.

[101] Timotheus'un Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerine dair geniş bilgi için bkz. F. Peter Ford, "He Walked in the Path of the Prophets": Modern Christian Perspectives on Patriarch Timothy's View of the Prophet of Islam", *Theological Review* 36 (2015): 3-22; Samir Khalil Samir, "The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Arab Christian Authors", *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*, Ed. David Thomas, (Leiden: Brill, 2001), 75-106; David A. Kerr, "He Walked in the Path of the Prophets": toward Christian Theological Recognition of the Prophethood of Muhammad", *Christian-Muslim Encounters*, Ed. Yvonne Yazbeck Haddad, Wadi Z. Haddad (Gainesville: University of Florida Press, 1995), 426-446.

[102] Taşpınar, "Theodore Ebû Kurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 83.

[103] Tehodor Ebû Kurre'nin doğum ve ölüm tarihi, hayatı ve eserleri hakkındaki tartışmalar için bkz. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* 47-52; Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*, *Bischofs von Harran* (Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1910) 1-77; Lexutt, Metz, *Christentum-Islam,* 20-32; Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra", 2: 216-217.

[104] Becker, "Christliche Polemik", 178. Theodor Ebû Kurre'nin Arapça bildiği ve Arapça eserlerinin orijinalliği hakkındaki tartışmalar hakkında bkz. Graf, *Die arabischen*, 20-25.

[105] Ebû Kurre'nin eserleri için bkz. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* 48.

[106] Taşpınar, "Theodore Ebû Kurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 83.

[107] Schirrmacher, *Der Islam,* 2: 326.

[108] Khoury, *Der theologische Streit der Byzantiner*, 20.

eserlerinden sekizinci yüzyılda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin durumunun anlaşılabileceği kanaatindedir.[109]

Theodor Ebû Kurre'nin Müslümanlarla tartışma metodu, sonrakiler tarafından örnek alınmıştır.[110] Meyendorf'a göre İslâm'a karşı yazılan erken Bizans polemik tarihinde iki isim, özellikle öne çıkmaktadır. Bunlardan biri, Suriye'de Müslümanlarla birlikte yaşayan ve Arapça konuşan Ebû Kurre, diğeri ise bilim adamı olan Niketas Byzantios'dur. Bunların her ikisi de İslâm hakkında Yuhannâ ed-Dımaşkî'den daha fazla bilgi sahibiydiler; Theodor, Müslümanlarla birlikte yaşadığı ve onlarla diyalogta olduğu için, Niketas ise, bütün Kur'an metnini tetkik ettiği için, bilgi bakımından Yuhannâ'dan daha ileriydiler.[111] Ebû Kurre'nin kendisinden sonraki reddiyeciler üzerinde de kayda değer etkisi söz konusudur.[112]

Ebû Kurre'nin Hıristiyanlık ve heretik Hıristiyan gruplara yönelik çok sayıda eserleri yanında[113] İslâm hakkındaki *Disputatio Saraceni et Christiani* (Bir Sarazen ile Bir Hıristiyan Arasındaki Tartışma)[114] ve *Opuscula Islamica* (İslâm Hakkında Kısa Yazılar/Muhammed'in Davetine Karşı)[115] adlı eserleri oryantalistlerin önemli müracaat kaynakları arasındadır. İslâm hakkında en geniş bilginin bulunduğu eseri ise, onun ilk kitabı olduğu kabul edilen *Vücûdü'l-hâlık ve'd-dînü'l-kavîm* (Yaratıcının Varlığı ve Hak Din)'dir. Diğer bütün çalışmalarında olduğu gibi bu eser de Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğunu ortaya koymak maksadıyla yazılmıştır.[116]

Graf'a göre Ebû Kurre'ye nisbeti tartışmalı olan eserleri daha çok yaygınlık kazanmıştır. Bunlardan birisi de halife Me'mun veya vezirin huzurunda ya da bizzat halife veya vezirle yaptığı dinî müzakeredir.[117] Ebû Kurre'nin Arapça yazdığı eserlerle Grekçe yazdığı eserler arasında muhteva ve üslup farklılığı vardır. O, Müslümanların da okuyacağı Arapça eserlerinde daha mutedil bir dil kullanmıştır. Yunanca yazdığı eserlerin Arapça eserlerle münasebeti hakkında bir bölüme yer vermiş olan Graf'a göre ise her iki dildeki eserlerde üslup ve muhteva yönüyle benzerlikler vardır.[118]

Ebû Kurre, Müslümanlarla yaptığı tartışmalarda Kur'an ve hadislerden kendi görüşlerini desteklediğini düşündüğü metinleri zikredebilecek kadar İslâm kültürüne âşinadır. O,

[109] Meyendorf, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", 29.
[110] Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* 9.
[111] Meyendorf, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", 29.
[112] Onun metodunu takip eden, ondan iktibaslarda bulunan veya ondan etkilenen şahıslar hakkında bkz. Graf, *Die arabischen Schriften*, 85-87.
[113] Ebû Kurre'nin bu tür eserleri, neşirleri ve muhtevaları hakkında bkz. Taşpınar, "Theodore Ebû Kurre", 41: 84; Graf, *Die arabischen Schriften*, 1, 180; Georg Graf, *Die Christlich-Arabische Literatur bis zur Fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts) Eine Literarhistorische Skizz* (Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1905), 31-37; Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra", 2: 222 (Dipnot). İlk defa 1606 yılında Cizvit papazı Jakob Gretscher, Ebû Kurre'nin 42 Yunanca Opuscula'sını yayınlamış daha sonra ise Köln, Lyon, Paris ve Venedik'te tekrar basılmıştır. Bkz. Graf, *Die arabischen Schriften*, 1, 88-333.
[114] Geniş bilgi için bkz. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam,* 59-63; 69-183; Lexutt, Metz, *Christentum-Islam,* 20-32.
[115] Geniş bilgi için bkz. Lexutt, Metz, *Christentum-Islam,* 20-32. Ebû Kurre'nin İslâm'a yönelik eserleri, Glei ve Khoury tarafından Almanca tercümeleriyle birlikte yayınlanmıştır (1995).
[116] Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra", 2: 224. Onun eserleri hakkında ayrıca bkz. Gökbel, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 62-65.
[117] Bkz. Graf, *Die arabischen Schriften*, 77. Ebû Kurre'ye nisbet edilen üç dinî tartışmanın ona nisbeti ve muhtevası hakkında bkz. Graf, *Die arabischen Schriften*, 77-85. Ebû Kurre'nin Me'mun'un meclisinde yaptığı münazara hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Sidney H. Griffith, "The Qur'an in Arab Christian Texts the Development of an Apologetical Argument Abu Qurrah in the Maglis of al-Ma'mun", *Parole de l'Orient* 24 (1999), 203-233.
[118] Graf, *Die arabischen Schriften*, 67-77. Theodor Ebû Kurre'nin eserlerindeki metodu, reddiye ve savunmalarında takip ettiği usul hakkında bkz. Graf, *a.g.e*, 64-67.

eserlerinde Müslümanların dini için "İslâm", Müslümanlar için "müslimûn/mü'minûn"; diyalog şeklinde kaleme aldığı eserlerinde İslâm'ı temsil eden kişiler için "Sarazen", "İsmâilî", "Hacerî" ve "barbar" ifadelerine yer vermiştir. Eserlerinde sadece bir yerde Hz. Peygamber'den bahsederken "Muhammed" ismini zikretmiştir.[119] Ebû Kurre, Müslümanlara, "dışarıdakiler" anlamında Berrâniyyûn olarak isimlendirdiği grup içinde yer vermektedir. Bu kelime, onun Müslümanları, çölden gelmiş gayr-ı medenî bir halk olarak gördüğünün bir göstergesidir. Zira söz konusu kelime, eski Süryânîce "barrâniyê"den alınmış olup çölde dolaşan bedevîleri ifade etmektedir.[120]

Ebû Kurre'nin İslâm'a yönelik eleştirileri genel olarak Hz. Muhammed'in mûcize sahibi olmadığından dolayı peygamber sayılmayacağı, tek evlilik, Hz. Îsâ'nın ulûhiyyeti, Tanrı'nın oğul edinmesi, teslîs, Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmesi, Hz. Meryem'in Tanrı'nın annesi olduğu gibi konularla ilgilidir. O, Hıristiyan inancını desteklemek amacıyla Kur'an âyetlerini bağlamından koparark delil göstermeye çalışmış, Hz. Îsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu ispatlamak için Kur'an'daki "Allah'ın kelimesi" terkibini (en-Nisâ 4/171) bu yönde yorumlamıştır.[121] Ebû Kurre, İslâm'a dair yazdığı kitaplarda Hz. Peygamber'i cinlerin emrinde "sahte bir peygamber" olarak takdim etmektedir.[122] O, Müslümanlara yönelik olarak yazdığı Arapça eserlerinin aksine, Yunanca olarak kaleme aldığı bize kadar gelen eserlerde, İslâm'a ve kötü bir ruh tarafından ele geçirilmiş, Aryüsçü, sahte bir peygamber olarak kabul ettiği Hz. Muhammed'in şahsına karşı olumsuz bir tavır sergilemektedir.[123]

Theodor, Hıristiyanlığın İslâm'dan üstün olduğunu, Hıristiyanlığın yayılışının Hz. Îsâ ve sonrakilerin mucizelerinin bir sonucu gerçekleştiğini, İslâm'ın yayılışının ise zikre değmeyecek sebeplerden kaynaklandığını söyler. Onun basit kabul ettiği bu sebepler kabilevî dayanışma, kılıç, zenginlik, hâkimiyet ve güç, asabiyyet, kişisel tercih, şehvete izin veren yasalar, büyü ve sihirdir.[124]

Ebû Kurre'nin *el-Hâlık ve'd-dînü'l-kavîm* adlı eseri dışındaki çalışmalarında İslâm, Hz. Peygamber, Kur'an ve onun içeriği hakkında yaptığı atıflar, Müslümanların sordukları sorular ya da Hıristiyan inançlarına yönelik itirazları bağlamında, söz konusu inançların doğruluğunu ortaya koymak için bu konuların Kur'an'da ve Müslüman uygulamalarında var olduğu, dolayısıyla yanlış olmadığını göstermeye yöneliktir.[125] O, *Meymer fî vücûdi'l-Hâlık ve'd-dîni'l-kavîm*'de Hıristiyanlığı anlatmakla birlikte İslâm hakkında da kısa değerlendirmede bulunmaktadır. O, Mecûsîlik, Yahudîlik, Sâbiîlik, Hıristiyanlık gibi mevcut dinler hakkında kısa bilgiler verirken İslâm için de "Müslümanlar" başlığı altında şöyle demektedir: *"(Müslümanlar) şöyle derler: Diğer dinlere mensup olanların hepsi kâfir ve müşriktirler. İslâm'dan başka din yoktur. Allah İslâm'ı Peygamber'i Muhammed vasıtasıyla bütün insanlara gönderdi. İslâm/Muhammed sadece Allah'a ibadet etmeyi emreder. O helâli emreder, kötü olanları yasaklar. İçinde bütün lezzetlerin bulunduğu cenneti va'deder, kötüler için de ceza olarak cehennemle korkutur."*[126]

Mezkûr eserde Ebû Kurre, insanları muhtelif dinlere bağlı gördüğünü ve karşılaştığı muhtelif din mensuplarının kendisine ne dediklerini aktarır ve bu bağlamda Müslümanlar

[119] Taşpınar, "Theodore Ebû Kurre", 41: 84 (*Traité inédit de Théodore Abou-Qûrra*, s. 16'dan naklen). Ebû Kurre'nin teolojik görüşleri hakkında bkz. Graf, *Die arabischen Schriften*, 25-63.
[120] Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra", 2: 223 (Griffith, "Theodore Abû Qurrah's", 66'dan naklen).
[121] Taşpınar, "Theodore Ebû Kurre", 41: 84.
[122] Harman, "İslâm-Hıristiyan Polemiği", 136-137.
[123] Bkz. Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", 23; Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra", 2: 226.
[124] Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra", 2: 225.
[125] Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra", 2: 225.
[126] Sâvuzûrus Ebû Kurre, *Meymer fî vücûdi'l-Hâlık ve'd-dîni'l-kavîm,* thk. ve takdim, Ağnatiyûs Dîk, (Cünye-Lübnan: el-Mektebetü'l-Bûlusiyye, 1982), 134.

hakkında şöyle der: *"Müslümanlardan bir toplulukla karşılaştım. Bana dediler ki: Karşılaştığın diğer kimselerden hiç birinin sözünü dinleme. Çünkü onların tamamı kâfirdir, Allah'a şirk koşanlardır. İslâm'dan başka din yoktur. Allah onu bütün insanlara Peygamber'i Muhammed vasıtasıyla gönderdi. O, seni sadece Allah'a kulluk etmeye ve Ona hiçbir şeyi ortak koşmamaya davet eder. Sana helâli emreder, haramı ve kötü ameli yasaklar. O, ölülerin diriltileceğini va'detmiştir. İyilik yapanların mükafatı, altından içene lezzet veren su, süt, bal ve şarap nehirleri akan, ins ve cinnin dokunmadığı huriler, insanın hoşuna giden nimetler, zümrüt, yakut, altın ve gümüşten saraylar ve benzerleri ebedî olan cennettir. Kötülük yapanlara ise ateşi söndürülemeyen cehennem va'detmiştir."*[127] Muhteva Kur'an ve hadislerden alınmış olsa da o, burada açık bir şekilde Kur'an veya hadise atıfta bulunmamaktadır.

Ebû Kurre'nin Arapça ve Grekçe yazdığı eserlerde birbirinden farklı tavır sergilemesinin sebebi, Arapça yazdığı eserlerini Müslümanlara yönelik yazması, bunların Müslümanlar tarafından okunacağından onları kızdırmamaya itina göstermesi ve Müslümanlarla birlikte yaşadığından onlarla ilişkilerini iyi tutmaya çalışmasıdır.[128] Buna göre Müslümanların erken dönemlerden itibaren yabancı dil hususundaki eksiklikleri dikkat çekmektedir. Ancak Grekçe eserlerden erken dönemlerden itibaren haberdar olunması da mümkündür. Lübnan asıllı oryantalist Khory de onun eserlerinde doğrudan Kur'an'ı hedef almadığını, kendisine muhalifleri tarafından soru yöneltilmesini beklediğini, aklî delillerle cevap vermeye çalıştığını, Arapça eserler de yazdığını ve bu konuda başarılı olduğunu, kendisinden sonrakilerin onu takip ettiklerini ve halifenin huzurunda İslâm'a itiraz etme hürriyetine sahip olduğunu belirtir.[129]

1.17. Dionysius of Tel-Mahre (156-230/773-845)

Hicrî ikinci ve üçüncü asırda yaşamış olan Süryânî Ortodoks Kilisesi patriği (202-230/818-845) Dionysios tarafından yazılmış genel ve kilise tarihi özelliğindeki eser, -227/582-842 yıllarını kapsamakta olup İslâm ve Müslümanlar hakkında bazı bilgiler içermektedir. Dionysios, Abbâsî halifeleri Me'mûn (198-218/813-833) ve Mu'tasım (218-227/833-842) ile görüşmüştür. Ancak eserin İslâm öncesi dönemle ilgili olan bir parçası dışında tamamı kayıptır.[130]

Ya'kubî Patriği Telmareli Dionysius, kroniğinde Hz. Peygamber'in, ticaret için gittiği Filistin'de tevhid esaslı dini gördüğü ve memleketine dönünce insanlara bunu anlattığı, bazılarını ikna etttiği için ona inandıkları, tek tanrıya inandıkları için verimli arazilerin Filistinlilere verildiğini söylediği, eğer kendisini dinlerlerse, Tanrı'nın onlara da süt ve bal dolu bir yurt vereceğini söylediği, sonra da sürekli fetihlere kalkıştıkları, fetihlere katılanların kazançlarını gören diğer insanların da onlara katıldığı iddiaları yer almaktadır. Müslümanların Bizans'ın büyük bir kısmına ve İran'a hâkim olduklarından söz etmektedir.[131]

Müslümanların askerî başarılarını Hıristiyan toplumu için olumlu bir hâdise ve Tanrı'nın bir ihsanı olarak yorumlayan[132] Süryânî tarihçi Dionysius, Ebû Bekir'in, İslâm ordularına verdiği şu emri nakletmektedir: *"Ele geçirdiğiniz bölgede yaşlıları, çocukları ve kadınları öldürmeyiniz. İnzivaya çekilmiş kimselere ilişmeyiniz. Onlar kendilerini Allah'a ibadete*

[127] Sâvuzûrus Ebû Kurre, *Meymer fî vücûdi'l-Hâlık ve'd-dîni'l-kavîm,* 210.
[128] Geniş bilgi için bkz. Aydın, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra", 2: 226; Taşpınar, "Theodore Ebû Kurre", 41: 84.
[129] Bkz. Khoury, *Der theologische Streit der Byzantiner*, 19-20.
[130] Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", 241. Ahmet Yasin Tomakin tarafından *Abbâsîler Döneminde İlmî Hayatta Süryânîler (132-656/750-1258)* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017) adlı bir doktora tezi hazırlanmıştır.
[131] Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad", 280-281.
[132] Bkz. Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihlerinin ve Müslüman Hakimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 47.

adamışlardır. Meyve ağaçlarını kesmeyiniz. Mahsullere zarar vermeyiniz. Büyük veya küçük evcil hayvanları öldürmeyiniz. Nerede bir şehir veya topluluk tarafından karşılanırsanız, onlarla bir dostluk anlaşması yapınız ve onlara bizim zamanımızdan önce aralarında geçerli olan kural ve kanunlara göre yönetileceklerine dair güvenilir bir teminat veriniz. Onlar, aranızda anlaşacağınız bir meblağ vergi ödemek için sizinle bir anlaşma yapacaklar ve sonra da kendi ülkelerinde inançları üzere serbest bırakılacaklar. Fakat sizi iyi karşılamayanlara gelince; onlarla savaş. Fakat Allah'ın gazabını harekete geçirmemek için sana peygamberimiz vasıtasıyla Allah tarafından bildirilen âdil hüküm ve emirlere riayet et."[133] Bu metnin İslâm kaynaklarından aktarılmış olması muhtemel gözükmektedir.

1.18. Michael the Sabaite (2/8. Asır)

İkinci/sekizinci asırda yaşamış olan Mâr Saba Manastırı'na mensup Aziz Mikail'in (Michael the Sabaite/ Michael of Saint Sabas), Müslümanlarla bazı diyalogları olmuştur. Buna göre halife Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705), eşi ve çocuğuyla birlikte büyük bir orduyla Babil'den Kudüs'e gitmiş, orada "Kanun" (Şeriat) hakkında bilgisi olan Hıristiyan birini aramıştır. Bu esnada Mâr Saba'da bir keşiş olan Mikail (Michael), Kudüs'e doğru yola çıkmıştır. Kudüs'te Abdülmelik ve kalabalık bir Müslüman topluluk huzurunda bir Yahudi ile Mikail şeriat hakkında tartışmışlar ve Mikail ilk tartışmayı kazanınca "Sarazenler utanç ve öfkeyle dolarken, Hıristiyanlar sevinmişler"dir. Bunun üzerine Abdülmelik, Mikâil'le münazarayı kendisi devam ettirmek istemiş ve ona "Hz. Muhammed Persleri ve Arapları hidayete erdirip onların putlarını yok etmedi mi?" diye sormuş ancak Mikail, onun cazip teşviklere ve kılıca güvendiğini, Pavlus'un ise barış ile geldiğini ve "iğrenç zinayı değil, oruç ve kutsallığı emrettiğini" ileri sürmüştür. Mikail ayrıca Hıristiyanlığın geniş bir coğrafyada yayıldığı ve birçok önemli ülkenin Hıristiyan olduğu halde İslâm'ın sadece Arap yarımadasında yayıldığını, halifenin sarayındaki doktor ve kâtip gibi önemli kişilerin de Hıristiyan olduklarını iddia etmiştir. Daha sonra halife Mikail'i kaynar su içinde durmak ve zehir içmekle imtihan etmiştir. Mikail her ikisini de ölmeden aşınca Hıristiyanlar sevinç gösterisinde bulunurken Araplar halifeye "Siz Hıristiyanları büyütüyorsunuz ve Müslümanları hakir düşürüyorsunuz. Ya keşişi öldürünüz ya da biz öldürececeğiz" diye bağırmışlardır. Mikail, büyük bir Hıristiyan kalabalığın huzurunda şehrin kapısında idam edilmiştir. Onu gömmek için Mar Saba'ya götüren keşişlerin, geceleyin gökyüzünü aydınlatan "ışık sütunu gibi nurdan bir bulut" tarafından yolları aydınlatılmıştır. Hoyland'ın belirttiğine göre, Abdülmelik'ten başka bir isim zikredilmemekte olup diyalog kurgusaldır. Mikail Pavlos'u putperestleri hidayete erdiren biri olarak gösterirken, Hz. Peygamber'i Persleri ve Arapları dalalete götüren "yalancı bir peygamber" olarak göstermektedir.[134] Bu anlatımda Hıristiyanların sonraki dönemlerde ilk yılları kurgulayarak Hıristiyanlığı üstün gösterdikleri, ruhban sınıfının çeşitli işkencelere tabi tutulduğunu iddia ettikleri ve onlara mucizeler atfettikleri görülmektedir.

Hicrî ikinci asırda bir şekilde İslâm, Hz. Peygamber ve Müslümanlardan bahseden Hıristiyan yazarlar ve eserler şüphesiz ki bunlardan ibaret değildir. Bunların dışında bazı çalışmalara konu edilmiş başka bir çok şahıs veya literatür vardır. Simeon of the Olives (ö. 116/734), Elias of Damascus (ö. 163/779), Konstantinopol Patriği Nicephorus (140-212/758-828), Ya'kubî teolog Ebû Râita (153-220/755-835) gibi şahıslar, *Pseudo-Athanasius* (97-127/715-744 arası) gibi eser ve *The Correspondence of Leo III (99-123/717-741) and 'Umar II (99-101/717-720)* gibi mektuplaşmalar bunlardan sadece bir kısmıdır. Willibald'ın (ö. 170/787) seyahat notları ile *The Byzantine-Arab Chronicle of 741* ve *Mozarabic Chronicle of 754* ise bu asırda Avrupa'da kaleme alınmış olan eserlerdir.

[133] Palmer-Brock-Hoyland (Ed.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 145. Ayrıca bkz. Bkz. Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihleri", 47.
[134] Hoyland, *Seeing Islam*, 379-381.

2. HİCRÎ İKİNCİ ASIRDA İSLÂM VE HZ. PEYGAMBER'DEN BAHSEDEN ESERLERİN BAZI ÖZELLİKLERİ

İlk asırlarda İslâm hâkimiyeti altında yaşayan Hıristiyanlar, eserlerini önceleri Süryânîce, daha sonra Grekçe, Kıptîce ve daha çok Arapça yazmışlardır. Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ikili münasebetler, önceleri karşılıklı tartışmalar şeklinde, daha sonra mektuplaşmalar ve nihayet karşılıklı olarak yazılan reddiyelerle devam etmiştir.[135]

Hıristiyanlık hakkında Arapça yazılı en erken literatür, hicrî ikinci asra kadar ulaşmaktadır. İslâm hâkimiyetindeki Hıristiyanlar eserlerini birkaç asır daha anadilleri olan Süryânîce, Ârâmîce ve Kıptîce dillerinde yazmışlar, zamanla Arapça'yı öğrenenlerden Arapça yazanlar da olmuştur. Arapça ancak ikinci/sekizinci asırda Hıristiyanlar nezdinde günlük konuşma dili olmuş, âlimler ve yazarlar nezdinde ise daha uzun süre Grekçe, Süryânîce ve Kıptîce devam etmiştir. Hıristiyanlık hakkında en eski Arapça literatür, Filistin'de bulunan ve sekiz ilâ onuncu asra dayanan yazmalardır.[136] Hıristiyanlığı savunan (apolojik) ilk Arapça eserin 132/750 yılında yazıldığı düşünülmektedir.[137]

İslâm ve Hıristiyanlığın ilk karşılaşmasında bilgisizlik hâkimdi. Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık yüz yıl sonra Doğu'da Yuhannâ ed-Dımaşkî, İslâm'ı tartışmaya başladı. O, yeni din hakkındaki bilgisini birlikte yaşadığı ve çalıştığı Müslümanlarla kişisel ilişkilerine borçludur. O, *E Pege tes Gnoseos* (Bilginin Kaynağı) adlı teolojik eserinin ikinci kısmı olan *De Haeresibus'*da İslâm'ı heretik kabul etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber Ariusçu bir rahipten bilgi almıştır. İslâm Ariusçu heretik Hıristiyanlık'tan ibarettir. Hz. Peygamber'in Hıristiyan bir rahipten etkilendiği görüşü, hem Bizans hem de Latin kökenli İslâm karşıtı polemiklerde sürekli kullanılmıştır. Bu, erken dönem İslâm kaynaklarındaki Bahîra rivayeti ile de irtibatlıdır.[138]

Doğu Hıristiyanlığı İslâm hâkimiyetinin kalıcılığı karşısında yedinci asrın sonlarına doğru apokaliptik metinlere sarılmıştır. Bundan sonra ise apolojik (savunma) ve polemik (reddiye) literatür oluşmaya başlamıştır.[139] Hicrî ikinci asırda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki polemiklerin arttığı söylenebilir.

Müslüman tarih yazıcılığının gelişim süreci açısından erken bir dönemde, birinci/yedinci yüzyılda, Süryânîler tarafından yerel ve evrensel nitelikli tarih eserleri kaleme alınmıştır. Devam eden asırlarda Süryânîler Müslüman devletlerin idaresi altında yaşamaya ve eserlerini kaleme almaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla Süryânî tarih eserleri İslâm tarihi açısından önemli bir yere sahiptir.[140]

[135] Bkz. Faruk Saldıran, "Müslüman Hıristiyan Münasebetleri Bağlamında Oryantalizmin Ortaya Çıkışı", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 4 (2007), 71.

[136] Graf, *Die Christlich-Arabische Literatur,* 6-7. Hıristiyanlık hakkındaki ilk Arapça eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Graf, a.g.e., 6-24.

[137] Bu tarihte yazıldığı belirtilen bir eser için bkz. Samir Khalil Samir, "The earliest Arab apology for Christianity (c.750)", *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258),* Ed. Samir Khalil Samir, Jorgen S. Nielsen, (Leiden: Brill, 1994), 57-114. Doğu Hıristiyanlarının Arapça yazdıkları eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Ayşe İçöz, "Doğu Hıristiyanlarının Arapça'yı Yazı Dili Olarak Benimseme Sürecinde Gösterdikleri Farklı Yaklaşımlara Genel Bir Bakış", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Mart 2019): 87-110. Graf, Hıristiyanlık hakkında Arapça yazan şahısları Ebû Kurre ile başlatmakta, onunla birlikte 18 şahıs hakkında daha bilgi vermektedir. Bkz. Graf, *Die Christlich-Arabische Literatur,* 31-71.

[138] Ludwig Hagemann, *Christentum contra Islam*: *eine Geschichte gescheiterter Beziehungen* (Darmstadt: Primus Verlag,1999), 16-17. İslâm dışı kaynaklarda birbirinden farklı Bahîra efsaneleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, "13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerinden William of Tripoli'nin Hz. Peygamber ve Kur'an Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021): 114-120.

[139] Bkz. Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihleri", 53-58.

[140] Tomakin, "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı", 234.

En büyük dinî rakibi olmasına rağmen, Bizans'ta yazılı literatür vasıtasıyla İslâm'a karşı ciddî bir mücadele görülmemektedir. Dokuzuncu asırda yaşamış olan Niketas (ö. 253/867), ondördüncü yüzyıldan önce İslâm'a karşı reddiye yazan tek kişidir. Bizans'ta yazılı reddiye ancak ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda canlanmıştır.[141]

İslâm dünyasıyla Bizans arasında literatüre dayalı tartışmaların başlangıcı sekizinci asrın ortalarına kadar götürülebilir. Bu dönemde halk teolojik ve Kilise yönetimi açısından resim (ikonoklazm) karşıtı ve taraftarı olmak üzere iki gruba ayrılmış, bu tartışmalar sebebiyle İslâm ve Hz. Peygamber karşıtlığı arka planda kalmıştır. Diğer taraftan Bizansta engizisyonları aratmayan bir korku ve takip varken, Doğu'da Müslüman hâkimiyeti altında yaşayan Hıristiyanlar, hiçbir baskı görmeden her türlü dinî özgürlüğü kullanıyorlardı. Bazıları devlet dairelerinde ve sarayda üst görevlere de geliyorlardı. Fakat her iki din birbirine her yönden dost değildi. Müslümanlara göre Hıristiyanlar kâfir, Hıristiyanlara göre ise Hz. Peygamber deccâlin öncüsü ve öğrettikleri de şeytanın eseri olarak kabul ediliyordu. Böyle bir ortamda onlar, sonraki asırlarda Bizans'ta görülenin aksine, İslâm'a karşı reddiyelerde keskin ifadeler kullanmadılar.[142]

Hz. Peygamber'den sonraki ilk iki asır içinde İslâm hâkimiyetindeki topraklarda yaşayan Hıristiyan yazarların İslâm'a dair görüşleri ve tavırları, hem olumsuzdur hem de sonrakilere örnek olmaları açısından önemlidir.[143]

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında reddiyeler ve savunma münakaşaları olduğu gibi Yahudilerle Müslümanlar arasında da birçok reddiyeler yazılmıştır. Bunların bir kısmı her iki dine birlikte reddiye özelliği taşımaktadır.[144]

Hıristiyanlar tarafından yazılan tarih, kronoloji vb. eserler yanında İslâm ve Müslümanlar hakkında erken dönemlerden itibaren bilgi bulunabilecek önemli kaynaklardan biri de hiç şüphesiz Hz. Peygamber zamanında başlayan, Hulefâ-i râşidîn döneminde artan ve Emevîler zamanında bilhasssa Bizans'la olmak üzere birçok örneği görülen diplomatik mektuplardır.[145]

Hıristiyanlar tarafından yazılan eserler ve genel olarak tartışmalardan veya mektupla yazışmalardan sonra reddiye türü eserlerin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu tür eserlerin kısmen sekizinci ve dokuzuncu asırda birlikte yaşamış şahıslar tarafından başlatıldığını görmekteyiz. Hıristiyanlar tarafından yazılan ilk reddiyelere Emevîlerin son döneminde ve Abbâsîlerin ilk yıllarında olmak üzere ilk defa sekizinci asırda rastlıyoruz.[146] Şerefî'nin verdiği bilgiye göre Hâşimî (ö. yaklaşık 205/820), (*ed-Dîn ve'd-devle fî isbâti nübüvveti'n-nebî Muhammed* ve *er-Redd ale'n-Nasârâ* adlı eserlerin sahibi) Ali b. Rabben et-Taberî (157-240/772-855), (*er-Redd ale'n-Nasârâ* adlı eseri olan) Kâsım b. İbrahim el-Hasenî er-Ressî (170-246/785-860), (bir kısmı günümüze ulaşmış olan *Makâletün fi'r-redd ale'n-Nasârâ* adlı eseri olan) Ya'kûb b. İshak el-Kindî (yaklaşık 185-252/801-866), (*er-Redd ale'n-Nasârâ*

[141] Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen litteratur,* 49-50.
[142] Bkz. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, 8-9.
[143] Harman, "İslâm-Hıristiyan Polemiği", 136-137.
[144] Yahudilerle Müslümanlar arasındaki reddiyelerin tarihi seyri ve muhtevaları hakkında geniş bilgi için bkz. Martin Schreiner, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (*ZDMG*) 42 (1888): 591-675.
[145] Bu hususta önemli bir çalışma 639-750 yılları arasındaki barış, yardımlaşma, bilgi talebi, savaş ilanı, ticaret vb. hususlarda karşılıklı yazılan mektupları ve anlaşmaları konu edinen ve Andreas Kaplony tarafından hazırlanan *Konstantinopol und Damaskus Gesandschaften und Vertraege zwischen Kaisern und Kalifen 639-750* adlı çalışmadır (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996). Yazar, mektupları İslâm ve Hıristiyan kaynaklarını dikkate alarak tespit etmeye çalışmıştır.
[146] Becker, "Christliche Polemik", 177.

müellifi) Câhız (160-255/776-869) gibi şahıslar bunların başında gelmektedir.[147] Bundan sonra karşılıklı yazılan reddiye ve savunma türü eserler artarak devam etmiştir.

Hıristiyanların İslâm'a karşı reddiyeleri gibi Müslümanlar da Yahudilik ve Hıristiyanlığa karşı bazı reddiyeler yazmışlardır. Bu reddiyelerin aynı zamanda yeni tartışmalara ve karşılıklı yazışmalara sebep olduğu aşikârdır. Müslüman müellifler Hıristiyanlığa karşı kaleme aldıkları reddiyelerde Hz. Îsâ'nın beşeriyeti, Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi ve Hz. Muhammed'in müjdelenmesi gibi konularda İslâm'ın görüşlerini ele almışlardır. Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815) *er-Red ale'n-Nasârâ* ve *Kitâb yahtevî alâ aşera kütüb fi'r-redd alâ Ehli'l-Milel*'i; Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'nin (ö. 205/820) *Risâletü Abdillah b. İsmail el-Hâşimî ilâ Abdi'l-Mesih b. İshâk el-Kindî*'si; Ebû Mûsâ Îsâ b. Subeyh el-Murdar (ö. 226/841), Ebü'1-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849-850), Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861'den sonra), Kâsım b. İbrahim (ö. 246/860) ve Ebû Îsâ el-Verrâk'ın (ö. 247/861) *er-Red ale'n-Nasârâ* ve *el-Makâlât*'ı, Câhiz'in (ö. 255/869) ve Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/863) *er-Redd ale'n-Nasârâ* adlı kitapları aynı türde eserlerdir.[148] Bunlardan başka sonraki dönemlerde de reddiye yazan birçok kişi olmuştur.

Hıristiyanlara karşı Müslümanlar tarafından yazılan reddiye türü eserlerin de sekizinci asırdan itibaren artarak devam ettiğini söylemeliyiz. 132-656/750-1258 yılları arasında Müslüman yazarlar tarafından Hıristiyanlara karşı yazılan polemik türü eserleri incelemiş olan çağdaş âlimlerden Abdülmecid eş-Şerefî, Hıristiyanlığa karşı yazılan monografiler, kelâm ve makâlât kitaplarına (hérésiographie) dâhil olan bölümlerden oluşan otuz üç metne yer vermiştir.[149] Şerefî'nin tespitlerine göre bunlar arasında teologlar çoğunluktadır.

Reddiyelerden önce Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında bazı dinî tartışmalar ve mektuplaşmalar olmuştur. Emevî ve Abbâsî saraylarında halifelerin huzurunda cereyan eden dinî tartışmalar da görülmektedir. Halife Mehdî döneminde Nestûrî patriği Timothy'nin (109-208/727-823) zaman zaman halifenin davetiyle saraya gelerek onunla Hıristiyan ilahiyatı hakkında çeşitli konulardaki tartışmaları, Melkit kilisesine bağlı Ortodoks bir ilahiyatçı olan Theodor Ebû Kurre (750-825?) ile dönemin ileri gelen Müslüman âlimleri arasında Bağdat'ta Abbâsî halifesi Me'mun'un huzurunda 824 yılında gerçekleşen tartışma bunlardan bazılarıdır.[150] Yine Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720) ile Bizans İmparatoru III. Leo arasında gerçekleşen mektuplaşma, Hârûnürreşîd'in Konstantinos'a gönderdiği davet mektubu, Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'nin (ö. 205/850) arkadaşı olan Abdül-Mesih el-Kindî'yi İslâm'a davet için yazdığı mektup, yapılan önemli mektupla tartışma örnekleridir.[151]

Doğu Hıristiyan ve bilhassa Süryânî tarih kaynaklarında İslâm fetihleri genel olarak Müslümanların ilahî bir hikmet ve ilahî bir cezalandırma vesilesi oldukları, Müslümanların "kurtarıcılar-özgürleştiriciler" oldukları şeklinde görülmektedir. Doğu Hıristiyanlarının Bizans'a Kadıköy Konsili sebebiyle muhalif olmaları da Müslümanların fetihlerini kolaylaştırmıştır.[152] Doğu Hıristiyanlarından halk ve ruhban sınıfından birçok kişi Müslüman olmuştur. Süryânî kaynaklarında bu şahıslara hiçbir baskı yapılmadığı vurgulanarak

[147] Bkz. Abdülmecid eş-Şerefî, *el-Fikru'l-İslâmî fi'r-redd ale'n-Nasârâ ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi/âşir*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1986), 123-140.

[148] Harman, "İslâm-Hıristiyan Polemiği", 137. Erken dönemlerde Müslümanların Hıristiyanlara karşı yazdıkları reddiyeler hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülmecid eş-Şerefî, *el-Fikru'l-İslâmî fîl-redd 'ale'n-Nasârâ;* Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 516-521; Harman, "İslâm-Hıristiyan Polemiği", 36-40.

[149] Abdülmecid Şarfi, "Ortaçağ Döneminde Müslüman-Hıristiyan Polemikleri", trc. Ramazan Adıbelli, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011): 191.

[150] Bu hususta geniş bilgi için bkz. Kaplan, "Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği", 162-164.

[151] Geniş bilgi için bkz. Kaplan, "Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği", 164-166.

[152] Bkz. Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihleri", 37-53.

belirtilmektedir. Bazı kaynaklar ise yüksek vergilerin bu hususta etkili olduğunu iddia etmişlerdir.[153]

SONUÇ

Birinci/yedinci asırda Hıristiyan yazarlar tarafından kaleme alınan literatürde Müslümanlar Sarazenler, Araplar, Hacerîler, İsmailîler, putperestler gibi ifadelerle isimlendirilmişlerdir. Müslümanlar dinî bir toplumdan çok bir krallık olarak tanımlanmıştır. Hicrî birinci asır bazı İslâm dışı kaynaklarında Hz. Peygamber "tüccar", "askerî bir lider", "Arapların kralı", "monoteist bir davetçi", "yasa koyucu" olarak tanıtılmış ve onun için "deccâl", "deccâlin hazırlayıcısı", "canavar", "büyücü", "kan döken", "yalancı peygamber" gibi tahkir ifadeleri kullanılmıştır. Hicrî ikinci asırda kaleme alınan eserlerde bu isimlendirme, tanımlama, hakaret ve iftiraların benzer şekilde tekrarlandığını ve bunlara bazı ilaveler yapıldığını söylemek mümkündür. Yukarıda yer vermeye çalıştığımız şahıs ve eserleri dikkate aldığımızda genel olarak şunları söylemek mümkündür:

Hicrî ikinci asırda İslâm dünyasında birçok temel kaynak kaleme alındığı gibi, İslâm, Kur'an, Hz. Peygamber ve Müslümanlar hakkında bilgi ihtiva eden İslâm dışı eserler de artış göstermiştir. Bunlar karşılıklı yazılan mektuplar, genel ve özel tarih kitapları, genel ve özel teolojik eserler, polemik (reddiye) ve apolojik (savunma) tarzı kitaplar şeklindedir. Bu dönemde hiçbir şekilde İslâm ve Müslümanlardan söz etmeyen literatür de mevcuttur. Yine İslâm'ı dikkate almadan Müslümanlardan sadece Arap toplumu, Sarazenler, Hacerîler, İsmailîler gibi topluluk ismiyle söz edenler de vardır. Bu asırda sınırlı da olsa Avrupa'da da İslâm karşıtı eserlerin kaleme alınmaya başladığı görülmektedir.

Patrik Germanus gibi bazı yazarlar, İslâm'ı putperestlik olarak tanımlamışlardır. Bilhassa Müslümanların Hacerülesved'e ve Kâbe'ye saygı göstermeleri buna delil olarak sunulmuş, yine Müslümanların Venüs'e taptıkları iddia edilmiş ve bunu "Kubar" olarak isimlendirdikleri iddia edilmiş, "Allahü Ekber" ifadesi de bu Tanrı'yı anma şeklinde aktarılmıştır. Aynı iddiayı Yuhannâ ed-Dımaşkî gibi başkaları da tekrarlamıştır. Bu, aynı zamanda Müslümanların eskiden beri putperestliklerini devam ettirdiklerinin bir delili olarak sunulmuştur. İkinci asır Hıristiyan kaynaklarında Müslümanların heretik bir toplum olarak Hıristiyanlık'tan ayrılıp dalâlete düşmüş kimseler olarak tanıtıldığı gibi Hıristiyanlık'la hiçbir şekilde ilgisi olmayan putperest, dinsiz ve kâfir olarak tanıtıldığına da şahit olunmaktadır. Erken dönem Doğu Hıristiyanlarına göre İslâm'ı heretik bir din ya da İslâm öncesi putperestliğin devamı, Müslümanları da putperest ve kâfir olarak görenler mevcuttur.

Bu asırda kaleme alınmış bazı eserlerde Müslümanlar Tanrı'nın günahkâr Hıristiyanları cezalandırmak üzere gönderdiği bir topluluk olarak tanıtılmıştır. Bununla birlikte Konstantiniyye'nin fethine yönelik bazı seferler başta olmak üzere Müslümanların başarısızlıkları da Tanrı'nın Hıristiyanlara yardımı ve lütfu olarak takdim edilmiştir.

Hicrî ikinci asır İslâm dışı literatürün bir kısmı şifahî bilgilere dayanmakla birlikte bunların arasında İslâm kaynaklarını kullananların varlığı da bir hakikattir. Bilhassa İslâm'a ve Müslümanlara karşı biraz insaflı veya tarafsız davranan kişilerde bu tutum daha da öne çıkmaktadır. Ancak Kur'an dışında açık bir şekilde bir İslâm kaynağına atıf, görebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Kur'an'a yapılan bir kısım atıflar da doğrudan veya dolaylı olabilmektedir.

[153] Bu hususta geniş bilgi için bkz. Zafer Duygu, "Zuknin Manastırı Süryânî Kroniği (775) Özelinde İslâm İdaresi Altındaki Hıristiyanlarda Din Değiştirme Meselesi", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* (Doğu Hıristiyanlığı Özel Sayısı) 10/2 (2013): 173-201.

Herhangi bir eser sahibi olan ve bir şekilde Müslümanlardan ve halifelerden bahseden bazı şahısların halifelerle veya bir kısım idarecilerle yakın ilişkilerinin olduğu, hatta dostluk seviyesinde ilişkiler kuran kimselerin varlığı da göze çarpmaktadır.

Bazı eserlerde halifelerin ve Müslümanların Hıristiyanlara çok iyi davrandıkları dile getirilmektedir. Hatta hiç baskı ve zorlama olmadığı halde dindaşlarının İslâm'a geçişlerini esefle anlatanlar da bulunmaktadır. Bununla birlikte bazı din adamlarına işkence yapıldığı, zulme uğradıkları, din değiştirmeleri için baskı gördükleri, ihtida etmeleri için ağır vergilere maruz bırakıldıkları gibi iddialar da mevcuttur. Yine bazı Müslümanların irtidat ederek Hıristiyanlığa geçtiğine dair bilgilere de rastlanmaktadır. Diğer taraftan Hıristiyanlık'tan vaz geçemeyip şehit olduğu ileri sürülen bir hayli şahıstan bahsedilmektedir. Bu kimselere aynı zamanda bazı olağanüstü hâdiseler ve mucizeler de nisbet edilerek onların yüceltildiklerini görmekteyiz. Geçmişe yönelik bazı olayların ise sonradan yeni kurgularla zenginleştirildiğini de belirtmeliyiz.

Bu asırda Hıristiyanlığın geniş bir coğrafyada yayıldığı ve birçok önemli ülkenin Hıristiyan olduğu halde İslâm'ın sadece Arap yarımadasında yayıldığı ileri sürülerek Hıristiyanlığın hak din olduğu ileri sürülmüştür. Halifenin sarayındaki doktor ve kâtipler gibi önemli kişilerin Hıristiyan olmaları da İslâm-Hıristiyanlık karşılaştırmasında kullanılmıştır.

John of Daylam gibi bazıları ise Müslümanlara dinleri dolayısıyla herhangi bir olumsuz tutum içinde olmamış, onları Hıristiyan olmaları gereken bir topluluk olarak görmemiştir. Bu, kısmen İslâm'ı ilahî bir din özelliğinde görmek olarak değerlendirilebilir.

Halifelerle yakın dostluk kuran din adamları bulunmaktadır. Halifelerle veya onların huzurunda teolojik tartışmalar yapanlar ve onlarla mektuplaşmalarda bulunanlar da vardır. Yine halifelerin bazı uygulamalarını övgüyle anlatanlar bulunurken bazen de ağır olduğu düşünülen vergiler gibi Hıristiyanlara karşı tavırlarının eleştiriye tabi tutulduğu da göze çarpmaktadır. Bu asırda İslâm, Kur'an ve Hz. Peygamber'den çok Müslümanlardan, onların fetihlerinden ve idarecilerinden söz edildiğini belirtmeliyiz.

İkinci/sekizinci asırda bazı apokaliptik eserlerin de mevcut olduğunu söylemeliyiz. Bunlardan biri olan John the Little apokaliptiği diğer eserlerde pek karşılaşmadığımız şekilde Müslümanlara birçok yönüyle hakaretler yağdırırken Hz. Peygamber'i de "Arapların peygamber dedikleri bir savaşçı" olarak nitlendirmektedir.

Bu asırda bilhassa Yuhannâ ed-Dımaşkî, Hz. Peygamber hakkında oldukça çok iddia ve iftirada bulunmuştur. O, başka bir kaynakta göremediğimiz şekilde Hz. Peygamber'in adını "Mamed" şeklinde kaydetmiş, onu "yalancı" bir peygamber olarak nitelendirmiş, Hz. Muhammed'in Eski ve Yeni Ahid hakkında bazı bilgilerinin olduğunu, onun Ariusçu bir rahipten ders aldığını, Kur'an'ı kutsal kitap olarak tanıtıp Allah'tan gelen bir vahiy olduğunu söylediğini ve bir kısım gülünç kurallar koyduğunu iddia etmiştir. Yuhannâ yine Hz. Peygamber'in olduğundan farklı bir şekilde dindar görünüp halkı aldatarak onların güvenini kazandığını ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlayacak bir mucizesinin olmadığını ileri sürmüştür. O, Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep'le evliliğini de gerçek dışı bazı ilavelerle aktarmış, İslâm'daki evlilik ve boşanma hükümlerini eleştirmiştir. Hz. Peygamber'in uykuda vahiy almasını da eleştiren Yuhannâ, Hz. Muhammed hakkında "sahte peygamber", "ikiyüzlü", "yalancı" ve "zâni" gibi hakaret ifadeleri kullanmıştır. İlk defa Yuhannâ tarafından Hz. Peygamber'e isnad edilen bazı iddialar ikinci asırda ve daha sonraki asırlarda Doğu'da ve Batı'da birçok şahıs tarafından tekrarlanmıştır.

Bazı yazarlar Hz. Peygamber'e hakaret ettiği için dili kesilen veya öldürülen kimselerden de bahsetmektedirler. Bu vb. bazı hususların İslâm kaynaklarında olup olmadığı da araştırmayı

gerektirmektedir. Yine kaynar suya atma gibi oldukça ağır cezalandırma yöntemlerinden de söz edilmektedir.

I. Timotheos ise açıkça Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmese de onun Ahd-i Atik'teki peygamberlerin yolundan gittiğini, insanları bir olan Allah'a kulluğa davet ettiğini ve putperestlerle mücadele ettiğini ifade etmiştir.

Bazı yazarlar ise Hz. Peygamber'in vahiy almadığını öne çıkarmaya çalışmışlardır. Yuhannâ gibi bazıları ise vahiy aldığına dair şahit olmadığını iddia etmişlerdir. Tartışmalarda teolojik argümanlarla birlikte aklî delillerin de öne sürüldüğü görülmektedir.

Theophanes gibi bazı yazarlar Hz. Peygamber'le Yahudiler arasında yakın ilişki olduğunu ve sonraki asırlarda da Yahudilerin Müslümanlarla birlikte Hıristiyanların aleyhine hareket ettiklerini iddia etmişlerdir. Hz. Peygamber'in Filistin'de Yahudi ve Hıristiyanların yanında kaldığı ileri sürülmüştür.

Hz. Peygamber'le Hz. Hatice arasındaki evliliği maddî sebeplere bağlayanlar olmuş ve Resûl-i Ekrem'in risaletini önce onun bütün kadınlara duyurduğunu daha sonra erkeklerin bunu kabul ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu arada Varaka b. Nevfel isim verilmeden Hz. Hatice'nin arkadaşı olan bir rahip olarak takdim edilmiştir.

Hz. Peygamber'in insanları ikna etmek için cennet va'dinde bulunduğu iddiası da bu asırda bazı yazarlar tarafından söz konusu edilmiştir. Cennetin özellikleri ve cennet nimetleri de sonraki asırlarda sürekli tekrarlanan bir iddia olacaktır.

Michael the Sabaite ve Yuhannâ gibi birçok kişi İslâm'da çok eşliliği ve Hz. Peygamber'in evliliğini zinayı meşrulaştırma olarak kabul ederek İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in zinayı yasaklamadığını iddia etmişlerdir.

Hıristiyanların erken dönemlerden itibaren İslâm'a yönelttikleri eleştiriler büyük ölçüde benzer özelliklerdedir. Bunlar Hz. Peygamber'in peygamber olduğuna dair şahid/görgü tanığı olmadığı, ona vahyin uykuda iken geldiği, daha önceki peygamberler tarafından onun risaletinin haber verilmediği, Hz. Peygamber'in gelecekten veya gaipten haber vermediği, mucize göstermediği, ahlâkî örnekliğinin bulunmadığı, Kur'an'ın Allah kelâmı olmadığı gibi hususlardır. Bu iddiaların neredeyse tamamı oryantalistler tarafından asırlar boyunca sürekli tekrarlanmıştır. İslâm'ın Doğu Hıristiyanlığı'na dayandığını iddia edenler de bulunmaktadır. Bilhassa Hz. Peygamber'in Bahîra ile görüşmesi farklı şekillerde aktarılmıştır.

Hz. Peygamber'in Bahîra ile irtibatlandırılması, ticaret kervanlarıyla seyahatlerinde Yahudi ve Hıristiyanlarla bir arada bulunduğu yaşadığı şeklinde değerlendirilmesi, epilepsi hastası olduğu gibi iddiaların tarihî süreçte ve hangi coğrafyalarda nasıl genişlemelere maruz kaldığı ve Doğu ile Batı arasında ne tür değişikliklere uğradığı ayrıntılı olarak araştırılmak zorundadır. Kıptî, Süryânî ve Ermeni Hıristiyanları arasında yayılan bu tür iddiaların bir kısmı Bizans'ta ve Avrupa'da aynen tekrarlandığı gibi yeni bazı ilavelerle İslâm karşıtlığının ve Hz. Peygamber düşmanlığının gerekçesi yapılmıştır.

Bilhassa ikinci asır hem İslâm kaynaklarının yoğun bir şekilde teşekkül ettiği hem de İslâm ve Müslümanlardan bahseden İslâm dışı literatürün artış gösterdiği bir zaman dilimidir. Bu sebeple söz konusu asırda kaleme alınan İslâm kaynaklarının Hıristiyan kaynaklarını kullanıp kullanmadıkları ciddî araştırmalar sonucunda ancak ortaya çıkarılabilecektir. Aynı durum Hıristiyanlar tarafından telif edilen eserlerde Müslüman yazarların müellefatına müracaat edilip edilmediği hususunda da geçerlidir. Kaynaklar arasında müştereklikliklerin ve farklılıkların belirlenmesi gereklidir.

Halku'l-Kur'an, Allah'ın sıfatları gibi erken dönem itikadî mezhepler arasında tartışma konusu olan hususlar aynı zamanda diğer din ve kültürlerden renk taşımaktadır. Bu konuların

o dönemlerde Hıristiyan teologlar arasında nasıl tartışıldıklarının da dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu hususta reddiyeleriyle meşhur Ali b. Rabben ve bazı Mu'tezile âlimlerinin mühtedîler olmasıyla beraber hadis, tefsir, fıkıh ve siyer gibi temel İslâm kaynaklarının müellif ve musanniflerinden bazılarının da mevâlîden olup köken olarak Arap olmayan mühtediler olduğu göz ardı edilmemelidir.

Yuhannâ ed-Dımaşkî, Ebû Kurre, Theophanes gibi şahıslar, eserlerinde İslâm, Hz. Peygamber ve Müslümanlar hakkında oldukça geniş bilgi vermişlerdir. Bu şahısların görüş ve iddiaları, devam eden asırlarda ve Avrupa'daki İslâm ve Hz. Peygamber anlayışında da etkileyici olmuştur. Bu kişiler ve eserleri hakkında oryantalistler tarafından birçok araştırma yapılmıştır. Onların bazı iddialarının Batı'da günümüzde de kabul gördüğü bir gerçektir. Kur'an'ın mahiyeti, Hz. Peygamber'in risaleti ve mucizeleri, Kur'an'a Kitab-ı Mukaddes etkisi, İslâm'ın Yahudilik ve Hıristiyanlığa dayandığı gibi iddialar Doğu kaynaklarına da dayandırılmaktadır. Bu eserlerin her birinin daha geniş araştırmaları gerektirdiğini belirtmek isteriz. Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a yapılan iftiraların başlangıçtan günümüze kadar takip ettiği serüvenin belirlenmesi bir zorunluluktur.

Erken dönemlerde gayr-i müslimlerin Arapça dışında Grekçe, Kıptîce ve Süryânîce gibi dillerde yazdığı eserlerin Müslümanlar tarafından hangi oranda takip edilebildiği de ayrıntılı araştırma gerektiren hususlardandır. Öyle anlaşılıyor ki, bu eserler Müslümanlar tarafından çok takip edilememiştir. Zira Arapça eserlerde İslâm ve Müslümanlar hakkında daha mutedil bir dil kullanılırken, diğerlerinde tahkir ifadelerinin çokluğundan söz edilmektedir. Bu eserlere sonradan bazı müdahalelerin yapılmış olması da ihtimal dâhilindedir.

Birinci asrın sonunda başlayıp üçüncü asrın başında adeta zirveye çıkan tercüme faaliyetlerinde diğer toplumlara ait teolojik eserlerin de tercüme edilip edilmediği, edilmişse bunların hangi eserler olduğu gibi hususlar araştırmayı gerektirmektedir. Zira tercüme faaliyetleri daha çok bu alanın dışında cereyan etmiştir. Yine İslâm'ı Arap olmayan ve Arapça bilmeyen insanlara anlatmak için Müslümanlar tarafından başka dillerde dinî metinlerin yazılıp yazılmadığı veya İslâmî literatürden Müslümanlar tarafından yapılan tercümelerin bulunup bulunmadığı da ayrıntılı araştırma gerektiren hususlardandır.

KAYNAKÇA

Abdülmecid eş-Şerefî. *el-Fikru'l-İslâmî fi'r-redd ale'n-Nasârâ ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi/âşir*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1986.

Abdülmecid Şarfi. "Ortaçağ Döneminde Müslüman-Hıristiyan Polemikleri". Trc. Ramazan Adıbelli. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011): 191-202.

Ahmetbeyoğlu, Ali. "Tarihçi Theophanes Confessor ve Eserinin Türk Tarihi Açısından Ehemmiyeti". *Sosyoloji Dergisi* 3/19 (2009/2): 285-296.

Arguriou, A. "Bir Hristiyanla - Bir Müslümanın Arasında Geçen Yayımlanmamış Bir Tartışma Risalesi (Bir Bizans İlâhiyat Tartışması - XV. Yüzyıl)". Trc. Mehmet Aydın. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (2018): 9-17.

Aycan, İrfan. "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler". *Dini Araştırmalar* 1/3 (1999): 65-81.

Aydın, Fuat. "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra ve İslâm Anlayışı". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu (28-30 Nisan 2006)*, Ed. Ali Bakkal, 2: 215-226. Konya: 2006.

Aydın, Hatice. *Bizans Kaynağı Theophanes Confessor'un Kroniğinde Türkler: 284-813 (Açıklama, İnceleme, Değerlendirme).* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.

Aydoğmuş, Recep. *Yuhanna ed-Dımeşkî'nin Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.

Aydoğmuş, Recep. "Hristiyan Arap Yuhanna ed-Dımeşkî'nin İslam Eleştirisi". *Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi* 7/1 (2020): 147-176.

Becker, Carl Heinrich. "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung". *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26 (1912): 175-195.

Brandes, Wolfram. "Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie Anmerkungen zur Quellenproblematik der Chronographia des Theophanes". *Jenseits der Grenzen Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung.* Hrsg. Andreas Goltz, Hartmut Leppin. 313-344. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

Cecota, Błażej. "Islam, the Arabs and Umayyad Rulers according to Theophanes the Confessor's Chronography". *Studia Ceranea* 2 (2012): 97-111.

Collins, Roger. "Historia vel Gesta Francorum". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (600-900)*. Ed. David Thomas, Barbara Roggema. 1: 293-294. Leiden: Brill, 2009.

Çap, Sabri. "13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerinden William of Tripoli'nin Hz. Peygamber ve Kur'an Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021): 115-145.

Çap, Sabri. "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm". *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler -II- Hadis, İslâm Hukuku, Kelâm, Mezhepler Tarihi, Arap Dili ve Siyer*. Ed. Hidayet Aydar v.dğr. 2: 599-647. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Duygu, Zafer. "Zuqnin Kroniği veya Pseudo-Dionysios Tel Mahre Kroniği". *Süryani Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri, (15-17 Mayıs 2017/Mardin).* Editörler: M. Nesim Doru, Ahmet Kırkan, Yakup Aykaç. 3-16. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Duygu, Zafer. *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ-Hıristiyanlık, İslâm, Siyasi Tarih*. Ankara: Divan Kitap, 2016.

Duygu, Zafer. "Zuknin Manastırı Süryânî Kroniği (775) Özelinde İslâm İdaresi Altındaki Hıristiyanlarda Din Değiştirme Meselesi". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* (Doğu Hıristiyanlığı Özel Sayısı) 10/2 (2013): 173-201.

Duygu, Zafer. "VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihlerinin ve Müslüman Hakimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 33-65.

Ford, F. Peter. "He Walked in the Path of the Prophets": Modern Christian Perspectives on Patriarch Timothy's View of the Prophet of Islam". *Theological Review* 36 (2015): 3-22.

Geçer, Alper. *Theophanes Confessor'un Kronik'inde İslâm Sonrası Dönemde Araplar (M.S. 602-813)*. Yüksek Lisans Tezi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, 2018.

Gökbel, Abdullah Rıdvan. *Kur'an ve Hıristiyanlar Hicri İlk Üç Asırda Arap-Süryani Hıristiyanların Eserlerinde Kur'an*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020.

Graf, Georg. *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran*. Paderborn: Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1910.

Graf, Georg. *Die Christlich-Arabische Literatur bis zur Fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts) Eine Literarhistorische Skizz.* Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1905.

Greenwood, Tim. "The Letter of Leo III in Ghewond". *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (600-900)*, Ed. David Thomas, Barbara Roggema. 1: 203-208. Leiden: Brill, 2009.

Göregen, Mustafa. *Hıristiyan Teolojisinde Yahya Dımaşki'nin Yeri ve Önemi.* Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.

Göregen, Mustafa. "Yuhanna ed-Dımaşki'nin "Bir Hıristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog" İsimli Risalesi'nin Değerlendirilmesi. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015): 111-127.

Griffith, Sidney H.. "Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar Koni's Apology for Christianity". *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981): 158-188.

Griffith, Sidney H.. "The Qur'an in Arab Christian Texts the Development of an Apologetical Argument Abu Qurrah in the Maglis of al-Ma'mun". *Parole de l'Orient* 24 (1999): 203-233.

Güterbock, Carl Eduard. *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*. Berlin: J. Guttentag Verlagsbuchhandlung, 1912.

Hagemann, Ludwig. *Christentum contra Islam*: *eine Geschichte gescheiterter Beziehungen.* Darmstadt: Primus Verlag,1999.

Harman, Ömer Faruk. "Yuhannâ ed-Dımaşkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 43: 580-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Harman, Ömer Faruk. "İslâm-Hıristiyan Polemiği Açısından Gazzâlî ve er-Reddü'l-Cemîl". *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 07-09 Ekim 2011)*. 131-158. İstanbul: İSAV, 2012.

Heimgartner, Martin. "Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen Al-Mahdi". *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*. Ed. Martin Tamcke. 41-56. Würzburg: Ergon-Verlag, 2007.

Hoyland, Robert G.. *Seeing Islam As Others Saw It- A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam.* Princeton: The Darwin Press, 2001.

Hoyland, Robert G.. "The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal". *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources.* Ed. Harald Motzki. 276-297. Leiden: Brill, 2000.

İçöz, Ayşe. "Doğu Hıristiyanlarının Arapça'yı Yazı Dili Olarak Benimseme Sürecinde Gösterdikleri Farklı Yaklaşımlara Genel Bir Bakış". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Mart 2019): 87-110.

Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. *Schriften zum Islam,* Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei/Adel Theodor Khoury. Würzburg: Echter Verlag, 1995.

Kaplan, İbrahim. "Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği". *Hikmet Yurdu* (İmam-ı Azam Ebû Hanife Özel Sayısı) 3/5 (2010): 155-187.

Kaplony, Andreas. *Konstantinopol und Damaskus Gesandschaften und Vertraege zwischen Kaisern und Kalifen 639-750 Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996.

Kerr, David A.. "He Walked in the Path of the Prophets": toward Christian Theological Recognition of the Prophethood of Muhammad". *Christian-Muslim Encounters*. Ed. Yvonne Yazbeck Haddad, Wadi Z. Haddad. 426-446. Gainesville: University of Florida Press, 1995.

Khoury, Adel-Theodor. *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1969.

Krumbacher, Karl. *Geschichte der byzantinischen litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1897.

Kutluay, İbrahim. "Oryantalistlere Göre Kâbe ve Kutsiyetinin Kaynağı". *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan) (08-09 Ekim 2018) Bildiriler Kitabı.* Ed. Fikret Karaman v.dğr. 1: 517-537. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2018.

Langen, Joseph. *Johannes von Damaskus: eine patristische Monographie*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1879.

Lexutt, Athina- Metz, Detlef (Hrsg.). *Christentum-Islam Ein Quellenkompendium (8.-21. Jh.)*. Köln: Böhlau Verlag, 2009.

Metselaar, Marijke. *Die Nestorianer und der frühe Islam Wechselwirkungen zwischen den ostsyrischen Christen und ihren Arabischen Nachbarn*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2009.

Meyendorf, John. "Bizans'ın İslâm Anlayışı". Trc. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002): 21-46.

Pahlitzsch, Johannes. "Peter of Damascus". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (600-900)*. Ed. David Thomas, Barbara Roggema. 1: 290-292. Leiden: Brill, 2009.

Palmer, Andrew- Brock, Sebastian- Hoyland, Robert (Ed.). *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

Penn, Michael Philip. *When Christians First Met Muslims A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*. California: University of California Press, 2015.

Raeder, Siegfried. *Antworten auf den Islam Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart.* Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2006.

Rotter, Gernot. "Der veneris dies im vor islamischen Mekka, eine neue Deutung des namens 'Europa' und eine Erklärung für kobar=Venus". *Der Islam* 70 (1993): 112-132.

Saldıran, Faruk. "Müslüman Hıristiyan Münasebetleri Bağlamında Oryantalizmin Ortaya Çıkışı". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 4 (2007): 69-78.

Samir Khalil Samir, "The earliest Arab apology for Christianity (c.750)". *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258).* Ed. Samir Khalil Samir, Jorgen S. Nielsen. 57-114. Leiden: Brill, 1994.

Samir Khalil Samir. "The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Arab Christian Authors". *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*. Ed. David Thomas. 75-106. Leiden: Brill, 2001.

Sâvuzûrus Ebû Kurre. *Meymer fî vücûdi'l-Hâlık ve'd-dîni'l-kavîm.* Thk. ve takdim, Ağnatiyûs Dîk. Cûnye-Lübnan: el-Mektebetü'l-Bûlusiyye, 1982.

Schadler, Peter. *John of Damascus and Islam Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*. Leiden: Brill, 2018.

Schirrmacher, Christine. *Der Islam II*, *Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum.* Neuhausen/Stuttgart: Hänssler Verlag, 1994.

Schreiner, Martin. "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (*ZDMG*) 42 (1888): 591-675.

Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 34: 516-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Taşpınar, İsmail. "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2): 23-54.

Taşpınar, İsmail. "Theodore Ebû Kurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 41: 83-84. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Teule, Herman G. B.. "Theophilus of Edessa". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (600-900)*. Ed. David Thomas, Barbara Roggema. 1: 305-308. Leiden: Brill, 2009.

Thomson, Robert W.. "The Martyrdom of Vahan". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History* (600-900). Ed. David Thomas, Barbara Roggema. 1: 281-283. Leiden: Brill, 2009.

Tomakin, Ahmet Yasin. "Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017/3): 233-254.

Tomakin, Ahmet Yasin. *Abbâsîler Döneminde İlmî Hayatta Süryânîler (132-656/750-1258).* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.

Vasiliev, Alexander A. "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721". *Dumbarton Oaks Papers* 9/10 (1956): 23-47.

منهج كتاب الأصنام لابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة

(İbnü'l-Kelbi'nin Kadim Arap Dini Çalışmalarında Putlar Kitabının Metodolojisi)

محمد خليفة حسن

الأستاذ الدكتور ، جامعة قطر كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم العقيدة والدعوة برنامج الأديان وحوار الحضارات

mkhalifa@qu.edu.qa

مقدمة

علم تاريخ الأديان من العلوم الأساسية التي أنتجتها الحضارة الإسلامية ولم يكن لها وجود قوي على المستوى العلمي الموضوعي قبل الإسلام. وعلى الرغم من ورود بعض الأبيات الشعرية والأعمال النثرية القليلة لم يكن الدين من موضوعات الأدب العربي القديم في العصر الجاهلي الذي يمكن أن نقول بغياب الموضوع الديني فيه، وأنه لم يمثل أحد أغراض الشعر الجاهلي[1]. كما أن الفكر الأسطوري المرتبط بالدين كان ضعيفاً في الأدب العربي القديم في العصر الجاهلي، ولا يمكن أن نقارنه بالفكر الأسطوري لدى بقية شعوب الشرق الأدنى القديم في بلاد النهرين، وبلاد فارس، وفي مصر القديمة، أو حتى بالفكر الأسطوري لدى شعوب المنطقة السورية مثل الكنعانيين، والفينيقيين، والآراميين وغيرهم. فالإنتاج الديني الأسطوري ضعيف، والديانة بسيطة غير معقدة بساطة الصحراء.

وقد تغير هذا الوضع بعد ظهور الإسلام حيث نزل القرآن الكريم ناقداً لديانة العرب قبل الإسلام، ومصححاً للوضع الديني السابق على الإسلام. فتم نقد اليهودية والمسيحية، ونقد التوراة والأناجيل بالإضافة إلى نقد دين العرب الجاهلي، ونقد الأصنام إلى الحد الذي يمكن معه اعتبار القرآن الكريم أول مصدر عربي في التعريف بالأديان ونقدها وتصحيحها جامعاً بين الوصف الديني والتقييم الديني بما قدمه عن معلومات عن الأديان مشفوعة بالنقد والتصحيح.

ويبدأ البحث بذكر العوامل التي أدت إلى نشأة علم تاريخ الأديان وتطوره عند المسلمين. وتتركز هذه العوامل في القرن الأول الهجري وتأتي نتائجها بداية من القرن الثاني الهجري بتطور العلم ومنهجيته، وظهور الأعمال الإسلامية الكبرى في تاريخ الأديان.

[1] انظر في غياب الموضوع الديني في الأدب الجاهلي، محمد خليفة حسن، مدخل إلى حضارة الشرق الأدنى القديم. (القاهرة: دار الثقافة العربية) 1995م.

وعلى الرغم من أن الإنتاج الإسلامي كان قليلاً في القرن الأول الهجري، أدت العوامل المذكورة إلى التطور السريع للعلم مع بداية القرن الثاني الهجري، وظهور كبار مؤرخي الأديان المسلمين أمثال هشام بن الكلبي صاحب "كتاب الأصنام" والشهرستاني صاحب "الملل والنحل"، وابن حزم صاحب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، والبيروني صاحب "كتاب الهند"، والعامري صاحب "كتاب الإعلام بمناقب الإسلام"، وابن خلدون صاحب المقدمة. والوحيد الذي ينتمي إلى القرن الثاني الهجري هو ابن هشام الكلبي صاحب "الأصنام" والذي اخترناه ليكون موضوع هذه الدراسة.

وتشتمل هذه الدراسة على التعريف بابن الكلبي وكتابه "الأصنام"، وتوضيح منهج ابن الكلبي في دراسة أصنام العرب قبل الإسلام، والمبنى الديني الذي وضعه لهذه الديانة. ويبدأ بالمنهج الوصفي الذي يصف فيه الأصنام من حيث الهيئة والشكل، والطقوس والشعائر، والعبادات، والمنهج التاريخي المرتبط بتاريخ الصنم ونهاية عبادته، والقبائل المرتبطة به، والتعريف بسدنه الصنم. والمنهج الاجتماعي الذي يفسر النشأة الاجتماعية للأصنام، والعوامل الاجتماعية المؤثرة في تطور عبادة الأصنام وانتشارها، وارتباطها العضوي بالقبائل العربية على مستوى العبادة، والخدمة الدينية، والحياة الاجتماعية. وباختصار يؤسس ابن هشام الكلبي للمنهج الوصفي التاريخي الاجتماعي في دراسة الدين وهي المناهج التي توسع فيها العلماء المسلمون وخصصوا لها أعمالهم الكبرى في القرون التالية.

الدراسات السابقة

يُعتبر كتاب "الأصنام" من المصادر الأساسية والمهمة في كتابه الوضع الديني السابق على ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية. وقد اعتمد المتخصصون في هذا المجال على كتاب الأصنام اعتماداً رئيسياً باعتباره من المصادر النادرة التي أرّخت لعبادة الأصنام في وقت مبكر من الهجرة. وقد اتبع ابن الكلبي منهجاً بينيًا تكاملياً حيث جمع بين المنهج الوصفي، والمنهج التاريخي، والمنهج الاجتماعي في درس الأصنام.

وفي العصر الحديث لا توجد دراسات كثيرة حول كتاب الأصنام. وقد يَسّر المرحوم الأستاذ أحمد زكي استخدام هذا الكتاب كمصدر أساسي في مجال الديانة العربية القديمة بعد أن قام بتحقيق الكتاب تحقيقاً علمياً طيباً سهّل قراءة الكتاب، وشرح الكلمات الصعبة في لغته، وختمه بمجموعة من الفهارس النافعة[1] وعلى الرغم من هذا التحقيق والشرح للنص، لم تكتب بحوث كثيرة حول الكتاب، ولم يُدرس دراسة وافية، كما أن المعرفة بالمؤلف ظلت غامضة على الرغم من اعتماد المؤرخين القدامى والمحدثين عليه كمصدر مهم في المعرفة بالعرب وديانتهم قبل الإسلام.

[1]أبو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي، الأصنام، تحقيق الأستاذ أحمد زكي. (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر) 1965.

وقد اهتم مؤلف هذا البحث بكتاب "الأصنام" فأصدر بحثاً عنه مركزاً على مصادر ابن الكلبي التي اعتمد عليها في كتاب "الأصنام". وقد حدّد هذه المصادر في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر العربي القديم (الشعر الجاهلي): وقد غلب على ابن الكلبي استخدام منهج المحدثين في تقديم مادة الكتاب باعتبارها أخبارا لها رواة، وغلبت عنده لغة المحدثين ومصطلحاتهم في رواية الخبر الديني[1].

ومن الدراسات التي اعتمدت على كتاب "الأصنام" في وصف الديانة العربية القديمة كتاب: "الأساطير والخرافات عند العرب" لمؤلفه محمد عبدالمعيد خان[2]، ومنها أيضاً كتاب "المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام" للأستاذ جواد علي[3]، وكذلك كتاب جرجي زيدان، "العرب قبل الإسلام"[4].

الإضافات البحثية والجانب المختلف للدراسة ومنهج الدراسة

تتم هذه الدراسة داخل إطار علم تاريخ الأديان، وهو علم يهتم بدراسة الظاهرة الدينية في شموليتها، وخاصة على مستوى المنهج حيث يسعى إلى البحث في جوهر الدين، ويعالج إشكاليات فهم الظاهرة الدينية من خلال المنهج الوصفي، وينظر إلى هذه الظاهرة في جانبها التاريخي، ويحاول تحقيق الموضوعية في بحث الأديان من خلال تقديم الوصف العلمي الموضوعي والالتزام المبدئي بعدم التقييم وإصدار الأحكام، وعدم التأثر بالخلفية الدينية والثقافية للدارس. والتأكيد على الفصل بين الوصف والتقييم حتى تتحقق الموضوعية، وهو مبدأ قرآني يقدم الوصف أولاً ثم يقدم التقييم المطلوب ثانياً.

ويركز المنهج في هذا البحث على الأبعاد الوصفية والتاريخية، والتحليلات الاجتماعية، مع الإشارة إلى بعض المعالم المنهجية الأنثروبولوجية القائمة على الملاحظة والمشاهدة في وصف الظاهرة كما رأينا في وصف الأصنام.

1. الوضع الديني للعرب قبل الإسلام:

من الناحية الدينية حفظت لنا الحياة العربية قبل الإسلام بعض المظاهر التي يمكن أن نعتبرها عامة بالنسبة للساميين القدماء منها الإيمان بآلهة محلية طبيعية مستمدة من البيئة. وكانت آلهة القبائل بدون أماكن ثابته تعبد فيها كالهياكل

[1] محمد خليفة حسن، "منهج ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. (القاهرة: دار الثقافة العربية) 1985م

[2] محمد عبدالمعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب. (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع) 1981.

[3] جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام. (بيروت: دار العلم للملايين) 1980.

[4] جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، مراجعة وتعليق حسين مؤنس. (القاهرة: دار الهلال) (بدون تاريخ).

مثلاً والمذابح بل كانت الآلهة ترحل مع القبائل في تجوالها وكانت مرتبطة بمن يعبدونها برباط قومي فجمعت في صفاتها بين الطبيعة والقومية.

ونظراً لظروف الصحراء لم يكن من الممكن إقامة نظام ديني مركب فقد ظلت الأوضاع الدينية بسيطة بساطة الحياة في الصحراء وظلت الحياة الدينية بعيدة عن التعقيد والصرامة في طقوسها ومظاهرها الخارجية. وكلما ابتعدنا عن قلب الصحراء وجدنا ظروفاً دينية أكثر تعقيداً نظراً للاحتكاك بالأشكال الدينية القائمة على الحدود وبالذات مع الديانتين اليهودية والمسيحية. ومن المصادر الهامة التي تناولت ديانة العرب كتاب الأصنام الذي وضعه أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي[1]. ويمكن تصور الوضع الديني للعرب من خلال سرده لأصنام العرب وصفاتها ووظائفها. ويبدوا من هذا السرد أن شبه الجزيرة عرفت أول ما عرفت ديانة التوحيد حيث سكن إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام) مكة ((وولد له بها أولاد كثير حتى ملأ مكة))[2]. وضاقت بهم مكة ووقعت بينهم الحروب والعداوات وأخرج بعضهم بعضها. يعطينا ابن الكلبي تفسيراً لظهور عبادة الأوثان بين العرب فيقول: ((أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم، تعظيماً للحرم صبابة بمكة. فحيثما حلّوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة، تيمناً منهم بها وصبابة بالحرم وحباً له. وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة. ويحجون ويعتمرون على إرث إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام)[3].. يفهم من هذا أن الصيغة الأولى لديانة العرب كانت صيغة توحيدية وفي هذا يتفق ابن الكلبي مع الوصف القرآني. إذن كانت الحجارة مجرد رموز تذكر بالحرم ولم تكن مقصودة لذاتها.

ثم حدث أن نسي العرب دين التوحيد إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام فبدأوا يقدسون الحجارة لذاتها وفاتهم أنها رموز للحرم، ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره. فعبدوا الأوثان وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم وانتجثوا (استخرجوا) ما كان يعبد قوم نوح[4]. وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل ينتكسون بها: من تعظيم البيت والطواف به، والحج والعمرة، والوقوف على عرفة ومزدلفة وإهداء البُدن والإهلال بالحج والعمرة – مع إدخالهم فيه ما ليس منه)).

[1]الكلبي، الأصنام،
[2]الكلبي، الأصنام ص6.
[3]الكلبي، الأصنام، ص 6 وانظر أيضاً: الأزرقي، أخبار مكة. (بيروت: 1964)، ص 66.
[4]الكلبي، **الأصنام**، ص 6.

ومن أمثلة هذا قول نزار إذا ما أهلت: لبيك اللهم لبيك. لبيك لا شريك لك لبيك هو لك تملكه وما ملك[1]. ومن هذا يبدو أن نزار عرفت التوحيد مع الإشراك أي الاعتراف بإله واحد قوي له السيادة على بقية آلهتهم. وهذا شبيه بالدور الذي يلعبه الإله إيل في الديانة السامية القديمة لدى الكنعانيين والعبريين، أو الإله أنو عند الآشوريين والبابليين.

ويذكر ابن الكلبي أن عمرو بن ربيعة كان أول من نصب الأوثان وتولى أمر الكعبة بعد أن نازع جرهم وأجلاهم عن الكعبة وتولى حجابة البيت بعدهم. ويروي ابن الكلبي أن عمرو بن ربيعة مرض فقيل له ((إن بالبلقاء من الشأم حمة إن أتيتها برأت. فأتاهم فاستحم بها فبرء. ووجد أهلها يعبدون الأصنام، فقال ما هذه؟ فقالوا نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو فسألهم أن يعطوه منها ففعلوا. فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة))[2] وثمة تفسير آخر يرويه ابن الكلبي عن أبي صالح ابن عباس: ((أن إسافا ونائلة (رجل من جرهم يدعى إساف بن يعلي ونائلة بنت زيد غفلة من الزمن وخلوة في البيت. ففجر بها في البيت فمسخا فأصبحوا فوجدوهما مسخين، فأخرجوهما فوضعوهما موضعهما فعبدتهما خزاعة وقريش، ومن حج البيت بعد العرب[3]. والرواية الأولى يستشف منها أن الأصنام واردة على مكة من الشام. وكان أول من اتخذ تلك الأصنام هُذيل ومن الأصنام التي اتخذوها سُواع. وكان لهم في أرض ينبع بالقرب من المدينة. وسدنته من بين لحيان، بينما اتخذت كلب الصنم ود بدومة الجندل. واتخذت مذحج وأهل جُرش يغوث وفيه يقول الشاعر:

وسار بنا يغوث إلى مراد فناجزناهم قبل الصباح

واتخذت خيوان يعوق، واتخذت حمير نسرا وعبدوه في أرض بلخع، وكان لحمير بيت في صنعاء يقال له ريام يعظمونه ويتقربون عنده بالذبائح وكانت هذه الأصنام التي ورد ذكرها في القرآن الكريم: (وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا) (نوح 23/71).

وتعتبر اللات من أهم آلهة العرب وأكثرها انتشاراً وهو صخرة مربعة بيضاء عظمته جميع العرب وكانت سدانته في ثقيف. وربما كانت صخرة اللات من الصخور القاسية التي قدسها العرب قبل الإسلام فيلمسونه ويتبركون به. وقد عبده النبط.

وتعتبر مناة من أقدم آلهة العرب وكان صنمها منصوباً على ساحل البحر من ناحية المشلل بين المدينة ومكة وكانت العرب جميعاً تعظمه وتذبح حوله وكانت الأوس والخزرج ومن ينزل المدينة ومكة وما قارب من المواضع يعظمونه

[1] الكلبي، الأصنام، ص 7
[2] الكلبي، الأصنام، ص 6 وما بعدها
[3] الكلبي، الأصنام، ص 29

ويذبحون له ويهدون له، وكانوا يحجون إليه فيقفون مع الناس المواقف كلها ولا يحلقون رؤوسهم فإذا نفروا أتوه فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجهم تماماً إلا بذلك[1]. ويرد ذكر مناة في القرآن الكريم: ((ومناة الثالثة الأخرى)) وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أرسل عليا إليها فهدمها وأخذ ما كان لها وقدم به إلى النبي، وكان من بينهما سيفان أهداهما ملك غسان الحارث بن أبي شمر[2].

وكانت مناة من آلهة النبط أيضاً، وتسمى ((منوتو)) في نقش رقاش النبطي، وعرفها أيضاً أهل تدمر وتسمى عندهم ((منوت)) ويرد اسمها في كثير من أسماء الأعلام اللحيانية والثمودية مثل ((عبد منت)) في نقش رقاش الثمودي. وفي العربية عبد مناة وأوس مناة. ويعطي فلهاوززن الكلمة معنى ((نصيب)) ويجعل مناة إلهة القدر. ويعتبر بعض الدارسين عبادة مناة دخيلة على العرب وأنها هي نفس مامناتو عند البابليين وهي بنت الإله عند العرب كما كانت بنتا للإله عند البابليين. وقد مثلت الموت عند العرب والبابليين[3].

ومن آلهة العرب أيضاً العُزى، وهي أحدث من اللات ومناة لأن العرب سمت بهما قبل العزى[4]، فهناك زيد مناة بن تميم وعبد مناف بن أد وباسم اللات تيم اللات بن ثعلبه بن عكابه وزيد اللات بن رفيدة بن ثور وتيم اللات بن النمر بن قاسط. ومن أقدم ما سمت العرب بالعزى بن كعب بن سعد. وكانت العرب عامة وقريش خاصة تسمى بها ((عبد العزى)) والعزى من أعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول ((واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى فإنهن الغرانيق العلي وإن شفاعتهن لترتجى[5]، وكانوا يقولون ((بنات الله)) وهن يشفعن إليه. وكانت قريش قد حمت لها شعباً من وادي خُراض يقال له سُقام يضاهون به حرم الكعبة وكان لها منحر ينحرون فيه هداياها، ويقال له الغبغب، وكانوا يقسمون لحوم هداياهم فيمن حضرها وكان عندها. وكان سدنة العزى بنو شيبان بن جابر بن مرة من بني سليم وأخر من سدنها دبية بن حرمي السلمي[6]. ولما كان عام الفتح أمر النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد بالانطلاق إلى شجرة ببطن نخلة فانطلق خالد وأخذ دبية سادنها فقتله بعد أن ضربها ففلق رأسها وعاد فأخبره النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال: ((تلك العزى، ولا عُزى بعدها للعرب! أما أنها لن تعبد بعد اليوم))[7]. وكانت قريش تخص العزى دون غيرها بالزيارة والهدية وذلك ربما كان لقربها منهم بينما كانت ثقيف تخص اللات والأوس والخزرج تخص مناة، وجميعهم كان معظماً للعزى، ولم يكونوا يرون في ود سواع ويغوث ويعوق ونسر ما يرونه في هذه الثلاثة وذلك لبعد هذه الآلهة الخمسة عنها.

[1] الكلبي، الأصنام، ص 14
[2] الكلبي، الأصنام، ص 15
[3] محمد عبدالمعبد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، ص 137-138.
[4] الكلبي، الأصنام ص 17
[5] الكلبي، الأصنام ص 19
[6] الكلبي، الأصنام، ص 22
[7] الكلبي، الأصنام، ص 27

أما في المصادر غير العربية فقد ورد ذكر العزى عند أحد المؤرخين السريان الذي يذكر أن الآلهة أفروديت هي العزى (عوزي) عند العرب، وهذا هو رأي جيمس فريزر في الغصن الذهبي[1]. ويذكر إسحاق الانطاكي (القرن الخامس الميلادي) أن العرب يقدمون القرابين إلى العزى ويطلق على الإلهة العربية العزى اسم كوكبنا[2] وهو اسم اعتاد السريان واليهود إطلاقه على كوكب الزهرة. ويستنتج فلهازون من ذلك أن العزى هي المقصودة حين يقال إن العرب يعبدون الزهرة أو نجم الصباح(24) ومن المحتمل في رأيه أن العرب لم يعقدا الصلة بين الهتهم وكوكب الزهرة إلا في مناطق الحدود تحت التأثير الأجنبي. ويرد الاسم ((هنعزي)) أي العزى في نقش لحياني قديم. ويستبعد أن تكون العزى قد عرفت في لحيان إذ لم يذكرها سوى في نقشين ولم ترد مركبة مع أسماء الأعلام وورد ذكر العزى في بعض الخربشات الثمودية ودخلت في تركيب بعض الأسماء مثل هناعزي، مرأت عزى، تيم عزى ووردت معرفة في أسماء أخرى مثل تملعزي (تيم العزى) عبد لعزي (عبدالعزي)[3] وعرف النبط العزي ووردت العزا في نقش نبطي أن البتراء ووردت بصيغة ((عزيا)) في نقشين نبطيين سينائيين وترد في تدمر بالصيغة المذكورة ((عزيزو)) والمقصود الإله عزيزو الذي يعتقد أنه كوكب الزهرة.

وتشترك العزى مع الإله عشتار معبودة البابليين في العديد من الصفات التي حملت بعض الدارسين إلى الاعتقاد في أن عبادة العزى عند العرب هي نفس عبادة عشتار. فعشتار تمثل فصل الشتاء والعزى لها علاقة بالشتاء تبدو في قول العرب ((ان ربكم يشتو بالعزى لحر تهامة، ثم تحولت إلى إلهه الخضر ومثلت صورة امرأة حسناء صعدت إلى السماء وسميت الزهرة. وقد تقلبت العزى عند العرب في كافة الطقوس الأرضية والسماوية التي تمتعت بها عشتار عند البابليين فالعزى بنت هبل إله الخصب والرزق، ومثلت فصل الشتاء ضد اللات التي مثلت فصل الصيف ثم أصبحت نجم الصباح حينما ظهرت اللات في صورة الشمس[4].

وكانت لقريش أصنام داخل الكعبة وحولها، وأعظمها هُبل مصنع من عقيق أحمر وعلى صورة الإنسان وهو مكسور اليد اليمنى أدركته قريش كذلك فجعلوا له يدا من الذهب وأول من نصبه خُزيمة بن مدركة بن اليأس بن مضر ولذا كان يقال هُبل خُزيمة[5] وكان هبل في جوف الكعبة قدامه سبعة أقداح مكتوب في أولها ((صريح)) والآخر ((ملصق)) فإذا شكوا في نسب رجل أهدوا له هدية ثم ضربوا بالقداح فإن خرج ((صريح)) ألحقوه وإن خرج ((ملصق)) دفعوه. وهناك قدح على الميت وقدح على النكاح وثلاثة يذكر ابن الكلبي أنها لم تفسر له. فإذا اختصموا في أمر أو أرادوا سفراً أو

[1]نقلاً عن محمد عبدالمعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب ص 129-130.
[2]نقلاً عن د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثالثة. الجزء السادس، (بيروت: دار العلم للملايين، 1980) ص 239
[3]J. wellhausenResteArabischenHeidentums Berlin, 1927, P.40.
[4]جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 16
[5]جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 133-134 وانظر أيضاً: د محمد عبدالمعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب ص 133-134

عملاً أتوه فاستقسموا بالقداح عنده. فما خرج عملوا به وانتهوا إليه [1] ويقال أن عنده ضرب عبدالمطلب بالقداح على ابنه عبدالله.

ويعتقد بعض الدارسين أن لفظ (هُبل) غير عربي بل هو عبري أو كنعاني أصله هبعل بمعنى (السيد) أو الإله الأكبر أهملت العين بالتخفيف وضاعت في الاستخدام. وقد انتشرت عبادته في الشرق الأدنى القديم وبخاصة عند الكنعانيين والفينقيين والعبريين والمؤابيين والكلدانيين وانتقل إلى اليونان تحت مسمى (أودونيس) ويقر نولدكة بأن بعل ليس عربياً إنما أخذه العرب من جزيرة سيناء وعرفوه لفظاً ومعنى. وربما كان إله الخصب عند العرب مثلما كان (بعل) عند الكنعانيين والإسرائيليين ويؤخذ من نصبه على بئر في بطن مكة دليلاً على علاقته بالخصب والرزق عند العرب وقد صور العرب هبل على صورة إنسان وعبدوه كإله للخصوبة[2].

ومن أصنام العرب إساف ونائلة الذين مسخا حجرين ووضعا عند الكعبة ليتعظ الناس بهما فلما طال مكثهما وعبدت الأصنام عبدا معهما وكان أحدهما بلصق الكعبة والآخر في موضع زمزم، فنقلت قريش الأول إلى جوار الثاني، فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما[3] ومن أصنامهم مناف وفيه كانت تسمى قريش ((عبد مناف)) ويذكر ابن الكلبي أنه لا يعرف مكانه ولا من نصبه[4].

وكان العرب يمنعون الحيض من النساء من الدنو من أصنامهم أو التمسح بها، بل كن يقفن ناحية منها. وكان لأهل كل دار من مكة صنم في دارهم يعبدونه فإذا أراد أحدهم السفر كان آخر ما يصنع في منزله أن يتمسح به أيضاً[5].

واشتهرت العرب في عبادة الأصنام، فمنهم من اتخذ بيتاً ومنهم من اتخذ صنماً، ومن لم يقدر على ذلك نصب حجراً أمام الحرم وأمام غيره مما استحسن ثم طاف به كطوافه بالبيت وسموها الأنصاب[6]. وإذا كانت تماثيل دعوها الأصنام والأوثان وسموها أطوافهم الدوار. فكان الرجل إذا سافر فنزل منزلاً أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه ربا وجل ثلاث أثافي لقدره وإذا ارتحل تركه فإذا نزل منزلاً آخر فعل كذلك فكانوا ينحرون ويذبحون عندها ويتقربون إليها، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها: يحجونها ويعتمرون إليها[7]. وكانوا يفضلون ذلك في أسفارهم اقتداء منهم بما

[1] الكلبي، الأصنام ص 27
[2] محمد عبدالمعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب ص 123-126 وانظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 75.
[3] الكلبي، الأصنام ص 9
[4] الكلبي، الأصنام ص 32
[5] ابن هشام، ص 83
[6] الكلبي، الأصنام، ص 33
[7] الكلبي، الأصنام، ص 33

يفعلون عندها. وكانوا يسمون ذبائح الغنم التي يذبحونها عند أصنامهم وأنصابهم العتائر، ومفردها عتيرة أي ذبيحة، ويسمون المذبح العتر.

ومن أصنامهم ذو الخلصة وكان مروة بيضاء منقوشة عليها كهيئة التاج وكانت بتبالة بين مكة واليمن علي مسيرة سبع ليال من مكة وسدنتها بنو أمامة بن باهلة بن أعصر وكانت تعظمها وتهدي لها ضثعم وبجيلة وأزد السراة ومن أقاربهم من بطون العرب من هوازن[1] وقد بعث الرسول صلى الله عليه وسلم جرير بن عبدالله فهدم بنيان ذي الخلصة وأضرم فيه النار. وذو الخلصة اليوم عتبة باب مسجد تبالة.

ومن أصنام العرب أيضاً الصنم المعروف باسم سعد ومكانه ساحل جدة وكان لمالك وملكان ابني كنانة وكان سعد صخرة طويلة أقبل إليها رجل بإبل له يتبرك فيها فلما دني بإبله نفرت الإبل، وتشتتت، فتناول حجراً ورمى به الصخرة قائلاً ((لا بارك الله فيك إلها أنفرت علي إبلي)) ونظم قائلاً:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعد فلا نحن من سعد

وهل سعد إلا صخرة بتنوفة من الأرض لا يدعي لفي ولا رُشد

ومن أصنام العرب صنم يقال له دو الكفين، وكان لدوس ثم لبني منهب بن دوس[2] وكان لبني الحارث بن يشكر بن مبشر من الأزد صنم يقال له ذو الشري الذي ذكرناه سابقاً. وكان لقُضاعة ولخ وجُذام وعَاملة وغّطفان صنم من مشارف الشام يدعى الأقيصر. كان لمزينة صنم يدعى نُهم وبه كانت تسمى ((عَبد نُهم)) وسادنه يسمى خُزاعي بن عبد نهم بن مرينة ثم من بني عداء وكان لأزد السراة صنم يدعى عائم، وكان لعنزة صنم يدعى سعير، ولخولان صنم يدعى عميانس بأرض خولان يقسمون له من أنعامهم وحروثهم قسماً بينه وبين الله (عز وجل) بزعمهم فما دخل في حق الله من حق عميانس ردوه عليه، وما دخل في حق الصنم من حق الله الذي سموه له تركوه له (أي للصنم))[3].

وكان لطيء صنم يدعى الفَلس وكان أنفا أحمر في وسط جبلهم المسمى أجا أسود، وكأنه تمثال إنسان. وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعترون عنده عتائرهم ولا يأتيه خائف إلا أمن عنده وسدنته بنو بولان. وكان قد هدمه علي بن أبي طالب[4].

[1] الكلبي، الأصنام، ص 35
[2] جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 274
[3] الكلبي، الأصنام، ص 265
[4] الكلبي، الأصنام، ص 278-279

ومن الأصنام الأخرى التي عبدها العرب اليعبوب وهو صنم لجدلية ليئ. وكان لهم صنم أخذته منهم بنو أسد فاستبدلوه باليعبوب[1] ومنها بأجر وهو صنم للأزد ومن جاورهم من طيء وقُضاعة ومنها أوال وهو صنم لبكر وتعلب بني وائل والبجة والأسحم والأشهل والجبهة وجريش والجلسد وجهار وهي صنم لهوازن، وذو الرجل وهو صنم حجازي، والدار وهو صنم سمي به عبد الدار قصي بن كلاب[2] والزون والشارق وبه سموا عبد الشارق، والضمار وهو صنم عبده العباس بن مرداس السلمي وضيزن ويقال الضيزنان، وهما صنمان للمنذر الأكبر كان قد اتخذهما بباب الحيرة ليسجد لهما من دخل الحيرة امتحاناً للطاعة. والعبعب وهو صنم لقضاعة وربما كان موضعاً لصنم وعوض صنم لبكر بن وائل وكثري صنم لجديس وطسم المدان وبه سمي عبد المدان، ومرحب صنم لحضر موت اليمن، ومنهب صنم ذكره الجاحظ[3] ومن البيوت المعظمة لدى العرب بيت رضي وهو بيت لبني ربيعة، وكان لبني الحارث بن كعب كعبة بنجران يعظمونها. وكان لإياد كعبة أخرى بسنداد من أرض بين الكوفة والبصرة. وبني أبرهه الأشرم بيتا بصنعاء كنيسة سماها القليس، وقصد أن يحج إليها العرب تاركين بيتهم الذي يحجون إليه. ومن الأنصاب التي كانت فيها تمثال من الخشب طوله ستون ذراعاً وتمثال آخر بجانبه، وكان لحمير بيت في صنعاء يقال له ريام يذكر ابن الكلبي أن تبع أمر بهدمه بعد أن تهود هو وأهل اليمن[4].

وتتكون ديانة النبط التدمريين من خليط من الأفكار الدينية المركبة من عنصر عربي رئيسي وعناصر محلية وبعض آثار آرامية. ففي البتراء يعبد الإله القومي دوشرا الذي انتقل بعد ذلك إلى عبادة الثموديين والصفويين في جنوب الجزيرة وهو يذكر في نقوشهم بالصيغة الآرامية الأصل دشر (دوشرا) والصيغة العربية ذشر (ذو الشري) والمقصود هنا الشراة وهي المنطقة الجبلية التي تقع جنوبي البتراء. وعند الكتاب اليونان ددوشرا صنعو للإله اليوناني ديونيسوس إله الخصب ويعتقد فلهازون أن دوشرا اكتسب صفة ديونيسوس[5] تحت تأثير الديانة الكنعانية والحضارة الآرامية. ويرى بعض العلماء أن دوشرا هو إله الخصب والإنبات لأن المنطقة التي نسب إليها وهو منطقة الشراة كانت غنية بالزراعة وقد عرفت في العصر العربي بكثرة أشجارها من الزيتون والتين والرمان والعنب. وقد أطلق عليه عرب الجاهلية اسم ذو الشري ويذكره ابن الكلبي في كتاب الأصنام على أنه كان صنماً لبني الحارث بن يشكر بن مبشر من الأزد. وفي تدمر سادت عبادة الإله بعل باسم ((بيل)) وكذلك باسم بعل شمين ((رب السماء)) والى جانبه وجدت عبادة اللات وثالوث الكواكب.

[1] الكلبي، الأصنام، ص 279
[2] الكلبي، الأصنام، ص 282
[3] الكلبي، الأصنام، ص 284-285
[4] الكلبي، الأصنام، ص 400
[5] نبيه عاقل، تاريخ العرب القديم ص 122 وجواد علي ص 231-327

واللات كبيرة آلهة الصفويين وعرفها أيضاً اللحيانيون ويذكر نقش لحياني متأخر اسم كاهن من كهنتها ((هذا عليم (أو علام) كاهن اللات)). وفي حوران والحجاز عرفت اللات وورد ذكر أحد كهنتها في نقش نبطي يعود إلى 47م. وعرفها أيضاً أهل تدمر وهناك نقش تدمري يذكرها بين الإله شمس والإله رحيم. ودخل اسمها في كثير من الأسماء التدمرية مثل عبد اللات ووهب اللات وأمة اللات ونصر اللات[1]. وهي تقابل عند اليونان الإله أثيني إله الحكمة والحرب ويدعى ابن أذنية ملك تدمر الملقب بـ ((وهب اللات)) في النقوش اليونانية بسوريا أثينودوروس أي ((هبة أثيني)). بينما جعلها هيرودوت تقابل الآلهة اليونانية أورانيا.

وإلى جانب الآلهة والأصنام المذكورة في كتاب الأصنام وغيره من المصادر عرفت القبائل البدوية طائفة كبيرة من الآلهة التي ليست لها صفة محدودة. وكانت هذه في مجموعها أرواح تهيمن على مواضع معينة كالآبار والأشجار والحجارة. وتنقسم هذه الأرواح إلى أرواح خيرة وشريرة قادرة على الاختفاء وقد أصبحت هذه المواضع من أبار وأشجار وأحجار هياكل ومراكز للعبادة. وإلى جانب هذه الهياكل الثابتة كانت هناك هياكل متنقلة أرضاً مقدسة. ولم تعرف الصحراء حياة دينية منظمة وكانت رعاية الأماكن المقدسة من شأن جماعات من الأسر أو القبائل. وفي بعض الأماكن وجدت شخصية الكاهن أو المتنبي)) بإرادة الآلهة ثم هناك أيضاً شخصية لسادن أي راعي المعبد أو خادم الأصنام وبيوت العبادة وقد انفردت مكة بأهمية خاصة في عصر ما قبل الإسلام إذ اشتهرت كعبتها وكانت مقصداً للحجاج من أنحاء الصحراء وقد سهل وقوع مكة على الطريق التجاري من ازدياد شأنها التجاري إلى جانب أهميتها الدينية ولهذا استطاعت أن تكون تراثاً مشتركاً لجميع العرب قبل الإسلام.

1.1. اتجاهات دراسة الأصنام عند الكلبي:

من خلال تحليل كتاب "الأصنام" تتضح اتجاهات مهمة وجديدة في منهج ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة. ومن أهم هذه الاتجاهات المكونة للمنهج ما يلي:

أولا: الاتجاه الوصفي: اهتم ابن الكلبي اهتماما كبيرا بالوصف الذي يتم من خلاله إعطاء المعلومات الخاصة بالصنم والتي يتم منها أيضًا تكوين رؤية ابن الكلبي للديانة العربية القديمة. ويعتبر الجانب الوصفي من أهم جوانب المنهج في دراسة الديانة وفهمها. ويلاحظ أيضًا التزام ابن الكلبي بالوصف المنفصل عن التقيين أو الوصف الذي لا يتطلب حكمًا على الأصنام أو تقييمًا لها. فهناك تقييم عام للأصنام أتى به الإسلام، وتم ذكر هذا التقييم العام في القرآن الكريم. وقد أغنى هذا مؤرخ الأديان من أن يصدر حكمًا أو تقييمًا خاصًا على الأصنام، والمؤرخ هنا مؤمن بالحكم

[11]جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 233

القرآني وملتزم به، ولا يشعر بحاجة إلى تكرار هذا التقييم مع وصف كل صنم من الأصنام. ونضيف إلى هذا أن القضاء على الأصنام، واستقرار الإسلام أدى إلى حدوث حالة من الاطمئنان الديني والثقافي تجعل من الممكن القيام بدراسة موضوعية عن الأصنام كما فعل ابن الكلبي حيث اهتم بالوصف على حساب التقييم، وقد جعله هذا الوضع أقرب إلى مؤرخي الأديان في العصر الحديث، وبخاصة في المنهج الفينومينولوجي المهتم بالوصف والبحث عن الجوهر، والممتنع عن التقييم.

ومن أمثلة الوصف الديني في كتاب الأصنام وصف الصنم من حيث الهيئة والشكل مثل وصف الصنم "هبل" في قول ابن الكلبي: "وكانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها، وكان أعظمها عندهم هُبل، وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة إنسان، مكسور اليد اليمنى، أدركته قريش كذلك، فجعلوا له يد من ذهب، وكان أول من نصبه خزيمة بن مدركة بن إلياس بن بنصر، وكان يقال له هبل خزيمة، وكان في جوف الكعبة قدامه سبعة أقداح.."[1]

ويصف نشأة عبادة الأصنام فيؤكد اشتهار العرب في عبادة الأصنام قائلا: "واشتهرت في عبادة الأصنام فمنهم من اتخذ بيتًا، ومنهم من اتخذ صنمًا، ومن لم يقدر عليه ولا على بناء بيت، نصب حجرًا أمام الحرم وأمام غيره، مما استحسن، ثم طاف به كطوافه بالبيت، وسمَّوها الأنصاب، فإذا كانت تماثيل دعوها الأصنام والأوثان، وسمَّوا طوافهم الدَّوار، وكان الرجل إذا سافر فنزل منزلا، أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه ربًا، وجعل ثلاث أثافى لقِدْره وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلا آخر، فعلّ مثل ذلك. فكانوا ينحرون ويذبحون عند كلها ويتقربون إليها، وهم على ذلك عارفين بفضل الكعبة عليها، يحجّونها ويعتمرون إليها. وكان الذين يفصلون من ذلم في أسفارهم إنما هو للاقتداء منهم بما يفعلون عندها ولصبابة بها. وكانوا يسمُّون ذبائح الغنم التي يذبحون عند أصنامهم وأنصابهم تلك العتائر (والعتيرة في كلام العرب الذبيحة) والمذبح الذي يذبحون فيه لها العِتْر"[2]

ثانيًا: المنهج التاريخي

بالإضافة إلى الوصف الديني اهتم ابن الكلبي بالجانب التاريخي المتصل بالأصنام حيث حدد نشأة الصنم والقبيلة أو القبائل التي تعبده، وحدد سدنة الصنم. وأنهى هذه المعلومات التاريخية بتحديد زمن نهاية عبادة الصنم، والصحابي الذي دمر الصنم وأنهى عبادته.

[1] الكلبي، الأصنام، ص 27-28
[2] الكلبي، الأصنام، ص 33-34

ومن أمثلة هذا الاهتمام بتاريخ الصنم يذكر ابن الكلبي النهاية العامة لعبادة الأصنام بظهور الإسلام، ويحدد يوم فتح مكة كنهاية لها حيث يقول: "... فلما ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة، دخل المسجد، والأصنام منصوبة حول الكعبة، فجعل يطعن بسيَّة قوسه في عيونها ووجوهها، ويقول: "جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا" ثم أمر بها فكُفِئت على وجوهها، ثم أُخرجت من المسجد فحُرِّقت"[1]

وبالإضافة إلى التحديد العام لنهاية الأصنام يذكر ابن الكلبي تاريخ نهاية عبادة كل صنم على حدة والأحداث المرتبطة بهذه النهاية. يذكر مثلا بالنسبة لنهاية العُزَّى المعلومات التالية: "كانت العزى شيطانة تأتي ثلاث سَمُرات ببطن نخلة، فلما افتتح النبي صلى الله عليه وسلم مكة بعث خالد بن الوليد، فقال له: إيت بطن نخلة، فإنك تجد ثلاث سَمُرات، فاعضد الأولى، فأتاها فعضدها، فلما جاء إليع (عليه السلام) قال: هل رأيت شيئًا قال: لا. قال: فاعضد الثانية، فأتاها فعضد ها ثم أتى النبي عليه السلام، فقال: هل رأيت شيئًا قال: لا. قال: فاعضد الثالثة فأتاها فإذا هو بحبشية نافشة شعرها، واضعة يديها على عاتقها، تصرف بأنيابها، وخلفها دبيَّة ابن حربي الشيباني السُّلمي، وكان سادنها .. فقال خالد يا عُزَّ كفرانك لا سبحانك* إني رأيت الله قد أهانكِ ثم ضربها ففلق رأسها، فإذا هي حُمَمة ثم عضد الشجرة، وقتل دبيّة السادن. ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره. فقال: تلك العزى، ولا عزى بعدها للعرب. أما إنها لن تُعبد بعد اليوم"[2]

ويتبع كتاب الأصنام نسقًا معينًا في وصف أصنام العرب، ويتكرر هذا الوصف بالتقريب مع كل صنم مما أعطى منهج الكلبي سمة مميزة بين مناهج علماء تاريخ الأديان المسلمين، فهو عادة ما يتبع الترتيب التالي في وصفه الديني مع بعض الاختلافات:

1- ذكر اسم الصنم.

2- تاريخ بداية عبادة الصنم.

3- موقع الصنم أو المكان الذي وجد به وعبد فيه.

4- ذكر القبائل التي تعبد الصنم.

5- الطقوس المرتبطة بالصنم والقرابين.

[1] الكلبي، الأصنام، ص 31
[2] الكلبي، الأصنام، ص 28-29

6- وصف الصنم.

7- وظيفة الصنم.

8- المصادر التي يستشهد بها على الصنم وعبادته.

9- سدنة الصنم أو القائمون على الخدمة الدينية الخاصة به.

10- تاريخ نهاية عبادة الصنم.

وربما يكون من الصعب تعميم هذا الترتيب على كل الأصنام نظرًا لأن المادة الدينية هي التي تتحكم في هذا الترتيب. فإذا تعذر الحصول على مادة دينية، أو أخبار دينية تخص أحد هذه العناصر الرئيسية في الوصف الديني، أهمل ابن الكلبي هذا العنصر، وبالتالي لا نجد كل هذه العناصر الوصفية مكتملة مع كل الأصنام، فأحيانًا يأتي وصف الصنم كاملا وأحيانًا ناقصًا حسب الأخبار الدينية المتوفرة.

والملاحظ على هذا الوصف الديني أنه يغطي تقريبًا كل ما يتعلق بالصنم وعبادته وهو في نفس الوقت وصف تاريخي، أي أنه بالإضافة إلى الأوصاف الدينية من وصف الصنم وطقوسه، وما يتعلق بخدمته، وذكر وظيفة الصنم الدينية يضع ابن الكلبي هذا كله في إطار تاريخي مقارن، فهو يذكر بداية عبادة الصنم ونهايته، وكثيرا ما يشير إلى عناصر تاريخية أخرى في وصفه كذكر أول من عبده، وأول من خدمه وإلى من انتقلت الخدمة الدينية بعد ذلك.

ولكي يتضح هذا الوصف الديني عند الكلبي لابد من إعطاء بعض الأمثلة. فعند الحديث عن مناة يأتي الوصف الديني على النحو التالي:

1- التاريخ: "أقدم الأصنام العربية"، "كانت قريش وجميع العرب تعظمه، فلم يزل على ذلك حتى خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة سنة ثمان من الهجرة، وهو عام فتح الله عليه فلما سار من المدينة أربع ليال أو خمس ليال، بعث عليًا إليها فهدمها وأخذ ما كان لها فأقبل به إلى النبي"[1]. في هذين الخبرين يعطينا ابن الكلبي تاريخ الصنم، ويرد الخبر الأول في بداية وصفه، والخبر الثاني في نهاية الوصف الديني للصنم.

[1] الكلبي،الأصنام، ص 15

2- الموقع: "كان منصوبًا على ساحل البحر من ناحية المشلل بقديد بين المدينة ومكة"[1].

3- القبائل التي تعبده: "وكانت العرب جميعًا تعظمه (وتذبح حوله) وكانت الأوس والخزرج ومن ينزل المدينة ومكة وما قارب المواضع يعظمونه ويذبحون له ويهدون له... ولم يكن أحد أشد إعظامًا له من الأوس والخزرج.؟ وكانت قريش وجميع العرب تعظمه"[2]. ويبدو من هذا أن مناة كانت تحظى بتقديس كل العرب عامة، وتعظيم الأوس والخزرج خاصة، وكذلك قريش.

4- الطقوس المرتبطة بالصنم: "كانت الأوس والخزرج ومن يأخذ من عرب أهل يثرب وغيرها، فكانوا يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها ولا يحلقون رؤوسه. فإذا فرغوا أتوه، فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجهم تمامًا إلا بذلك"[3]. ومن هذا الوصف يتضح أن أهم الطقوس المرتبطة بمناة: حلاقة الرأس، والإقامة عند الصنم، وتتم هذه المراسيم بعد الحج، ووقوف المواقف، وزيارة الصنم مكملة لمراسم الحج، ولا يتم الحج دونها، ومن الطقوس الأخرى المرتبطة بالصنم مناة الذبح له، أي تقديم القرابين المذبوحة والإهداء له "يذبحون له ويهدون له"[4]، ويتم الذبح حول الصنم ولم يذكر ابن الكلبي متى يتم الذبح، والمرجح أن ذلك كان يتم في نهاية المراسم الدينية، ويبدو أن القرابين لم تكن مقصورة على الذبائح إذ يظهر من وصف ابن الكلبي أن السيوف كانت تقدم هدايا للصنم، فكان فيما أخذ (علي) سيفين كان الحارث بن أبي شمر الغساني ملك غسان أهداهما لها: أحدهما يسمى "مخذما" والآخر "رسوبا"، وهما سيفا الحارث اللذان ذكرهما علقمة في شعره.."[5]. ويذكر الكلبي خبرًا آخر يتعلق بهذين السيفين وهو أن عليا "وجد هذين السيفين في الفلس وهو صنم طئ حيث بعثه النبي صلى الله عليه وسلم فهدمه"[6]. ومن الطقوس القولية المرتبطة بالصنم القسم به، ويستشهد ابن الكلبي على ذلك بقول الشاعر:

إني حلفت يمين صدق برة بمناة عند محل آل الخزرج[7].

5- وصف الصنم: لا يرد في وصف الكلبي لمناة أي شيء يختص بشكل الصنم وأوصافه.

[1] الكلبي، الأصنام، ص 12
[2] الكلبي، الأصنام، ص 13-15
[3] الكلبي، الأصنام، ص 14
[4] الكلبي، الأصنام، ص 13
[5] الكلبي، الأصنام، ص 15
[6] الكلبي، الأصنام، ص 15
[7] الحموي، معجم البلدان. (بيروت: دار الفكر) ج 5، ص 205.

6- وظيفة الصنم: لا يذكر ابن الكلبي وظيفة معينة، وفيما يختص بالوصف والوظيفة ربما تنطبق على مناة الوصف والوظيفة العامة لكل الأصنام، والتي وردت بالنسبة لبعض الأصنام الأخرى، وقد ورد عن مناة في موضع آخر من الكتاب أنها مع اللات والعزى يدعون بنات الله "وهن يشفعن إليه" فالشفاعة تذكر هنا كوظيفة للصنم.

7- المصادر: تنوعت مصادر ابن الكلبي بالنسبة للصنم مناة بين الرواية المدعمة بالإسناد والمعتمد على السماع، والشعر الجاهلي، والقرآن الكريم، وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم.

8- سدنة الصنم: لا يذكر ابن الكلبي شيئًا عن هذا.

9- نهاية عبادة الصنم: وهي متضمنة فيما أوردنا في رقم (1) الخاص بتاريخ الصنم.

والوصف الديني الخاص بالعزى يشتمل على بعض العناصر التي لم ترد مع وصف مناة ونوردها هنا مختصرة:

1- تاريخ الصنم: "أحدث من اللات ومناة، وذلك أي سمعت العرب سمت بهما قبل العزى.."[1]. وبالنسبة لنهاية عبادة الصنم يذكر الكلبي: "فلم تزل العزى كذلك حتى بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم فعابها وغيرها من الأصنام، ونهاهم عن عبادتها، ونزل القرآن فيها[2] ثم يعطينا ابن الكلبي رواية خاصة بنهاية العزى أقوال الرسول وأفعاله حيث بعث بخالد بن الوليد ليقضي عليها فقال الرسول: "تلك، ولا عزى بعدها للعرب! أما إنها لن تعبد بعد اليوم"[3]. ويذكر ابن الكلبي أن ظالم بن أسعد كان أول من اتخذ العزى. وعبد العزى بن كعب أقدم ما سمت به العرب[4].

2- الموقع: "كانت بواد من نخلة الشامية، يقال له حراش، بإزاء الغمير عن يمين المصعد إلى العراق من مكة. وذلك فوق ذات عرق إلى البستان بتسعة أميال"[5]. وفي مكان آخر: "وكانت قريش قد حمت لها شعبًا من وادي حراض يقال له سقام يضاهون به حرم الكعبة"[6].

3- القبائل التي تعبد العزى: "كانت أعظم الأصنام عند قريش تخصها دون غيرها بالزيارة والهدية. وذلك فيما أظن لقربها منها"[7]

[1] الكلبي، الأصنام، ص 17
[2] الكلبي، الأصنام، ص 23
[3] الكلبي، الأصنام، ص 26
[4] الكلبي، الأصنام، ص 18
[5] الكلبي، الأصنام، ص 18
[6] الكلبي، الأصنام، ص 19
[7] كتاب الأصنام، ص 18،27

4- الطقوس المرتبطة بالعزى: الزيارة والإهداء إليها والتقرب عندها بالذبح" وكان لها منحر ينحرون فيه هداياها يقال لها الغبغب"[1]

ومن الطقوس تقسيم لحوم الهدايا فيمن حضرها وكان عندها[2]. ومن الأقوال المرتبطة بالطقوس قول قريش أثناء الطواف بالكعبة: واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، فإنهن الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى[3] واعتاد العرب القسم بالعزى.

5- وصف العزى: يصف الكلبي العزى مستشهدًا بقول للرسول صلى الله عليه وسلم يأمر خالد بن الوليد قائلا: "انطلق إلى شجرة ببطن نخلة فاعضدها"[4] وفي رواية يدعمها الإسناد: "كانت العزى شيطانة تأتي ثلاث سمرات ببطن نخلة"، ويرد الوصف التالي بعد أن عضد خالد السمرات الثلاث: "فإذا هو بحبشية نافشة شعرها واضعة يديها على عاتقها، وتصرف بأنيابها...ثم ضربها ففلق رأسها فإذا هي حممة ثم عضد الشجرة"[5].

6- وظيفة العزى: الوظيفة الرئيسية التي يذكرها الكلبي للعزى هي الشفاعة وهي مبنية على كون العزى إحدى "بنات الله" وهن يشفعن إليه.

6- المصادر: الراوية المدعمة بالإسناد على السماع، والشعر الجاهلي، والقرآن الكريم، وأقوال الرسول وأفعاله.

8- سدنة الصنم: "وكان سدنة العزى بنو شيبان بن جابر بن مرة... من بني سليم، وكان آخر من سدنها منهم وبية (بن حرمي السلمي)"[6].

9- نهاية عبادة العزى: وقد ورد هذا في تاريخ الصنم (انظر رقم 1).

1.1.1. نظرية الكلبي في طبيعة الديانة العربية القديمة:

[1] كتاب الأصنام، ص 20
[2] كتاب الأصنام، ص 20
[3] كتاب الأصنام، ص 19
[4] كتاب الأصنام، ص 24
[5] كتاب الأصنام، ص 25
[6] كتاب الأصنام، ص 22

من خلال وصف الكلبي لأصنام العرب وصفاتها ووظائفها، يمكن تصور الوضع الديني للعرب قبل الإسلام حسب رؤية الكلبي، ويبدو من هذا الوصف أن الجزيرة العربية عرفت أول ما عرفت ديانة التوحيد حيث سكن إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام) مكة "وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ونفوا من كان بها من العماليق"[1].

وبهذا تكون البداية التاريخية للتوحيد محدودة بعصر إسماعيل عليه السلام. وبهذا يتفق تصور الكلبي لتاريخ الديانة العربية مع التصور القرآني من ناحية ومع تصور بعض مؤرخي الأديان المعاصرين من ناحية أخرى، وفيما يتعلق بالنظرية القائلة بأن التوحيد هو الأصل الأول للتدين لا في الجزيرة العربية فحسب. ولكن بالنسبة للديانات القديمة بشكل عام. فقد اعتبر القرآن الكريم التوحيد ديانة الإنسان منذ آدم عليه السلام، واعتبره الأصل الأول للتدين، فهو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها. ثم بدأ ظهور الانحراف على هذا الخط الديني التوحيدي الأمر الذي استدعى إرسال الأنبياء عليهم السلام للتأكيد على رسالة التوحيد، وتخليص الدين مما علق به عبر العصور من وثنية وشرك، وعلى الرغم من أن الجزيرة العربية عرفت عددا من الأنبياء قبل إسماعيل عليه السلام مثل صالح وهود عليهما السلام إلا أن دراسة الكلبي تخلو من الإشارة إليهما ربما لبعدهما عن مكة التي يركز ابن الكلبي على دراسة تاريخ الأصنام بها.

ويبدأ التحديد التاريخي الفعلي بعهد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وعلى كل حال يعتبر هذا العهد بداية لمرحلة جديدة في تاريخ الدين سواء في الجزيرة العربية حيث بدأ التوحيد، أو بني إسرائيل القدامى حيث يعتبر إبراهيم عليه السلام جدًا لبني إسرائيل المكونين أيضًا لمجموعة من الأنبياء حسب التراث الإسلامي، ومن بينهم إسماعيل وإسحاق ويعقوب وبوسف والأسباط.

ومن ناحية أخرى تتفق نظرية الكلبي مع آراء بعض مؤرخي الأديان المعاصرين الذين اهتموا بموضوع الدين، ووصلوا بأبحاثهم إلى نتيجة هامة، وهي أن الشكل الأول للدين هو التوحيد، فقد اعتقد أرنست رينان ان العرب، كالساميين، موحدون بالطبيعة، وأن ديانتهم القديمة من ديانات التوحيد. قد بنى رأيه هذا على دراسة لغوية مقارنة للمصطلحات الدينية الخاصة بالألوهية عند الساميين، واستنتج من التشابه الواضح في أسماء الآلهة السامية أن الساميين عبدوا جميعًا إلهًا واحدًا"[2] ويرى هذا الرأي أيضًا المؤرخ وليم شميدت الذي اعتقد أن ديانة القبائل القديمة تقوم

[1] كتاب الأصنام، ص 6

[2] E. Renan, HistoireGenerale et Systeme Compare des LanguesSemitiques, Paris 1885, Vol., I.P.1: James A. Montgomery, Arabia and Bible, Ktav Publishing House, New York, 1969, pp. 184-188.
وانظر أيضًا: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء السادس، ص 34 وما بعدها

على أساس الاعتقاد في وجود إله واحد يدعى "الأب الأكبر" أو "القديم الكل"، وحدث هذا في مرحلة سابقة على التوحيد المعروف، أطلق عليها شميدت مصطلح Urmonotheismus أي "التوحيد الأول" أو القديم[1].

1.1.1.1. التحليل الاجتماعي لظاهرة الأصنام:

أما عن كيفية انسلاخ العرب القدامى إلى عبادة الأصنام والأوثان وهجرهم للتوحيد، فيعطي الكلبي تحليلا اجتماعيا دينيًا لهذه الظاهرة. وهي في مجموعها تفيد في فهم الأسباب التي تؤدي إلى إحداث التغيير في الوضع الديني القائم، سواء في الجزيرة أو خارجها فقد أدى الصراع الاجتماعي الاقتصادي بين بني إسماعيل عليه السلام إلى تصدع وحدتهم الاجتماعية في شكلها القبلي، وانتهى بهم هذا الصراع إلى التفرق في أنحاء الجزيرة مما أدى بالتالي إلى تصدع وحدتهم الدينية، وبداية ظهور أشكال الشرك والوثنية في عبادتهم التي كانت تقوم على التوحيد. وهكذا يشرح الكلبي ظاهرة التعدد في الحياة الدينية العربية القديمة شرحًا اجتماعيًا فيقول: "إن إسماعيل بن إبراهيم صلى الله عليهما لما سكن مكة وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة، ونفوا من كان بها من العماليق، ضاقت عليهم مكة، ووقعت بينهم الحروب والعداوات وأخرج بعضهم بعضًا، فتفسحوا إلى البلاد والتماس المعاش"[2]

ثم يربط هذه الأسباب الاجتماعية للصراع والفرقة الوثنية فيقول: "وكان الذي سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجرًا من حجارة الحرم، تعظيمًا للحرم وصبابة بالحرم وحباله، وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة، ويحجون ويعتمرون على إرث إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام)"[3]

ووفقًا لهذا الوصف خرج بعض بني إسماعيل عليه السلام من مكة وهم على التوحيد، واحتملوا معهم ما يذكرهم بمكة وحرمها، كما كانوا يفدون على مكة للحج والعمرة[4]. ثم يشرح الكلبي التطور الجديد في هذا الوضع الديني بأبعاده الاجتماعية فيصف كيف تم الانتقال من التوحيد إلى الشرك فيقول: "ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم. وانتجثوا ما كان يعبد قوم نوح عليه السلام منها، على إرث ما بقى فيهم من ذكرها"[5]. وهكذا بدأ اختلاط العقيدة العربية القديمة ومزج التوحيد بالشرك، الذي يعتبر في هذه الحالة مرحلة وسط بين التوحد والتعدد. فالشرك

[1]W.Sehmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 191236 وانظر: جواد علي، المرجع السابق، ص

[2]كتاب الأصنام، ص 6

[3]كتاب الأصنام، ص 6، وفي مكان آخر يقول الكلبي: "واشتهرت العرب في عبادة الأصنام، فمنهم من اتخذ بيتًا، ومنهم من اتخذ صنمًا، ومن لم يقدر عليه ولا على بناء بيت، نصب حجرًا أمام الحرم وأمام غيره، مما استحسن، ثم طاف به كطوافه بالبيت، وسموها الأنصاب"، ص 33

[4]يقول ابن الكلبي: "فكان الرجل إذا سافر فنزل منزلا، أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه ربا..، فكانوا ينحرون ويذبحون عند كلها ويتقربون إليها، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها: يحجونها ويعتمرون إليها"، ص 33.

[5]كتاب الأصنام، ص 6

اعتراف بوجود الإله الواحد مع إشراك غيره معه. أما التعدد فهو الاعتراف بالتعددية في الألوهية مع عدم الاعتراف بإله واحد جامع لصفات ووظائف الإلهة المتعددة، كما هو الحال في الشرك، ويعطي ابن الكلبي وصفًا لهذه الحالة عند حديثه عن عقيدة قبيلة نزار فيقول: "ويوحدونه بالتلبية، ويدخلون معه آلهتهم ويجعلون ملكها بيده"[1]. ويشرح هذا الوضع بالآية القرآنية: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ" (يوسف 12/ 106). ويفسر هذه الآية بقوله: "أي ما يوحدونني بمعرفة حقي، إلا جعلوا معي شريكًا معي من خلقي"[2]

وكما حدث خلط بين التوحيد والشرك من ناحية الفهم النظري المجرد خلط العرب القدامى بين المفهومين فيما يتعلق بالطقوس، وقد كانت طقوس التوحيد سابقة نظرًا لقدم التوحيد، فأدخل العربي القديم على الطقوس التوحيدية تغييرات تناسب نظرته الدينية الجديدة، وفي هذا الخلط بين طقوس التوحيد وطقوس الشرك يقول ابن الكلبي: "وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل يتنسكون بها: من تعظيم البيت، والطواف به، والحج والعمرة، والوقوف على عرفة ومزدلفة، وإهداء البدن، والإهلال بالحج والعمرة، مع إدخالهم فيه ما ليس منه"[3]. ومن أمثلة إدخال ما ليس منه ما تفعله عك إذا ما لبت أثناء الحج قدمت غلامين أسودين من غلمانهم فكانا أمام ركب حجاجهم " فيقولان: نحن غراب عك فتقول عك من بعدهما: عك إليك عانية من عبادك اليمانية، كما نحج الثانية"[4]. ويلاحظ هنا أن ما أدخل على الطقوس المرتبطة بالحج اشتمل على الأقوال والأفعال المكونة لأي طقس من الطقوس، فهناك إضافات طقوسية قولية تختص بما يقوله الحاج ويتفوه به من ألفاظ أثناء حجه، وهناك بطبيعة الحال الإضافات الطقوسية الفعلية أو العملية، أي المتعلقة بما يقوم به الحج ما كانت تفعله ربيعة إذا ما حجت "فقضت المناسك ووقفت في المواقف نفرت في النفر الأول ولم تقم إلى آخر التشريق"[5]

ويبدو من هذا أن طقوس الحج القولية والفعلية قد طرأ عليها التغيير بعد أن كانت موحدة بين كل القبائل، فأصبحت كل قبيلة تدخل عليها ما تراه مناسبًا لها. مما صبغ الطقوس، وبالتالي الديانة، بالطابع القبلي، وجعلها أكثر ارتباطًا بالقبيلة والعشيرة بعد أن كانت طقوسًا مشتركة وموحدة بين كل القبائل.

وإلى جانب هذا التحليل الاجتماعي الديني لظهور عبادة الأصنام، يهتم الكلبي أيضًا بالجانب التاريخي في دراسته، فيعطي وصفًا للنشأة التاريخية لعبادة الأصنام وللتطور التاريخي الذي مرت به عملية الانتقال التدريجي من التوحيد إلى الشرك، وإذا كان في تحليله الاجتماعي يجعل عصر إبراهيم وإسماعيل بدايته التاريخية نجده في وصفه التاريخي

[1] كتاب الأصنام، ص 7
[2] كتاب الأصنام، ص 7
[3] كتاب الأصنام، ص7
[4] كتاب الأصنام، ص 7
[5] كتاب الأصنام، ص 7

يعود بالديانة العربية القديمة إلى زمن آدم عليه السلام، ولا نعتقد أن هناك تناقضًا من جانب الكلبي في هذا، فهو حين يتحدث عن الديانة العربية القديمة في مكة بالذات يجعل البداية عصر إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام، ففي هذا العصر بدأ استقرار الإسماعيليين في مكة وبدأ أيضًا الصراع الاجتماعي الاقتصادي بين بني إسماعيل وبينهم وبين جيرانهم من غير الإسماعيليين، وقد أدى تشتت الإسماعيليين إلى تشتت مشابه في ديانتهم أدى بهم في النهاية إلى الشرك، وحين يتحدث الكلبي عن البداية التاريخية لعبادة الأصنام بشكل عام فهو يعود إلى عصر آدم عليه السلام.

وعن هذا التطور الديني التاريخي العالم للبشرية يقول ابن الكلبي: "أول ما عبدت الأصنام أن آدم عليه السلام لما مات، جعله بنو شيث بن آدم في مغارة في الجبل الذي أهبط عليه آدم بأرض الهند... وكان بنو شيث يأتون جسد آدم في المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه، فقال رجل من بني قابيل بن آدم: "يا بني قابيل إن لبني شيث دوارًا يدورون حوله ويعظمونه، وليس لكم شيء، فنحت لهم صنمًا فكان أول من عملها"[1]. ويعطي مثلا آخر عن الكيفية التي تم بها ظهور الأصنام وعما يمكن تسميته بعبادة الأجداد عند العرب فيقول: "كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قومًا صالحين، ماتوا في شهر. فجزع عليهم ذوو أقاربهم، فقال رجل من بني قابيل: "يا قوم هل لكم أن أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم، غير أني لا أقدر أن أجعل فيها أرواحًا؟ قالوا: نعم! فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها لهم، فكان الرجل يأتي أخاه وعمه وابن عمه فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب القرن الأول، وعملت على عهد يردي ابن مهلايل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم"[2]

ثم يأتي التطور التالي بعد فترة من التاريخ، تأتي الأجيال التالية، فيشتد تعظيمها لهذه الأصنام وسرعان ما تصبح موضع عبادتهم وتقديسهم بعد أن كانت مجرد أصنام صنعت على صور أجدادهم ليتذكروهم بها، ويروي الكلبي هذا التطور على النحو التالي: "ثم جاء قرن فعظموهم أشد من تعظيم القرن الأول، ثم جاء من بعدهم القرن الثالث فقالوا: ما عظم أولونا هؤلاء، إلا وهم يرجون شفاعتهم عند الله فعبدوهم، وعظم أمرهم واشتد كفرهم فبعث الله إليهم عليه السلام نبيًا.. ولم يزل أمرهم يشتد.. حتى أدرك نوح.. فبعثه الله نبيًا.."[3]

وهكذا يجمع الكلبي في دراسته للديانة العربية القديمة بين التحليل الاجتماعي والوصف التاريخي الديني في إطار مقارن، ويتفق وصف الكلبي لطبيعة الديانة العربية القديمة مع ما أقره الباحثون في تاريخ الديانة السامية القديمة، فبعد أن ابتعد القوم عن التوحيد بدأت ديانتهم تتأثر بالبيئة التي تفرقوا إليها، وتتطور في اتساق تام مع البيئة الطبيعة

[1] كتاب الأصنام، ص 50-51
[2] كتاب الأصنام، ص 51-52؛ انظر في ذلك أيضًا: Ignaz Goldziher, “Muruwwa and Din” in his, Muslim Studies Vol., I., translated from the German by C.R. Barber and S.M. Stern. Allen and Unwin, London, 1967, p.13.
[3] كتاب الأصنام، ص 52-53

وتغيرها، وبدأت الديانة العربية القديمة تأخذ شكل الديانة الطبيعية حيث استمد الإنسان فكره الديني وآلهته ومقدساته من العناصر المكونة للطبيعة. وإلى جانب هذه الصفة الطبيعية، بدأت الديانة تكتسب صفة أخرى هامة، هي القومية حيث ارتبطت العشائر والقبائل بآلهتها المحلية، وتحولت العصبية الاجتماعية في شكلها القبلي إلى عصبية دينية ربطت بين القبيلة وآلهتها في رباط دموي وثيق. ومن أمثلة ذلك استشهاد الكلبي بحديث نبوي يوضح علاقة العشائر بآلهتها: "لا تذهب الدنيا حتى تصطك أليات نساء دوس على ذي الخلصة، يعبدونه كما كانوا يعبدونه".

ويتضح أيضًا من دراسة الكلبي أن الديانة العربية القديمة قد احتفظ بكثير من مظاهر الديانة السامية القديمة والمشتركة عامة بين الساميين، ومن بين هذه المظاهر الاعتقاد في آلهة محلية طبيعية مستمدة من البيئة، كما ان هذه الآلهة لم تكن لها أماكن ثابتة تعبد في معظم الأحوال، وكثيرا ما كانت الآلهة ترحل مع القبائل في تجوالها، بل ومع الأفراد أيضًا في أسفارهم: "فكان الرجل، إذا سافر فنزل منزلا، أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه ربًا وجعل ثلاث أثافي لقدره، وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلا آخر، فعل مثل ذلك"[1]. ويدل هذا المثل أيضًا على أن الآلهة المستقرة ذات الهيكل أو المذبح القائم على بقعة معينة من الأرض... كانت لها ما يشبه الرموز من أحجار وغيرها تحمل أثناء الرحلة، وتنصب في مكان ما على طريق أسفارهم للطواف حولها، بل لقد احتلت نماذج الأصنام مكانها داخل البيوت المستقرة لعبادتها والتبرك بها، ويعطي الكلبي مثالا على ذلك بقوله: "وكان لأهل كل دار من مكة صنم في دراهم يعبدونه، فإذا أراد أحدهم السفر كان آخر ما يصنع في منزله أن يتمسح به، وإذا قدم من سفره، كان أول ما يصنع إذا دخل منزله أن يتمسح به أيضًا"[2].

أما الظاهرة العامة المحددة لطبيعة الديانة العربية القديمة فهي أن ظروف البيئة العربية الصحراوية وظروف الحياة العربية القديمة لم تسمح بإقامة نظام ديني معقد، فقد ظلت الحياة الدينية بعيدة عن التعقيد والصرامة في طقوسها ومظاهرها الخارجية، وبطبيعة الحال كلما اقتربنا من أطراف الصحراء صادفنا أوضاعًا دينية أكثر تطورًا، مثل اليهودية والمسيحية، أما في الداخل فقد احتفظت الديانة بطابعها القديم حتى ظهور الإسلام، ولم تعرف الصحراء الحياة الدينية المنظمة المعقدة مثلما عرفتها بقية شعوب الشرق الأدنى القديم كالبابليين والآشوريين والعبريين والمصريين والفرس، كما أنها لم تصل إلى تلك الدرجة من التطور والتنظيم التي كانت عليها ديانة العرب في جنوب شبه الجزيرة العربية، ولهذا فإن دراسة الأوضاع الدينية في الجزيرة العربية قبل الإسلام تفيد كثيرًا في التعرف على الوضع الديني السامي القديم وفي معرفة الأسس الدينية التي قام عليها التراث الديني السامي المشترك بين كل الشعوب السامية.

[1] الكلبي، الأصنام، ص 33
[2] الكلبي، الأصنام، ص 32

الخاتمة:

يعتبر كتاب الأصنام أول كتاب في تاريخ الأديان عند المسلمين حيث يعود إلى القرن الثاني الهجري. وقد توفرت في هذا الكتال بعض الخصائص التي تميزه عن الكتابات السابقة في مجال تاريخ الأديان، وتجعله من الأعمال المؤسسة لهذا العلم في التاريخ الإسلامي.

ومن أهم هذه الخصائص:

1- الالتزام بالموضوعية التامة في دراسة ديانة العرب قبل الإسلام، وفي وصف أصنام العرب وصفًا علميًا دقيقًا.

2- الالتزام بالموضوعية في تقديم الأصنام تاريخيًا وتحديد نشأة الصنم، وتاريخ بداية عبادته، وذكر القبائل التي عبدته، والسدنة الذين خدموا الصنم أو الذين قاموا بالخدمة الدينية المرتبطة به.

3- عدم اللجوء إلى إصدار أحكام دينية أو القيام بأي أعمال تقييمية تدور حول الصنم ومن يعبده من القبائل مكتفيا بالوصف الديني لوظيفة الصنم والطقوس الدينية المرتبطة به، وذكر المعلومات التاريخية والجغرافية والبشرية الخاصة به.

4- أن كتاب الأصنام لا ينتمي إلى علم الكلام عند المسلمين حيث أن مؤلفه لم يناقش أية مسائل كلامية أو فلسفية.

5- لا ينتمي كتاب الأصنام إلى علم الجدل الديني حيث ابتعد مؤلفه عن الجدال، ولم يتخذ موقفًا دفاعيًا، ولم يدخل في مناظرات أو مناقشات جدلية حول الصنم ومن يعبدونه.

6- اقترب المؤلف من المنهج الأنثروبولوجي في اعتماده على الوصف الديني والشكلي القائم على الملاحظة والمشاهدة والاستعانة بآراء من عرفوا الصنم وشاهدوه، ولاحظوا الطقوس القائمة حوله.

7- تعددت مصادر كتاب الأصنام ومن بينها: القرآن الكريم، والحديث النبوي، والسنة النبوية عموما، والشعر العربي القديم (الجاهلي)، والشعر الإسلامي المبكر، والأقوال النثرية المأثورة، والروايات المعروفة تاريخية أو أسطورية.

8- استخدم المؤلف عدة مناهج في دراسة الأصنام الأمر الذي جعل دراسته تتصف بالبينية والتكامل المنهجي. فقد اتبع المنهج الوصفي في وصف الصنم من حيث الهيئة والشكل، واستخدم المنهج التاريخي في الحديث عند نشأة

الصنم ونهايته. كما استخدم التحليل الاجتماعي في ذكر أسباب نشأة عبادة الأصنام، وتحديد القبائل التي تعبده، وذكر ما يرتبط بالخدمة الدينية للأصنام، والوظيفة الدينية والاجتماعية للصنم، والحديث عن الطقوس والشعائر والقرابين والخدمة الدينية (السدنة) ومكانتها بين القبائل.

9- أن الكتاب بهذه المواصفات يفتح منهجا جديدا في تناول الموضوع الديني، ويؤسس لعلم تاريخ الأديان عند المسلمين باستخدامه للوصف، وابتعاده عن التقييم، وتحقيقه للموضوعية، وتطويره للتحليل الاجتماعي، وأخذه ببعض الوسائل الأنثروبولوجية في وصف الأصنام من خلال الملاحظة والمشاهدة، والاعتماد على آراء بعض المشاهدين والملاحظين للصنم قبل وضع نهايته، وكذلك ابتعاده عن القضايا الجدلية والكلامية التي انشغل بها المسلمون في هذا العصر الإسلامي المبكر.

10- هذه الخصائص تجعل من كتاب الأصنام عملا رائدا في مجاله، ومشاركا في تأسيس علم تاريخ الأديان الذي تطور بعد ذلك على يد العلماء المسلمين الذين اشتهروا بتطوير هذا العلم أمثال الشهرستاني، وأبي الريحان البيروني، وأبي الحسن العامري، وابن خلدون والمسعودي وغيرهم من الذين أثروا هذا العلم على مستوى المحتوى الديني وعلى مستوى المنهجية في دراسة الظواهر الدينية، وفي دراسة الفرق والأديان.

المراجع:

- أبو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي، الأصنام، تحقيق الأستاذ أحمد زكي. (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر) 1965م
- الأزرقي، أخبار مكة. (بيروت) 1964م
- جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام. (بيروت: دار العلم للملايين) 1980م
- جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، مراجعة وتعليق حسين مؤنس. (القاهرة: دار الهلال)
- محمد خليفة حسن، مدخل إلى حضارة الشرق الأدنى القديم. (القاهرة: دار الثقافة العربية) 1995م .
- محمد خليفة حسن، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. (القاهرة: دار الثقافة العربية) 1985م

- محمد عبدالمعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب. (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع) 1981م

- E. Renan, HistoireGenerale et Systeme Compare des LanguesSemitiques, Paris 1885, Vol., I.P.1: James A. Montgomery, Arabia and Bible, Ktav Publishing House, New York, 1969

- Ignaz Goldziher, "Muruwwa and Din" in his, Muslim Studies Vol., I., translated from the German by C.R. Barber and S.M. Stern. Allen and Unwin, London, 1967

- J. wellhausenReste ArabischenHeidentums Berlin, 1927

- W.Sehmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1912